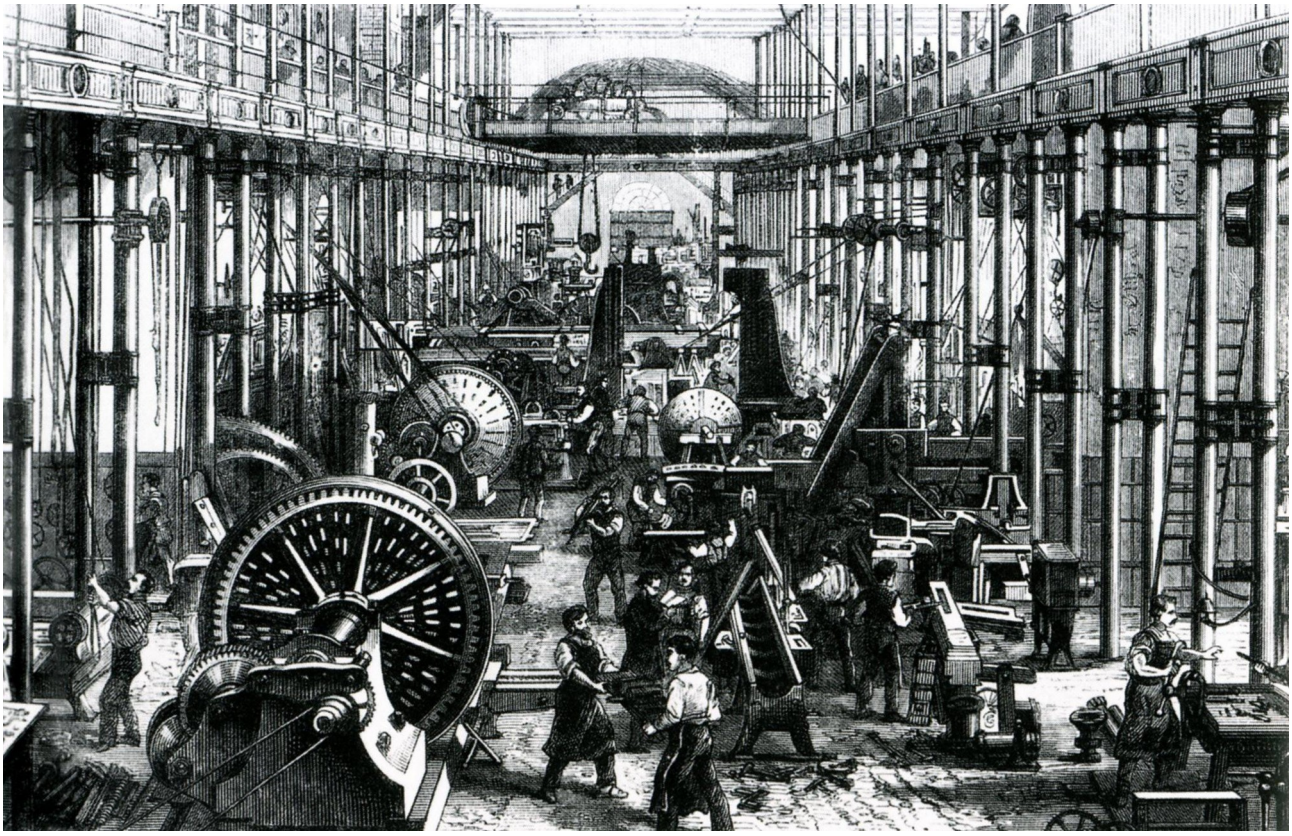
Autori di Wikipedia

Storia della filosofia occidentale - Vol 5

Da Shopenhauer alle “nuove teologie”



WIKIPEDIA
The Free Encyclopedia

CC BY SA

NOTE GENERALI SUL PROGETTO “LIBRI DI TESTO”

Questo è un progetto che avevo in mente di attuare da tempo: provare ad usare il materiale presente su Wikipedia e progetti correlati per creare dei libri di testo liberi per le scuole; tuttavia, a seguito di una discussione che ho intrapreso con altri utenti nel bar di Wikipedia è emerso che a quanto ho capito non esiste più un vero e proprio "programma ministeriale" per le scuole superiori. Ho capito inoltre che oggigiorno ogni scuola va abbastanza per conto suo nella definizione dei programmi di corso, motivo per cui è praticamente impossibile creare dei testi "standard" validi ovunque (e ci sarebbe da chiedersi perchè questa grande "libertà" è spesso correlata ai testi iperspecifici per ogni classe che i docenti adottano per i loro corsi... testi di cui spesso sono anche autori! :D). A questo problema si aggiunge il già citato iperspecialismo di volte voci che in molti casi può dare problemi ed il fatto che i testi sono spesso strutturati da un punto di vista più "didattico".
Ad ogni modo ho deciso comunque di proseguire il progetto per una serie di ragioni che illustro qui sotto, creando solo i testi del Liceo Classico da utilizzare come esempio pratico:
•fornire dei testi utilizzabili in quei contesti ove i testi "ufficiali" siano troppo costosi (es. terzo mondo)
•dimostrare la fattibilità del progetto a grandi linee
•fornire una critica all'attuale sistema di creazione dei programmi di corso e dei libri di testo scolastici. Davvero la "libertà editoriale" come è propagandata oggi tutela gli studenti e le famiglie? (Non dico che bisogna tornare al "testo unico" del ventennio, ma sarebbe interessante quantomeno studiare i conflitti di interesse nella creazione e nell'utilizzo dei testi)
•mostrare come la "massa" possa autogestire la creazione dei testi scolastici indipendentemente dagli editori e fornendo testi di qualità e gratuiti, oltre che più aderenti ad un punto di vista neutrale.
Per vari testi liberi relativi alla Letteratura Italiana, antica e straniera per tutti gli anni del corso si rimanda al progetto WikiSource o ad archive.org.

Il manuale di filosofia qui presentato in 6 volumi è basato sull’Abbagnano-Fornero e dovrebbe presentare contenuti simili, riprodotti unendo le voci di filosofia che riprendono tutti gli argomenti trattati in questo testo accademico per le scuole superiori. Questo testo di filosofia è lunico della mia raccolta basato su un testo scolastico vero, in quanto quelli delle altre discipline sono stati creati a partire da un vecchio programma ministeriale che avevo trovato in rete. Storia della filosofia occidentale dovrebbe quindi garantire un migliore confronto con lo “standard” editoriale esistente.

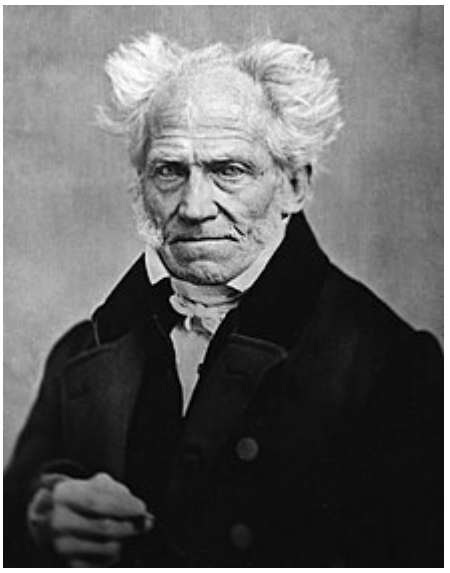
Galati Antonello

I critici di Hegel

Arthur Schopenhauer

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Schopenhauer" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Schopenhauer (disambigua)**.*



Arthur Schopenhauer nel 1859

Firma di Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (IPA: ['aɐ̯tʊɐ̯ 'ʃoːpn̩ˌhaʊ̯ɐ]) (Danzica, 22 febbraio 1788 – Francoforte sul Meno, 21 settembre 1860) è stato un filosofo, orientalista e traduttore tedesco, cittadino espatriato del Regno di Prussia.

È considerato uno dei maggiori pensatori del XIX secolo e dell'epoca moderna. Il suo pensiero recupera alcuni elementi dell'illuminismo, della filosofia di Platone, del romanticismo e del kantismo, fondendoli con la suggestione esercitata dalle dottrine orientali, specialmente quella buddhista e induista.[1] Schopenhauer crea una sua originale concezione filosofica caratterizzata da un forte pessimismo, la quale ebbe una straordinaria influenza, seppur a volte completamente rielaborata, sui filosofi successivi, come ad esempio Friedrich Nietzsche, e, in generale, sulla cultura europea coeva e successiva, inserendosi nella corrente delle filosofie della vita.

Figlio di un ricco mercante e di una scrittrice, si stabilì a Weimar con la madre dopo il suicidio del padre. Qui conobbe Wieland e Goethe. Con buoni studi alle spalle, decise di dedicarsi alla filosofia e frequentò i corsi tenuti da Schulze a Gottinga e quelli di Fichte a Berlino. Nei confronti di questi, ma anche di Schelling e Hegel, Schopenhauer nutrì sempre, concorde in questo con Kierkegaard, disprezzo e avversione, arrivando a definire Hegel *il gran ciarlatano*.[2]

Nel 1809 si iscrisse alla facoltà di medicina a Gottinga e, nel 1811, si trasferì a Berlino per frequentare i corsi di filosofia. Ingegno molteplice, sempre interessato ai più diversi aspetti del sapere umano (frequentò corsi di fisica, matematica, chimica, magnetismo, anatomia, fisiologia, e tanti altri ancora), si laureò nel 1813 a Jena con una tesi *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* e, nel 1818, pubblicò la sua opera più importante, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che ebbe tuttavia scarsissimo successo tra i suoi contemporanei e che cominciò a ricevere qualche attenzione solo vent'anni dopo, nonostante fossero giunti, da più parti, persino riconoscimenti ufficiali.

Dal 1833 decise di fermarsi a Francoforte sul Meno, dove visse da solitario borghese, celibe per convinzione e misogino, nonostante le molte relazioni con donne che ebbe durante la sua esistenza. La vera affermazione del pensatore si ebbe solo a partire dal 1851, con la pubblicazione del volume *Parerga e paralipomena*, inizialmente pensato come un completamento della trattazione più complessa del *Mondo*, ma che venne accolto come un'opera a sé stante e fece conoscere al grande pubblico anche le opere precedenti

del filosofo. Schopenhauer manifestò per gran parte della sua vita un acuto disagio nei confronti dei contatti umani - atteggiamento che gli procurò, in città, la fama di irriducibile misantropo - e uno scarso interesse, almeno in via ufficiale, per le vicende politiche dell'epoca, quali ad esempio i moti rivoluzionari del 1848 - sebbene si sia interessato, sul finire della sua vita, alla questione dell'Unità d'Italia, prendendo posizione favorevole.

I tardi riconoscimenti di critica e pubblico attenuarono i tratti più intransigenti del suo carattere, tanto che negli ultimi anni della sua esistenza poté addirittura raccogliersi attorno a lui una ristretta cerchia di *apostoli*, come egli stesso li definiva, tra i quali il compositore Richard Wagner, lo scrittore David Asher e la scultrice Elisabet Ney. Morì di pleurite acuta il 21 settembre 1860, a 72 anni.[3]

Indice

Biografia
- Infanzia (1788-1800)
- Giovinezza (1801-1821)
- Maturità (1822-1850)
- Ultimi anni (1851-1860)

La filosofia di Schopenhauer
- Schopenhauer e l'amore
- Schopenhauer e gli animali

Nella cultura di massa

Opere
- Traduzioni in italiano
  - Pubblicazioni postume (con relative edizioni moderne)

Note

Bibliografia
- Narrativa

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Infanzia (1788-1800)

Arthur Schopenhauer nasce a Danzica, città prussiano-tedesca, di lì a poco annessa alla provincia della Prussia Occidentale, il 22 febbraio 1788, figlio di Heinrich Floris Schopenhauer (1747-1805), ricco mercante appartenente a una delle famiglie più antiche e ben in vista della città, e da Johanna Henriette Trosiener (1766-1839), donna vivace e salottiera dalle evidenti velleità letterarie. Il nome è scelto dal padre, uomo istruito che intrattenne conoscenze in tutta Europa, in quanto la sua pronuncia è quasi uguale in francese come in inglese, ed è dunque utile per il futuro erede di un'impresa commerciale a carattere internazionale.[4][5]

Nel 1793, la "città libera" di Danzica entra nell'orbita dello stato prussiano, e Heinrich Floris, liberale, decide di trasferirsi con la famiglia ad Amburgo, città sotto amministrazione imperiale, ma più aperta e tollerante, ben accolto dalla borghesia cittadina. Gli Schopenhauer hanno relazioni amichevoli con personalità fra cui il pittore Tischbein, il poeta Klopstock e il filosofo Reimarus.[4][5]

La casa natale di Schopenhauer a Danzica

Nel 1797 nasce la sorella minore di Arthur, Louise Adelaide detta Adele. Heinrich esprime il desiderio di impartire al figlioletto una cultura quanto più cosmopolita possibile: *«Mio figlio deve leggere nel libro del mondo»*. Arthur segue dunque il padre in un viaggio in Francia e resta nella città di Le Havre, per due anni presso la casa d'un amico di famiglia, imparando così perfettamente la lingua francese e acquisendo i primi rudimenti di quella latina.[4][5]

Ritratto del giovane Schopenhauer

Nel 1799 ritorna ad Amburgo, dove comincia a frequentare l'Istituto Runge, compiendo studi a carattere commerciale.[5] Nel 1800, durante le vacanze estive accompagna i genitori a Weimar, (dove fa la conoscenza di Schiller), e poi a Karlsbad, Praga, Berlino e Lipsia.[4][5]

Giovinezza (1801-1821)

Il giovane Schopenhauer prosegue i suoi studi, ma non è soddisfatto. Vorrebbe iscriversi al ginnasio. Il padre lo convince a non abbandonare gli studi: potrà seguirlo in un lungo viaggio attraverso l'Europa se deciderà di proseguire la sua pratica commerciale. Arthur accetta e, per il momento, rinuncia agli studi umanistici.[6]

Tra il maggio 1803 e il dicembre 1804 gli Schopenhauer sono in viaggio per l'Europa, prima in Gran Bretagna, a Wimbledon, dove il giovane Arthur dimora presso il Rev. Lancaster e ha così modo di approfondire la sua conoscenza della lingua e soprattutto della letteratura inglese: legge Shakespeare, Byron, Burns, Sterne, Scott e altri ancora.[7] In una lettera alla madre, anni dopo, deplorerà la bigotteria inglese, un tema che spesso si riscontra nelle sue opere. Da novembre il viaggio prosegue verso Paesi Bassi e Belgio, quindi Parigi e, fino all'estate successiva, nelle altre regioni della Francia. In estate gli Schopenhauer sostano a Vienna, a Dresda e infine a Berlino: da qui la madre e Arthur si recano a Danzica. A fine anno i due fanno ritorno ad Amburgo.[7]

Nel 1805 Schopenhauer inizia il tirocinio commerciale presso la ditta Jenisch di Amburgo. Il 20 aprile il padre muore per un grave incidente: viene ventilata l'ipotesi d'un suicidio, ufficialmente per questioni economiche, ma molto più probabilmente a causa dell'insofferenza da parte della moglie, cosa che il filosofo, anche in futuro, non le perdonerà mai. L'anno seguente, la vedova Schopenhauer si trasferisce a Weimar con la figlia Adele dove, grazie alle sue qualità e al suo fascino, riesce a guadagnare l'amicizia e la frequentazione del suo salotto da parte di personaggi importanti, primo fra tutti Goethe, ma anche i due

fratelli Wilhelm e Friedrich Schlegel e Wieland. Arthur intanto è rimasto ad Amburgo a curare gli interessi dell'attività del defunto padre: è combattuto tra l'impegno promesso al padre di proseguire la carriera commerciale e la sua inclinazione umanistica. Non trascura quest'ultima: legge Wackenroder e Sulzer.[7]

A partire dal 1807, il giovane filosofo è indeciso sul da farsi: è legato alla promessa fatta al padre, anni prima, di proseguire l'attività, ma vuole anche intraprendere gli studi classici; teme però sia troppo tardi per dare alla sua vita una svolta così radicale. Nel dubbio un soccorso gli viene dallo storico e studioso Carl Ludwig Fernow, il quale lo esorta a seguire le sue inclinazioni; Arthur si reca dunque a Gotha e diviene allievo dell'umanista Friedrich Jacobs e del latinista Friedrich W. Doering, sotto la cui guida si esercita nella composizione in lingua tedesca e latina; ben presto però è costretto a lasciare la città, a causa soprattutto delle sue satire che gli inimicano l'ambiente. A fine anno si trasferisce a Weimar, ma rinuncia a stabilirsi dalla madre, con cui sono iniziati i primi contrasti, e preferisce prendere alloggio dal grecista Passow.[7]

Dal 1808 al settembre 1809 studia sotto la guida di Passow per quanto riguarda la lingua greca, mentre Cr. Lenz lo segue nel latino. Intanto Fernow (di cui Johanna Schopenhauer ha nel frattempo scritto una biografia) lo avvicina alla cultura italiana e, in particolare, all'opera petrarchesca, la sua preferita tra le italiane. Gli studi non gli precludono però la vita sociale: si reca a teatro e ai concerti, e s'innamora di Karoline Jagemann, un'attrice cui dedica una poesia sentimentale. Al compimento del ventunesimo anno riceve il suo terzo dell'eredità paterna, circa 19.000 talleri.[7]

Arthur Schopenhauer ritratto da Ludwig Sigismund Ruhl (1815-1818)

Il periodo dall'ottobre 1809 all'aprile 1811 vede nuovi studi: si iscrive alla facoltà di medicina all'Università di Gottinga: segue lezioni di fisiologia, anatomia, matematica, di fisica, chimica e botanica; segue anche storia, psicologia e metafisica, ed è soprattutto la passione per quest'ultima che lo spinge ad abbandonare definitivamente gli studi medici e a dedicarsi completamente alla filosofia. Sotto la guida di Schulze studia Leibniz, Wolff, Hume, Jacobi e, infine, Platone e Kant, i filosofi che segneranno il suo pensiero.[7]

Trascorre le vacanze del 1811 a Weimar, dove incontra Wieland, che prevede per lui un futuro di successo. In autunno è a Berlino per ascoltare le lezioni di Fichte, fino ad allora venerato come un grande pensatore. Dallo studio dell'opera di Fichte emerge però un certo disappunto, che presto si tramuta in ostilità. Il filosofo ripiega nuovamente sulle scienze, una materia di studio che sarà sempre tra le sue preferite: si interessa di elettromagnetismo, di astronomia, fisiologia, anatomia e zoologia; segue con grande interesse i corsi di archeologia e di letteratura greca, nonché quelli di poesia nordica. Ha l'occasione di ascoltare le lezioni di Schleiermacher nel 1812, che però non apprezza e, anzi, contesta nei riguardi della teoria della coincidenza fra religione e filosofia, sostenendo che un uomo religioso non ha bisogno di filosofia, mentre il vero filosofo non cerca sostegni (Schopenhauer paragonerà le religioni a una sorta di "stampella" per spiriti inetti) ma procede libero da imposture dottrinali, affrontando ogni pericolo.[7]

Nel 1813, in seguito alla ripresa delle guerre napoleoniche (Napoleone sarà in seguito aspramente criticato dal filosofo), Schopenhauer abbandona Berlino e si reca nuovamente a Weimar, dove studia Spinoza; si trasferisce poi a Rudolstadt, dove lavora a *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, che manda poi all'Università di Jena ottenendo con ciò la laurea in filosofia *in absentia*. A fine anno ritorna a

Weimar, dove ha l'opportunità di rivedere l'anziano Goethe, sicuramente il personaggio a cui il filosofo sarà più legato nel corso della sua esistenza, citandolo spesso nelle sue opere. Nella primavera 1814 assieme a colui che veniva definito "l'eletto dagli Dei" e *il padre della cultura tedesca*, Schopenhauer approfondisce la *teoria dei colori* in accesa critica antinewtoniana. Nel contempo s'avvicina alle culture d'oriente: legge con crescente entusiasmo, su suggerimento dell'orientalista Friedrich Majer, le Upaniṣad indiane.[8]

Nel maggio 1814 si trasferisce a Dresda. È un periodo di grande lavoro, interrotto da alcuni viaggi estivi. Frequenta la galleria d'arte e la biblioteca; legge moltissimo, specie i classici latini (Virgilio, Orazio e Seneca), gli scritti del Rinascimento italiano (Machiavelli), della letteratura tedesca contemporanea (Jean Paul) e, in generale, della filosofia (Aristotele, Bruno, Bacone, Hobbes, Locke, Hume e, ovviamente, ancora Platone e Kant). Il suo interesse per l'ottica lo spinge a pubblicare, nel 1816, un trattato *Sulla vista e sui colori*. Inizia la stesura della sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che porta a termine all'inizio del 1818 e che fa pubblicare, con la casa editrice Brockhaus di Lipsia, nel dicembre dello stesso anno. Questa prima edizione sarà un totale insuccesso, e buona parte delle copie andrà al macero.[7]

Nel settembre 1818 Schopenhauer lascia Dresda e, dopo un breve soggiorno a Vienna, varca le Alpi per raggiungere l'Italia. A novembre è a Venezia, nello stesso periodo in cui in città si trova il grande poeta inglese Byron, fra l'altro molto ammirato dal filosofo. Per una serie di ragioni non ben chiare[9], i due non si incontrano, nonostante Schopenhauer abbia una lettera di presentazione datagli da Goethe in persona. Ha un'intensa relazione amorosa con una nobile veneziana, Teresa Fuga[10], che gli rimarrà nei pensieri fino a vecchiaia inoltrata. Lo stesso anno, mentre risiedeva ancora a Dresda, ha una relazione con una domestica; la donna avrà un figlio, probabilmente di Schopenhauer, morto poco dopo la nascita.[11]

Visita poi Bologna, Firenze, Roma e Napoli: impara la lingua italiana, e s'interessa sempre più ad altri autori del panorama poetico della penisola, tra cui Dante, Boccaccio, Ariosto e Tasso, nonostante il preferito rimanga Petrarca. Nel giugno del 1819 gli viene recapitata una lettera della sorella che lo informa dell'avvenuto fallimento della banca Muhl di Danzica, cui le due familiari avevano affidato la totalità dell'eredità e lui 8.000 talleri: Schopenhauer rientra in Germania nella speranza di ottenere il capitale versato, rifiuta di giungere a un accordo con i curatori, che gli avrebbe permesso di rientrare subito in possesso di almeno una parte della somma perduta, e, per due anni, ha difficoltà dal punto di vista economico: nonostante sostenga l'impossibilità dell'insegnamento filosofico (così come l'assoluta inutilità dell'apprendimento delle virtù, che egli giudica innate, ovvero fornite *a priori* solo ad alcuni eletti), vorrebbe ottenere una cattedra di filosofia e dedicarsi alla carriera universitaria a Heidelberg, Gottinga o Berlino. Decide infine di stabilirsi in quest'ultima città.[7]

Nella primavera del 1820 è libero docente all'Università di Berlino: con inverosimile precisione e audacia fissa gli orari delle sue lezioni in concomitanza con quelle dell'odiato Hegel[7], che era considerato il maggior filosofo vivente. Ciò gli procura, almeno in principio, un pubblico esiguo ma relativamente fedele; in seguito i suoi corsi saranno per lo più disertati. Nel 1821 incontra Caroline Richter, detta Medon, corista dell'Opera di Berlino. La loro relazione, fra alti e bassi, si concluderà definitivamente nel 1826. Nell'agosto del 1821 è protagonista di un evento spiacevole: disturbato e irritato dai continui rumori che la sua vicina di casa, Caroline Louise Marquet, continua a fare davanti alla soglia della sua abitazione, il filosofo litiga con lei e la spintona facendola cadere dalle scale, causandole danni permanenti. In prima istanza Schopenhauer viene assolto, ma è poi condannato in appello e costretto a versare alla donna un'indennità di cinquanta talleri al mese, fino alla morte della stessa, circa vent'anni dopo.[7]

Maturità (1822-1850)

Il 26 maggio 1822 il filosofo riparte per l'Italia. In agosto, dopo qualche tempo sulle Alpi svizzere, si reca a Milano; prosegue per Venezia, per Firenze e per Roma. Nell'estate del 1823 fa ritorno in Germania, passando per Monaco e per Dresda, in cui si stabilisce. Le sue condizioni di salute non sono delle migliori, ma ciò non ostacola il suo lavoro. Legge La Rochefoucauld e Chamfort, vorrebbe tradurre Hume e Bruno. Nel 1823, secondo alcuni, Schopenhauer si sottopose a un trattamento contro la sifilide[12], che forse aveva contratto negli anni precedenti, effettuando una cura a base di mercurio e altre sostanze, allora usate per combattere questa malattia. Ad aprile 1825 è a Berlino con la speranza di tenere nuovi corsi universitari. Conosce Alexander von Humboldt; decide di imparare lo spagnolo: nel 1826-27 legge Calderón de la Barca, Lope de Vega, Cervantes e s'appassiona per l'opera di Baltasar Gracián.[7]

Schopenhauer nel 1845

Progetta poi di lasciare Berlino e trasferirsi, come docente, a Heidelberg. I contatti del 1828 col rettore di filosofia di quell'università, di posizione hegeliana, non sono esaltanti. In questo periodo l'università di Berlino era frequentata da diversi studenti della sinistra hegeliana, in futuro celebri filosofi, ma che non ebbero mai rapporti con lui (Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, a cui tempo dopo si uniranno Marx ed Engels). Si dedica ancora agli studi scientifici e alle traduzioni: completa la versione tedesca dell'*Oràculo manual y arte de prudencia* di Graciàn e lo propone nel 1829 all'editore Brockhaus, che lo rifiuta; l'opera apparirà soltanto postuma.[7] Nell'agosto del 1831 fugge da Berlino, colpita dal colera (epidemia in cui morirà Hegel), e si rifugia a Francoforte sul Meno, dove resta fino al luglio dell'anno successivo. Trascorre quindi un anno a Mannheim e, dal giugno 1833, è nuovamente e definitivamente a Francoforte, città che non abbandonerà più fino alla morte. In questo periodo la sua curiosità lo porta a occuparsi di filosofia cinese, magnetismo e letteratura mistica. Nel 1834-36 lavora a *Sulla volontà nella natura*, opera che rappresenta una *summa* dei suoi precedenti studi di anatomia, fisiologia, patologia, astronomia, linguistica, magnetismo animale e sinologia. Secondo la formulazione del sottotitolo, l'opera vuol essere «un'esposizione delle conferme che la filosofia dell'Autore ha ricevuto da parte delle scienze empiriche, dal tempo in cui è comparsa».[7]

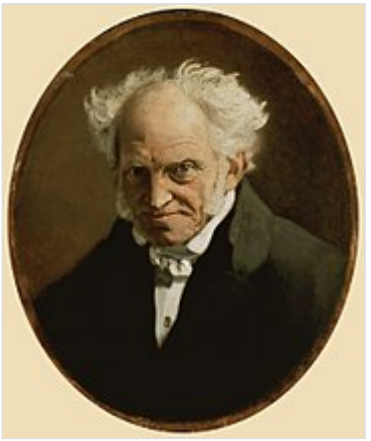
Nel 1837 esprime la sua personale opinione sul progetto della costruzione e della dedica a Goethe - morto cinque anni prima - di una statua da parte della città di Francoforte; secondo il filosofo dovrebbe trattarsi di un busto, come si confà «ai poeti, ai filosofi e agli scienziati, che hanno servito l'umanità solo con la testa», e recare sullo zoccolo non il nome, bensì la scritta «Al poeta dei tedeschi - La sua città natale». I suoi suggerimenti non vengono accolti. Più successo riscuote invece il suo parere sull'edizione delle *Opere complete* di Kant, a cura di Karl Rosenkranz e Wilhelm Schubert. Sostenendo che la prima edizione (1781) della *Critica della ragion pura*, ormai introvabile, sia di gran lunga superiore alla seconda (1787) e rappresenti l'opera più importante dell'intera letteratura filosofica tedesca, scrive a Rosenkranz per indurlo a ripubblicare il libro, cosa che avviene nel 1838. Decide di partecipare a due concorsi, banditi l'uno nel 1837 dalla Reale Società delle Scienze di Norvegia e l'altro l'anno successivo dalla Reale Società delle Scienze di Danimarca per saggi rispettivamente sui temi della libertà del volere e del fondamento della morale.[7]

Nel 1839 viene premiato dalla Società norvegese per il suo saggio *Sulla libertà del volere umano*: è il primo riconoscimento ufficiale. Il 17 aprile muore a Jena la madre Johanna. L'anno successivo invia alla Società danese la sua opera *Il fondamento della morale*, ma non ha successo. Nel 1841 i due trattati vengono pubblicati insieme sotto il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*, ma l'accoglienza della critica è come sempre poco favorevole. Continua i suoi studi sulle civiltà orientali. Nel 1843 Friedrich Dorguth pubblica la

sua opera *La falsa radice dell'ideal-realismo*, dove parla con ammirazione del filosofo di Danzica: è il primo di una lunga serie di scritti con i quali l'autore cercherà di rompere il muro ideologico innalzato attorno a Schopenhauer dalla "congrega dei cialtroni", come il filosofo spesso avrà modo di definire i seguaci della triade Fichte, Schelling ed Hegel.[7]

Nel 1844 è pubblicata una seconda edizione del *Mondo*, con l'aggiunta dei cinquanta capitoli di *Supplementi* ai quali Schopenhauer lavora già da una decina d'anni: l'opera tuttavia non riscuote successo, ma rimane in commercio. Durante i moti rivoluzionari del settembre 1848 il filosofo è turbato dall'idea che la massa possa prendere il potere, tanto che pensa di dover abbandonare Francoforte, e si schiera su posizioni anti-liberali, conservatrici e leggermente reazionarie.[13] L'anno seguente muore la sorella e Schopenhauer incontra il futuro discepolo Adam Ludwig von Doß.[7]

Ultimi anni (1851-1860)


Schopenhauer ritratto da Göbel

Nel novembre 1851 esce la prima edizione dei *Parerga e paralipomena*, opera alla quale lavora già dal 1845. Finalmente arriva il successo - tanto che nel 1855 l'università di Lipsia mette a concorso uno studio sulla filosofia schopenhaueriana[14] - e con soddisfazione di Schopenhauer i complimenti più calorosi gli giungono dall'amata Inghilterra.[7] Nel 1854 esce a Francoforte la seconda edizione de *La volontà nella natura*, che egli accompagna con una trionfante introduzione[15]. Si fa più stretta l'amicizia con l'avvocato e romanziere Wilhelm Gwinner, primo biografo del filosofo. Wagner gli fa avere il libretto di gran parte della tetralogia *L'anello del Nibelungo*. Schopenhauer, che tra i musicisti predilige Rossini, Mozart e Bellini, apprezza di Wagner più i versi che la musica.[7]

Nel 1858, a settant'anni compiuti, alla morte dell'avvocato Martin Emder, uno degli amici più cari che Schopenhauer aveva nominato suo esecutore testamentario, l'incarico passa a Gwinner, che sarà la persona più vicina al filosofo nell'ultimo periodo. La schiera dei discepoli comincia a crescere: vi entrano a far parte il giornalista Otto Lindner, lo scrittore David Asher e il pittore Johann Karl Bähr. La sua vita è piuttosto ritirata: lunghe passeggiate (Schopenhauer, nella sua *Eudemonologia*, raccomanda almeno due ore di moto continuo e vivace al giorno, per meglio ossigenare tessuti e muscoli), da solo o in compagnia del cane barboncino Butz, soprannominato poi *Brahmā* (nome della divinità suprema indù) e *Atma*[16] (anima del mondo, in sanscrito)[17], i pasti all'"Englischer Hof" (sempre in compagnia del barboncino, a cui talvolta si rivolgeva chiamandolo "signore", o lo riprendeva dicendo "tu, umano" quando il cane si comportava male[18]; cambiò persino casa nel 1859 dopo un litigio con un vicino a causa dell'animale), lavoro e letture: legge il *Times*, il *Frankfurter Postzeitung*, riviste scientifiche e letterarie tedesche, inglesi e francesi.

In questo periodo scopre Giacomo Leopardi, immergendosi «con molto diletto» nella lettura delle *Operette morali* e dei *Pensieri*. La seconda edizione del *Mondo* si esaurisce.[7] Nel 1859 esce la terza edizione: da allora il libro, snobbato dalla critica e dal pubblico al suo apparire, è uno dei classici della filosofia mondiale.[7] Negli ultimi anni di vita, soddisfatto del successo letterario, ammorbidisce la sua nota misantropia, e alcuni discepoli frequentano la sua casa, comprese alcune donne, con cui aveva avuto sempre rapporti difficili.[19] Una di esse, la giovane scultrice Elisabet Ney, modella infatti un famoso busto di Schopenhauer.[7]

Dal mese di aprile 1860 si manifestano gravi problemi di salute con difficoltà respiratorie e tachicardia, benché avesse sostenuto che il suo stile di vita sano e la sua igiene avrebbero dovuto consentirgli di vivere per un secolo.[15] Il 9 settembre il filosofo si ammala di polmonite, che degenera subito in pleurite acuta: soffre di tosse e frequenti sbocchi di sangue. Con Gwinner, Schopenhauer continua però a intrattenersi parlando di politica e della questione dell'unità d'Italia. Il 21 settembre fu trovato morto seduto sulla sua sedia[20].

Tomba di Schopenhauer a Francoforte

Nel testamento lascia il suo patrimonio a un fondo per aiutare i militari prussiani rimasti invalidi durante i moti del 1848, ma dà disposizioni anche per occuparsi e provvedere al suo cane, alla casa con i mobili e i documenti, con un legato per la domestica Margaretha Schnepp.[18][21] Viene seppellito cinque giorni dopo nel cimitero di Francoforte, alla presenza di pochi fedelissimi, senza nessuna particolare cerimonia, per lui, ateo, che disprezzava la gran parte delle religioni, soprattutto quelle occidentali (lanciando strali non solo contro il Cristianesimo moderno, ma anche contro l'Ebraismo e l'Islam).[22] Sulla lapide non vengono posti né data né epitaffio, solo il suo nome e cognome: Arthur Schopenhauer.[7]

La filosofia di Schopenhauer

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Schopenhauer***.

> «La vita umana è come un pendolo che oscilla incessantemente tra il dolore e la noia, passando per l'intervallo fugace, e per di più illusorio, del piacere e della gioia.»
>
> (*Il mondo come volontà e rappresentazione*)

La filosofia di Schopenhauer è molto articolata. Nella sua opera giovanile, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il cui titolo contiene già gran parte del suo pensiero, poi riedita con aggiunte, Schopenhauer sostiene che il principio su cui poggia l'esistenza del molteplice sia la volontà o brama di vivere, ovvero un'energia o istinto che è immanente a tutte le cose. L'unica crudele verità sul mondo, per il filosofo, è che miliardi di esseri non vivono dunque che per vivere e continuare a vivere.

Per quanto riguarda il termine «rappresentazione», Schopenhauer si rifà alla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, sostenendo che, agli occhi del soggetto conoscente, il molteplice sia mera apparenza (rappresentazione) e che il noumeno (l'oggetto esterno per com'è veramente) sia inconoscibile e nascosto da quello che lui definisce (rifacendosi ai suoi studi relativi alla filosofia orientale) «velo di Maya». La rappresentazione di cui parla il filosofo è una rappresentazione soggettiva che lo porta dunque a sostenere un relativismo conoscitivo del mondo fenomenico.

La sua analisi pessimistica lo porta alla conclusione che i desideri emotivi, fisici e sessuali, che presto perdono ogni piacere dopo essere stati assecondati, e infine divengono insufficienti per una piena felicità, non potranno mai essere pienamente soddisfatti e quindi andrebbero limitati, se si vuole vivere sereni. La condizione umana è completamente insoddisfacente, in ultima analisi, e quindi estremamente dolorosa.

Schopenhauer fotografato nel 1852

Di conseguenza, egli ritiene che uno stile di vita che neghi i desideri, simile agli insegnamenti ascetici dei Vedānta e delle Upanishad dell'induismo, del Buddhismo delle origini, e dei Padri della Chiesa del primo Cristianesimo, nonché una morale della compassione, è quindi l'unico vero modo, anche se difficile per lo stesso filosofo, per raggiungere la liberazione definitiva, in questa vita o nelle successive. Sull'esistenza di Dio, Schopenhauer è invece ateo, almeno per quanto riguarda la concezione occidentale moderna.

Egli non nutre né considerazione né fiducia alcuna nella massa degli esseri umani, fatto che lo conduce alla misantropia.[23]

Schopenhauer e l'amore

Schopenhauer ha indagato a fondo il mistero dell'amore nel capitolo 44 dei *Supplementi* al *Mondo*, pubblicati nel 1844, successivamente pubblicato separatamente in un volumetto con il titolo: "Metafisica dell'amore sessuale".[24] Per il filosofo tedesco l'amore, che ha la sua radice solo nell'istinto sessuale, è un inganno della natura, il cui unico scopo è la conservazione della specie (caso-limite per Schopenhauer è la mantide femmina, che divora il maschio dopo l'accoppiamento). La stessa attrazione tra due innamorati è già la volontà di vivere del nuovo individuo: il matrimonio dunque è sempre infelice perché si preoccupa della generazione futura e non di quella presente.

"Dunque qui, come in ogni istinto, la verità assume la forma dell'illusione per agire sulla volontà. È un'illusione di voluttà quella che inganna l'uomo, facendogli credere che troverà tra le braccia di una donna di bellezza a lui confacente un piacere più grande che non fra quelle di qualsiasi altra; ed è la stessa illusione che, diretta esclusivamente a un'unica donna, lo persuade fermamente che il possederla gli procurerà una straordinaria felicità. […] L'appagamento, invece, torna a vantaggio, propriamente parlando, solo della specie e non cade, quindi nella coscienza dell'individuo, che qui, animato dalla volontà della specie, serviva con ogni sacrificio uno scopo che non era assolutamente il proprio"[25]

La fedeltà coniugale, invece, è naturale nella donna e artificiale nell'uomo, questo perché la natura mira a moltiplicare la specie il più possibile. L'uomo, infatti, potrebbe generare anche cento figli l'anno, se avesse altrettante donne; mentre la donna, anche con altrettanti uomini, potrebbe mettere al mondo solo un figlio l'anno (fatta eccezione per i parti gemellari) ed è quindi spinta a rimanere con colui che nutrirà e proteggerà la prole. Di conseguenza l'adulterio femminile è molto più imperdonabile di quello maschile sia soggettivamente, per la sua innaturalezza, che oggettivamente perché mette in dubbio la legittimità della prole (legittimità che tuttavia non è uno scopo della natura).[26]

Schopenhauer, inoltre, contrappone il "matrimonio d'amore" a quello "fatto per convenienza", ritenendo quest'ultimo "contronatura" ma certamente più vantaggioso per l'individuo, a differenza del primo che, invece, risulta nell'esclusivo interesse della specie. Citando un famoso detto spagnolo: *quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* (chi si sposa per amore vivrà con dolore), Schopenhauer sostiene che una volta passata la passione amorosa finalizzata alla procreazione, e indotta dal "genio della specie", i due coniugi inizieranno a detestarsi in quanto si renderanno conto di non aver nulla in comune e che i propri obiettivi esistenziali sono incompatibili.[27]

Schopenhauer e gli animali

Schopenhauer, anche se non era vegetariano, limitandosi a consumare però solo il minimo indispensabile di carne (oggi potrebbe essere definito un aderente del semivegetarianismo), era un acceso sostenitore dei diritti degli animali, che amava molto:

Schopenhauer e il suo ultimo cane, Butz (noto anche come Brahma o Atma), in un disegno di Wilhelm Busch

> «Quando studiavo a Göttingen il professor Blumenbach ci parlò molto seriamente, nel corso di fisiologia, degli orrori delle vivisezioni e ci fece notare come esse fossero una cosa crudele e orribile. [...] Invece oggi ogni medicastro si crede autorizzato a effettuare nella sua stanza delle torture gli atti più crudeli nei confronti delle bestie [...] Nessuno è autorizzato a effettuare vivisezioni. [...] Si ha pietà di un peccatore, di un malfattore, ma non di un innocente e fedele animale che spesso procura il pane al suo padrone e non riceve che misero foraggio. «Aver pietà»! Non già pietà, ma giustizia si deve all'animale!?»
>
> (*L'arte di insultare*)

e ancora:

> «La pietà per gli animali è talmente legata alla bontà del carattere che si può a colpo sicuro sostenere che un uomo crudele verso gli animali non può essere un uomo buono»

> «Bisogna che anche in Europa, finalmente, si imponga una verità [...] che non può essere più a lungo celata: che, cioè, gli animali in tutti gli aspetti principali ed essenziali sono esattamente la stessa cosa che noi, e che la differenza risiede soltanto nel grado di intelligenza [...]. Infatti, soltanto quando nel popolo sarà penetrata quella convinzione, così semplice e che non ammette nessun dubbio, gli animali non rappresenteranno più esseri privi di ogni diritto. (...) Sia dannata ogni morale che non vede l'essenziale legame fra tutti gli occhi che vedono il sole.»

Nella cultura di massa

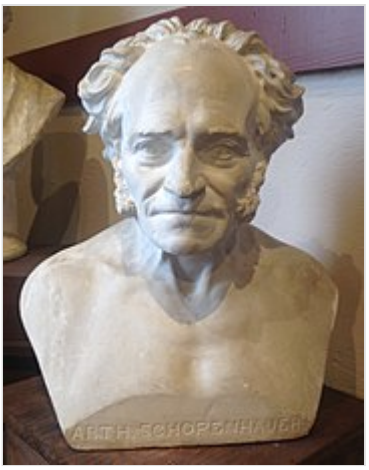
Oltre alla letteratura e all'arte anche la cultura popolare cita spesso Schopenhauer. Tre canzoni hanno per titolo *Schopenahauer*, una dei Die Aerzte, una dei Die Aumlrzte, l'altra del gruppo Dopolavoro Ferroviario. Compare in una battuta, assieme a Friedrich Nietzsche, nel video della canzone *Fino a qui tutto bene* del rapper Marracash, mentre in ambito cinematografico è citato da Roberto Benigni nel film *La vita è bella*, e la sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in *Così è la vita* e in *Immaturi*, dove Ambra Angiolini ne legge alcune frasi.

Inoltre, viene citato anche da Francesco Guccini, in un verso della canzone "Il frate", contenuta nel disco *L'isola non trovata*: "Dopo un bicchiere di vino, con frasi un po' ironiche e amare, / parlava in tedesco e in latino, parlava di Dio e Schopenhauer". Il rapper Caparezza cita il filosofo in una verso del brano *Giotto Beat*. Nel romanzo *La notte dei ragni d'oleandro* (2018) di Mario Bramè, i terroristi che effettuano l'attacco al Bataclan di Parigi il 13 novembre 2015 (nella realtà erano fondamentalisti dello Stato Islamico) sono fanatici ammiratori de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Concetti e dirette citazioni di Schopenhauer compaiono sovente nell'opera del cantautore e scrittore Francesco Bianconi, frontman della band Baustelle (ad esempio nelle canzoni *Il bene* e *Maya colpisce ancora*).[28][29]

Nella trasposizione televisiva del fumetto *Alan Ford*, trasmessa nel programma "SuperGulp", Schopenhauer è citato nell'episodio "Ipnos" dall'omonimo personaggio, un insegnante di pianoforte ammiratore della musica di Liszt e Chopin e della filosofia di Schopenhauer e Freud.

La canzone di Franco Battiato "Lontananze d'azzurro", contenuta nell'album del 2001 "Ferro battuto" è una rielaborazione di un sonetto di Arthur Schopenhauer.[30]



Elisabet Ney, busto di Schopenhauer

Opere

- *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (titolo originale: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), 1813.
- *Sulla vista e i colori* (titolo originale: *Über das Sehen und die Farben*), 1816.
- *Il mondo come volontà e rappresentazione* (titolo originale: *Die Welt als Wille und Vorstellung*), 1818/1819, secondo volume, 1844, 1859 terza.
- *Sul volere nella natura* (titolo originale: *Über den Willen in der Natur*), 1836.
- *Sulla libertà del volere umano* (titolo originale: *Über die Freiheit des menschlichen Willens*), 1839.
- *Il fondamento della morale* (titolo originale: *Über das Fundament der Moral*), 1840.
- *Parerga e paralipomena* (titolo originale: *Parerga und Paralipomena*), 1851.

Traduzioni in italiano

- *La vista e i colori* e *Carteggio* con Goethe. Boringhieri, Torino 1959; SE, Milano 1998; Abscondita, Milano 2002
- *I due problemi fondamentali dell'etica: 1. Sulla libertà del volere; 2. Sul fondamento della morale*, a cura di Giuseppe Faggin, Torino, Boringhieri, Torino 1961
- *Parerga e paralipomena*, tomo 1, a cura di Giorgio Colli, tomo 2, a cura di Mario Carpitella, Adelphi, Milano, 1981 e 1983 (edito nella collana "gli Adelphi" 1998 ISBN 88-459-1422-4 ISBN 978-88-459-1422-5)
- *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Ada Vigliani, traduzione di Ada Vigliani, Nicola Palanga e Giuseppe Riconda, introduzione di Gianni Vattimo, Mondadori, Milano, 1989.
- *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di Amedeo Vigorelli, Guerini e associati, Milano 1990; a cura di Sossio Giametta, BUR Rizzoli, 1995
- *Scritti postumi*, testo stabilito da Arthur Hübscher, *I manoscritti giovanili, 1804-1818*, a cura di Sandro Barbera, Adelphi, Milano, 1996. ISBN 88-459-1253-1
- *La volontà nella natura*, a cura di Icilio Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 2000 ISBN 88-420-3367-7
- *Scritti postumi*, testo stabilito da Arthur Hübscher, *I manoscritti berlinesi, 1818-1830*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004. ISBN 88-459-1946-3

- *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Introduzione di Marcella D'Abbiero, trad. di Gian Carlo Giani, Newton Compton Editori, Roma 2011 ISBN 978-88-541-2383-0

Pubblicazioni postume (con relative edizioni moderne)

- *Aforismi sulla saggezza del vivere* (scelti dai *Parerga und Paralipomena*)
  - trad. Oscar Chilesotti, Dumolard, Milano 1885; Bocca, Torino, 1909.
  - a cura di Eugenio Battisti, Utet, Torino, 1952; TEA, Milano, 1988.
  - trad. Ervino Pocar, Silva, Bologna, 1968; Longanesi, Milano, 1980.
  - trad. Carmelo Spinelli, Ferraro, Napoli, 1987.
  - trad. Bettino Betti, Rizzoli, Milano, 1993.
  - trad. Maria Teresa Giannelli e Claudio Lamparelli, Mondadori, Milano, 1994.
    - *Consigli sulla felicità* (antologia dagli *Aforismi*), Mondadori, Saperi - I Sempreverdi, 2007, trad. M.T. Giannelli, a cura di C. Lamparelli.
  - a cura di Leonardo Casini, Newton Compton, Roma, 1994.
  - a cura di Silvia Fiorini, Rusconi, Milano, 2005.
- *Come pensare da sé. Antologia essenziale per chi vuole usare la propria testa*, a cura di Giulio Schiavoni, Theoria, Roma, 1995, ISBN 88-241-0386-3.
- *Il giudizio degli altri*, introduzione di Anacleto Verrecchia, traduzione di Bettino Betti, Rizzoli, Milano, 1995; 2012, ISBN 978-88-17-00271-4.
- *Il mio Oriente*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi (PBA 556), Milano, 2007, ISBN 978-88-459-2180-3.
- *Il primato della volontà*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi (PBA 479), Milano, 2002, ISBN 978-88-459-1696-0.
- *La filosofia delle università*, a cura di Giorgio Colli, con un saggio di Manlio Sgalambro, Adelphi (PBA 296), Milano, 1992, ISBN 88-459-0943-3.
- *L'arte di capire le donne*, a cura di Gian Carlo Giani, Newton Compton, Roma, 2014, ISBN 978-88-541-6979-1.
- *L'arte di conoscere se stessi*, Adelphi (PBA 495), Milano 2003 ISBN 978-88-459-1772-1.
- *L'arte di essere felici esposta in 50 massime*, a cura di Franco Volpi, Adelphi (PBA 390), Milano, 1997, ISBN 88-459-1295-7.
- *L'arte di farsi rispettare esposta in 14 massime*, a cura di Franco Volpi, Adelphi (PBA 410), Milano, 1998, ISBN 88-459-1374-0.
- *L'arte di insultare*, Adelphi (PBA 437), Milano, 1999, ISBN 978-88-459-1480-5.
- *L'arte di invecchiare*, Adelphi (PBA 542), Milano, 2006, ISBN 978-88-459-2059-2.
- *L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, a cura di Franco Volpi, Adelphi (PBA 274), Milano, 1991, ISBN 978-88-459-0856-9.
- *L'arte di ottenere rispetto*, a cura di Gian Carlo Giani, Newton Compton, Roma, 2014, ISBN 978-88-541-7129-9.
- *L'arte di trattare le donne*, Adelphi (PBA 457), Milano, 2000, ISBN 978-88-459-1576-5, estratti da varie opere.
- *L'arte della musica*, in appendice scritti inediti di Richard Wagner; traduzione, saggio introduttivo e cura di Francesca Crocetti, Firenze, Clinamen 2003.
- *Memoria sulle scienze occulte*, a cura di Paolo Carbonini, Edizioni PiZeta, San Donato, 2009, ISBN 978-88-87625-42-4
- *Metafisica dei costumi. Lezioni filosofiche*.

- *Metafisica dell'amore sessuale. L'amore inganno della natura*, Mondadori, Milano, 1993; a cura di Anacleto Verrecchia, Rizzoli, Milano, 2008, ISBN 978-88-17-16897-7.
- *Sulla felicità e sul dolore*.
- *Sulla lettura e sui libri*, traduzione di Valerio Consonni, La Vita Felice, Milano, 2008, ISBN 978-88-7799-220-8
- *Sulla lingua e sulle parole*, a cura di Andrea Felis, La Vita Felice, Milano, 2010, ISBN 978-88-7799-258-1
- *Sulla religione* (antologia da varie opere).
- *Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*, trad. di Eva Amendola Kühn, con una nota di Franco Volpi, Adelphi (PBA 315), 1993, ISBN 978-88-459-1013-5.

Note

1. ^ Vedi Urs App: *Schopenhauer's Compass. An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins*. Wil: UniversityMedia, 2014 (ISBN 978-3-906000-03-9)
2. ^ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, a cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1981, p. 141.
3. ^ Arthur Hübscher, *Vita di Schopenhauer* (1949), tr. Bruno Negroni, Marzi, Urbino, 1975
4. *ibidem*
5. Arthur Schopenhauer, *Metafisica dell'amore sessuale*, a cura di Anacleto Verrecchia, Quattordicesima edizione BUR Classici moderni: settembre 2018, Milano, BUR Rizzoli, settembre 2018 [1992], p. 43, ISBN 978-88-17-16897-7.
6. ^ Zino Zini, *Schopenhauer*
7. Arthur Hübscher, *op. cit.*
8. ^ Arthur Hübscher, *op. cit.* Per l'importanza del pensiero indiano nella genesi della filosofia di Schopenhauer vedi il libro di Urs App: *Schopenhauer's Compass. An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins*. Wil: UniversityMedia, 2014 (ISBN 978-3-906000-03-9) ; versione tedesca *Schopenhauers Kompass. Die Geburt einer Philosophie*. Rorschach/Kyoto: UniversityMedia, 2011 (ISBN 978-3-906000-02-2)
9. ^ "La vispa Teresa" di A. Verrecchia (2006)

10. ^ A questo proposito Anacleto Verrecchia, nella sua introduzione ad Arthur Schopenhauer, *Metafisica dell'amore sessuale*, RCS MediaGroup, ISBN 978-88-17-16897-7 (già pubblicata in SJ, 1975, pp. 187-196), ci riporta una lettera dalla "grammatica pittoresca" e dalla "sintassi spericolata" inviata al filosofo dalla Fuga:
"Caro amico,
con tanto piacere ricevei la tua letara sentindo che non ti sei dimenticato di me e che conservi per me tanta premura ma credimi mio caro che ne meno io non mi sono dimenticata di te anzi dicevo fra me stesa (sic!) come mai si deve credere ai omini perché tu per me mostravi premura e io dicevo non mi a ne meno scrito adeso poi che o ricevuta tua lettara conosco che vero e quelo che mi avevi detto e che mi disi e molto più ti sono grata sentindo che ti sei ricordato di me ogni giorno o piacere che ai fatto il tuo viagio felice da Napoli e Roma e che stai bene di salute io ti amo e desidero di vederti e vieni pure che ti atendo per abraciarti e per pasare di giorni assieme che già io tengo uno amico ma questo va sempre via di Venezia e non mi viene a trovare solo che qualche volta e poi sai domenica va in campagna e starà quindisi giorni e anche vinti e dunque poi venire libaramente anzi ti atendo con tutto il core. rapporto al impresario non lo o più e sono molto tempo che tengo questo altro e inglesi scapati di nigelterra e venuti a Venezia per disparazione non ne o de quei per far la amore io non o mancato di risponderti subito perciò la mia lettara ti venga subito io con la giulieta sono amica ma non tanto come quando eri a Venezia te che e melio perché così siamo in più libarta e vero che non pensi e ne meno io ma di esa melio così a dunque mio caro ti atendo stai bene o volia di vederti a dio mio caro
La tua amica
Teresa Fuga"
11. ^ *Fausto Pellecchia, Le donne di Schopenhauer*, su *uncommons.it*. URL consultato il 22 novembre 2014 (archiviato dall'url originale il 23 dicembre 2015).
12. ^ *Schopenhauer and syphils* (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2210030/?page=1)
13. ^ Flavio Mei, *Etica e politica nel pensiero di Schopenhauer*, Marzorati, 1966, p. 10; p. 81
14. ^ Edouard Sans, *op. cit.*, p. 10.
15. Edouard Sans, *Schopenhauer*, Xenia, Milano, 1999, p. 11.
16. ^ aveva avuto più di un cane barbone, almeno due, che portavano lo stesso nome; il primo Atma morì nel 1850, e lo stesso anno Schopenhauer comprò un altro barboncino; cfr. Alain de Botton, *La consolazione della filosofia*, [1] (https://books.google.it/books?id=92pA5agP75AC&pg=PT151&dq=alain+de+botton+filosofia+butz&hl=it&sa=X&ei=iAKxVPvnA8yOaOqxgtAH&ved=0CCkQ6AEwAA#v=onepage&q=alain%20de%20botton%20filosofia%20butz&f=false)
17. ^ *Un cane e il suo filosofo: Schopenhauer e Atma* (http://www.farminachannel.com/d_viewarticolo.php?articolo=447)
18. Note biografiche nell'introduzione a: Consigli sulla felicità (antologia dagli Aforismi), Mondadori, Saperi - I Sempreverdi, 2007, trad. M.T. Giannelli, a cura di C. Lamparelli
19. ^ Notoriamente misogino, in *L'arte del trattare le donne* afferma la superiorità maschile; a partire dalla madre e dalla sorella, i suoi rapporti con le donne furono sempre molto conflittuali; solo da vecchio confidò a Malwida von Meysenbug: «Non ho ancora detto la mia ultima parola sulle donne: credo che, se una donna riesce a sottrarsi alla massa, e quindi a sollevarsi al di sopra di essa, è destinata a crescere continuamente, molto più di un uomo».
20. ^ Simon Critchley *Il libro dei filosofi morti*, 2009 Garzanti, p.219
21. ^ Nel caso la Schnepp avesse rifiutato, il cane sarebbe stato affidato al Dr. Emden. L'ultimo cane di Schopenhauer, nato circa nel 1850, morirà qualche anno dopo la scomparsa del padrone, ma l'anno preciso della morte del barboncino non è noto. Del secondo Atma ci sono alcune immagini: una di Elisabet Ney, realizzata mentre lavorava al busto di Schopenhauer, e uno schizzo di Wilhelm Busch; è inoltre protagonista di un fumetto, *Schopenhauer and Butz* di Georg Klein e Michael Jordan

22. ^ *«Nel Corano troviamo la forma più squallida e più povera di teismo. Ammettiamo pure che molto sia andato perduto nella traduzione, ma, in quest'opera, io non sono riuscito a scoprire nemmeno un pensiero dotato di valore».*
23. ^ Giuseppe Invernizzi, *Invito al pensiero di Schopenhauer*
24. ^ Arthur Schopenhauer: *Metafisica dell'amore sessuale* Rizzoli Milano (1996).
25. ^ A. Schopenhauer: *Metafisica dell'amore sessuale*, Rizzoli Milano (1996), pagg. 80-81
26. ^ A. Schopenhauer: *Metafisica dell'amore sessuale* Rizzoli Milano (1996), pagg.83-84.
27. ^ A. Schopenhauer: *Metafisica dell'amore sessuale*, Rizzoli, Milano, 1996, pp. 106-107. Schopenhauer, tuttavia, non esclude la possibilità di un rapporto amoroso di compromesso tra interesse dell'individuo e della specie: "Intanto, a consolazione dei cuori teneri ed innamorati, aggiungiamo che all'amore sessuale appassionato talvolta si accompagna un sentimento di tutt'altra origine, cioè una vera amicizia fondata sulla concordia delle disposizioni d'animo, la quale però sorge di solito solo dopo che l'amore sessuale vero e proprio si è spento nell'appagamento. Tale amicizia deriva per lo più dal fatto che le complementari e corrispondenti qualità fisiche, morali e intellettuali dei due individui, dalle quali è nato l'amore sessuale diretto alla prole da generare, sono complementari anche rispetto agli individui stessi, in quanto qualità di temperamento e pregi intellettuali opposti, e così danno luogo a un'armonia degli animi". (pagg.107-108)
28. ^ Francesco Bianconi: «In un'epoca di gente che vuole 'spaccare', io faccio folk universale» (https://www.rollingstone.it/musica/interviste-musica/francesco-bianconi-in-unepoca-di-gente-che-vuole-spaccare-io-faccio-folk-universale/535132/)
29. ^ Piccoli fragilissimi Film – Intervista a Francesco Bianconi (Baustelle) (https://www.indieotteque.com/2017/08/07/intervista-francesco-bianconi-baustelle/)
30. ^ Arthur Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. 2, Adelphi, 1983, p. 886.

Bibliografia

- (**EN**) Urs App, *Schopenhauer's Compass. An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins.* Wil: UniversityMedia, 2014 (ISBN 978-3-906000-03-9)
- Francesco De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi* (1858) su Liber Liber (https://web.archive.org/web/20090629002808/http://www.liberliber.it/biblioteca/d/de_sanctis/index.htm)
- Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer come educatore* (1874), tr. Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1985
- Elena Zimmern, *Arturo Schopenhauer, la sua vita e la sua filosofia*, Fratelli Dumolard Editori, Milano, 1887
- (**FR**) Theodule Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Alcan, Paris, 1890
- Cesare Enrico Aroldi, *La filosofia di Arturo Schopenhauer*, Sonzogno, Milano 1903
- Adriano Tilgher, *La filosofia del diritto di Arturo Schopenhauer*, in «Rassegna Nazionale», 1, Firenze, marzo 1908
- Georg Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche* (1923), tr. Anna Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995
- Umberto Antonio Padovani, *Arthur Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere*, Vita e pensiero, Milano, 1930
- Pietro Mignosi, *Schopenhauer*, Morcelliana, Brescia, 1934
- Icilio Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer*, Ubaldini editore, Roma, 1969
- Thomas Mann, *Schopenhauer* (1938), in *Saggi*, tr. Bruno Arzeni e Italo Alighiero Chiusano, Mondadori, Milano, 1980
- Piero Martinetti, *Schopenhauer*, a cura di Mirko Fontemaggi, Genova, Il nuovo Melangolo, 2005. ISBN 88-7018-554-0.
- Teodorico Moretti Costanzi, *Schopenhauer*, Ed. italiane, Roma, 1942

- (EN) Frederick Copleston, *Schopenhauer. Philosopher of Pessimism* (1946), Search Press, London, 1975
- Arthur Hübscher, *Vita di Schopenhauer* (1949), tr. Bruno Negroni, Marzi, Urbino, 1975
- Giuseppe Faggin, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La nuova Italia, Firenze, 1951
- György Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), tr. Eraldo Arnaud, Einaudi, Torino, 1959
- Fiorenzo Viscidi, *Il problema della musica nella filosofia di Schopenhauer*, Liviana, Padova, 1959
- (FR) André Cresson, *Schopenhauer: sa vie, son ouvre, avec un expose de sa philosophie*, P.U.F., Paris 1962
- Walter Cariddi, *Studi schopenhaueriani*, Milella, Lecce, 1963
- Flavio Mei, *Etica e politica nel pensiero di Schopenhauer*, Marzorati, Milano, 1966
- (FR) Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, P.U.F., Paris, 1967
- (FR) Clément Rosset, *L'esthétique de Schopenhauer*, P.U.F., Paris, 1969
- Giuseppe Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano, 1969
- Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro-corrente* (1973), tr. Giuseppe Invernizzi, Mursia, Milano, 1990
- Icilio Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Ed. Laterza, Roma - Bari 1970 e succ. ISBN 88-420-0052-3
- Icilio Vecchiotti, *Arthur Schopenhauer, Storia di una filosofia e della sua "fortuna"*, La Nuova Italia, Firenze, 1976
- (FR) Didier Raymond, *Schopenhauer*, Seuil, Paris, 1979, n.ed. 1995
- (EN) David Walter Hamlyn, *Schopenhauer*, Routledge & Kegan, London, 1980
- Francesco Bolognesi, *La vera dottrina dell'amore di Schopenhauer: il pensiero schopenhaueriano nell'interpretazione di Richard Wagner*, Barghigiani, Bologna, 1980
- Bruno Negroni, *Lo Ueberwille o le tre verità di A. Schopenhauer*, Mario Solfanelli editore, Chieti, 1980.
- (FR) Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, Parigi, 1980
- (DE) Arthur Hübscher (ed.), *Schopenhauers Anekdotenbüchlein*, Verlag Waldemar Kramer, Francoforte sul Meno, 1981
- (FR) Fabrizio Frigerio, "Les notes de cours d'Henri-Frédéric Amiel sur la philosophie de Schopenhauer", in: *Zeit der Ernte, Festschrift für Arthur Hübscher*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, pp. 248-260.
- (EN) Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford, 1983, nuova ed. 1997
- Leonardo Ceppa, *Schopenhauer diseducatore: sul rovesciamento del positivismo in superstizione*, Marietti, Casale Monferrato, 1983
- Paolo Vidali, *Schopenhauer, il tragico senza qualità*, Vita e pensiero, Milano, 1988
- Ignazio Volpicelli, *Schopenhauer: la natura vivente e le sue forme*, Marzorati, Milano, 1988
- (DE) Karl Pisa, *Schopenhauer: der Philosoph des Pessimismus*, Heyne, München, 1988
- Rüdiger Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia* (1988), tr. Luca Crescenzi, La nuova Italia, Firenze, 1997; Longanesi, Milano, 2004; Tea, Milano, 2008
- (FR) Roger Pol-Droit, *Présences de Schopenhauer*,Grasset, Paris, 1989
- Edouard Sans, *Schopenhauer* (1990), tr. Kerman Licchiello, Xenia, Milano, 1999
- (FR) Marie-José Pernin, *Schopenhauer: le déchiffrement de l'énigme du monde*, Bordas, Paris, 1992
- Antonio Bellingreri, *La metafisica tragica di Schopenhauer*, Franco Angeli, Milano, 1992
- Fabio Bazzani, *Unità identità differenza: interpretazione di Schopenhauer*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992

- Nico di Napoli, *Al di là della rappresentazione: saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli, 1993
- Paolo Vincieri, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il Melangolo, Genova, 1993
- (**DE**) Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer: Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Frankfurter Verlagsanstalt, Leipzig, 1994
- (**ES**) Ana Isabel Rabade Obrado, *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1995
- Giulio Schiavoni, *Arthur Schopenhauer viandante nei sentieri dell'ombra*, in: A. Schopenhauer, *Come pensare da sé. Antologia essenziale per chi vuole usare la propria testa*, Theoria, Roma, 1995
- Giuseppe Invernizzi, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano, 1995
- Leonardo Pica Ciamarra, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli, 1996
- (**FR**) Jean Lefranc (a cura di), *Cahiers de l'Herne: Schopenhauer*, Ed. de l'Herne, Paris, 1997
- Marco Segala, *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, Olschki, Firenze, 1998
- Sandro Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 1998
- Amedeo Vigorelli, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e associati, Milano, 1998
- Armando Girotti, *La filosofia di Schopenhauer*, Polaris, Faenza 1998
- (**EN**) Christopher Janaway (a cura di), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Antonio Bellingreri, *Lo sguardo oltre il velo: compassione e ricerca di senso nell'opera di Schopenhauer*, Edisco, Torino, 1999
- Fabio Grigenti, *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La città del sole, Napoli, 2000
- (**FR**) Clément Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, P.U.F., Paris, 2001
- Fabio Bazzani, *L'incompiuto maestro. Metafisica e morale in Schopenhauer e Kant*, Clinamen, Firenze, 2002
- (**FR**) Jean Lefranc, *Comprendre Schopenhauer*, Colin, Paris, 2002
- Giovanni Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova, 2002
- (**EN**) Christopher Janaway, *Schopenhauer: a Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2002
- Leonardo Casini, *Schopenhauer. Il silenzio del sacro*, EMP, Padova, 2004
- Irwin Yalom, *La cura Schopenhauer*, Neri Pozzi Editore, Vicenza, 2005
- (**ES**) Luis Fernando Moreno Claros, *Schopenhauer: vida del filosofo pesimista*, Algaba, Madrid, 2005
- (**FR**) Yasmina Reza, *Dans la luge d'Arthur Schopenhauer*, Albin Michel, Paris, 2005
- (**EN**) Julian Young, *Schopenhauer*, Routledge, London 2005
- Amadori Fabrizio, *Il libero arbitrio: Schopenhauer e Severino* in "Filosofia" - quadrimestrale, terza serie, Anno LVI, Fasc. II-III: maggio-dicembre 2005 -.
- Giovanni Gurisatti, *Schopenhauer, maestro di saggezza*, Colla, Costabissara, 2007
- Paolo Giuspoli, *Rappresentazione e realtà. Prospettive sul «mondo» di Schopenhauer*, Libreria ed. Universitaria, Verona, 2008
- Sossio Giametta, *Schopenhauer e Nietzsche*, Il prato, Saonara, 2008
- Marco Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2009
- Roberto Garaventa (a cura di), *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer* ,

Roma 2010
- Lucia Franz, *Ricordi di Schopenhauer privato*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2012
- Michel Onfray, *Schopenhauer, Thoreau, Stirner. Le radicalità esistenziali. Controstoria della filosofia VI*, Ponte alle Grazie, 2013
- Armando Girotti, *Schopenhauer*, Diogene Multimedia, Bologna 2016

Narrativa

- (DE) Christian Kortmann: *Happy Hour Schopenhauer. Roman einer Bibliotherapie.* Turia + Kant, Wien + Berlin 2022, ISBN 978-3-98514-030-5 (Nel romanzo, Schopenhauer vive nel XXI secolo e commenta gli eventi attuali con citazioni originali.)
- (DE) Christoph Poschenrieder: *Die Welt ist im Kopf.* Diogenes, Zürich 2010, ISBN 9783257067415 (Il romanzo accompagna Schopenhauer in un viaggio in Italia.)
- (EN) Irvin D. Yalom: *The Schopenhauer Cure.* HarperCollins, New York City 2005, ISBN 9780060938109 (Il romanzo passa dall'attualità di un gruppo di terapia alla psicobiografia di Schopenhauer.)

Voci correlate

- Pensiero di Schopenhauer
- Rappresentazione (filosofia)
- Volontà
- Eudemonologia
- Pessimismo
- Buddhismo
- Sofferenza (filosofia)
- Ascetismo
- Morale
- Arte
- Scuola di Schopenhauer
- Giacomo Leopardi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Arthur Schopenhauer**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Arthur Schopenhauer**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Arthur Schopenhauer**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Arthur Schopenhauer**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Arthur Schopenhauer (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Arthur_Schopenhauer?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Schopenhauer, Arthur*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

- Guido Calogero, *SCHOPENHAUER, Arthur*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Schopenhauer, Arthur*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Schopenhauer, Arthur*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Arthur Schopenhauer*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Arthur Schopenhauer*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Arthur Schopenhauer*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Arthur Schopenhauer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Arthur Schopenhauer*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Arthur Schopenhauer*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Arthur Schopenhauer*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Arthur Schopenhauer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Arthur Schopenhauer* (autore), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Arthur Schopenhauer* (personaggio), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Arthur Schopenhauer*, su *Discogs*, Zink Media.
- (**EN**) *Arthur Schopenhauer*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- *Registrazioni audiovisive di Arthur Schopenhauer*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) Robert Wicks, *Arthur Schopenhauer*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 17229367 (https://viaf.org/viaf/17229367) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2122 233X (http://isni.org/isni/000000012122233X) · SBN CFIV037281 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV037281?core=autoriall) · BAV 495/92405 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_92405) · CERL cnp00396453 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396453) · Europeana agent/base/170 (https://data.europeana.eu/agent/base/170) · ULAN (**EN**) 500224446 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500224446) · LCCN (**EN**) n80032764 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80032764) · GND (**DE**) 118610465 (https://d-nb.info/gnd/118610465) · BNE (**ES**) XX1001102 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1001102) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1001102) · BNF (**FR**) cb11924112h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11924112h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11924112h) · J9U (**EN**, **HE**) 987007267878305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267878305171) · NSK (**HR**) 000010589 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000010589) · NDL (**EN**, **JA**) 00455736 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455736) · CONOR.SI (**SL**) 9888611 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/9888611) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n80032764 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80032764)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Arthur_Schopenhauer&oldid=137901270"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 feb 2024 alle 18:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Søren Kierkegaard

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Ciò che in fondo mi manca è di veder chiaro in me stesso, di saper "ciò che io devo fare", e non ciò che devo conoscere. [...] Ciò che importa è di trovare una verità che sia verità per *me*, di trovare l'idea per la quale *io* possa vivere e morire.»
>
> (Søren Kierkegaard, *Diario*)

Ritratto di Søren Aabye Kierkegaard

Firma di Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard (pronuncia: [ˌsœːɐn ˌoːbi ˈkʰiɐ̯ɡəˌɡɒːˀ], ; diffusa in Italia anche la pronuncia ['kirkeɡard][1]; Copenaghen, 5 maggio 1813 – Copenaghen, 11 novembre 1855) è stato un filosofo, teologo e scrittore danese.

Ultimo di sette figli, Kierkegaard cresce in un ambiente e contesto profondamente religioso: il padre, infatti, convinto protestante, insegna quanto prima i valori di tale fede al figlio Søren. Figura tormentata, complessa e malinconica, Kierkegaard coltiva sin dalla prima gioventù un doloroso senso di colpa, che sarà poi la base di partenza di tutta la sua riflessione filosofica, incentrata sulle tematiche di angoscia, disperazione e fede. Cresciuto con questo fardello (che egli stesso, più avanti, nelle pagine del suo imponente *Diario*, definirà come il suo "pungolo nella carne"), Kierkegaard si avvicina alla filosofia, portando avanti i suoi studi fino all'elaborazione e pubblicazione della sua tesi di laurea, intitolata *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*.

Nello stesso periodo, accade un evento estremamente significativo per la sua esistenza: nel 1837, infatti, fa la conoscenza di una giovane ragazza, Regine Olsen, e se ne innamora perdutamente sin da principio. Dopo tre anni di corteggiamenti, Kierkegaard riesce finalmente a fidanzarsi con la giovane; ma questo rapporto, presto destinato a sfociare in un matrimonio, genera una tremenda inquietudine dentro l'anima del filosofo danese, il quale lo spinge, dopo circa un anno di atroci tormenti interiori, a distruggere ogni rapporto con la ragazza, la quale arriverà anche a meditare il suicidio per un breve periodo di tempo. Le opprimenti incertezze manifestate da Kierkegaard possono essere spiegate con il suo stesso pensiero: egli, infatti, considerava la possibilità come la categoria esistenziale umana fondamentale; le possibilità poste dinanzi all'uomo sono infinite, ma questo è tutt'altro che un elemento positivo, in quanto, pur avendo un numero infinito di possibilità, siamo chiamati a una sola scelta, che non solo comporta l'annientamento di tutte le altre opzioni, ma può anche avere come conseguenza una "non-realizzazione" (ossia un fallimento).

La consapevolezza di avere di fronte a sé questo numero infinito di possibilità (in contrasto a una sola scelta da attuare) genera nell'individuo una fortissima angoscia, che lo paralizza e gli impedisce di scegliere, facendolo costantemente rimanere a un "punto zero" (cioè a una fase in cui l'individuo non ha ancora attuato una scelta definitiva). Questa dialettica degli opposti, inconciliabile ed eternamente conflittuale (che, dunque, non si risolve in una sintesi pacificatoria, come voleva, invece, Hegel), si riflette appieno in quelli che Kierkegaard chiama *stadi esistenziali*, ossia le diverse modalità di vita che un essere umano può, appunto, scegliere: essi sono lo stadio estetico, lo stadio etico e lo stadio religioso, ognuno con caratteristiche proprie e completamente uniche e distinte da quelle di tutti gli altri stadi.

Nell'ultimo anno della sua vita, infine, Kierkegaard entra in polemica con la Chiesa statale luterana: il pretesto gli è offerto dalla morte di un vescovo - in precedenza amico del padre del filosofo - accusato di vivere nel lusso, tradendo, quindi, i princìpi della Bibbia. Visto il sentimento indifferente degli altri vescovi dinanzi ai comportamenti del defunto prete, Kierkegaard, tramite la pubblicazione di un periodico intitolato *L'istante*, mostra tutto il suo disappunto verso la corruzione morale della Chiesa danese. Però poco dopo un malore stronca la vita di Kierkegaard, che muore l'11 novembre 1855, a soli 42 anni.

Il pensiero di Kierkegaard, diffuso tramite diversi saggi da lui scritti - alcuni sotto pseudonimo -, non riscosse particolare notorietà al di fuori del suo paese d'origine quando lui era ancora in vita, soprattutto a causa della sua posizione anti-hegeliana (essendo l'hegelismo la corrente filosofica dominante dell'epoca), ma anche per via degli argomenti da lui trattati, così come anche per lo stile di scrittura da lui adottato, particolarmente personale ed emotivo. Solo alla fine del primo conflitto mondiale, alla luce dell'immane tragedia appena accaduta, i filosofi porranno l'accento della loro riflessione sui sentimenti oscuri, tormentati e sofferti dell'uomo dinanzi alla vita e alla morte e, in questo loro rinnovato interesse, Kierkegaard troverà un posto

di primo piano all'interno dei loro studi, venendo riconsiderato e apprezzato più che mai in tutto il mondo (un fenomeno, questo, successivamente denominato *Kierkegaard Renaissance*). Per questo, si parla spesso di Kierkegaard come del padre di quella corrente filosofica che, nel Novecento, assumerà il nome di esistenzialismo[2][3].

Indice

Biografia
- Educazione
- Il carattere inquieto
- Relazione con Regine Olsen
- Una vita solitaria
- Malattia e morte

Il pensiero di Kierkegaard
- L'esistenza e il Singolo
- Possibilità, angoscia e disperazione
- Il paradosso della fede
- Le tre modalità esistenziali
  - La vita estetica
  - La vita etica
  - La vita religiosa
- L'angoscia e la disperazione
- Verità significa agire, non conoscere
- Il cristiano e il mondo

Comunicazione indiretta e diretta
- Studi sugli scritti di Kierkegaard

Kierkegaard Renaissance

Kierkegaard padre dell'esistenzialismo?

Opere
- Scritti editi in vita
- Articoli
- Scritti postumi
- Diari e carte
- Lettere
- Antologie e altri scritti
- Opere in danese
- Riviste dedicate
- Opere complete in altre lingue

Note

Bibliografia
- DVD su Kierkegaard

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

> «Ci sono uomini il cui destino deve essere sacrificato per gli altri, in un modo o nell'altro, per esprimere un'idea, ed io con la mia croce particolare fui uno di questi.»

(Søren Kierkegaard)

Nato da Michael Pedersen (1756-1838) e dalla sua seconda moglie Ane Sørensdatter Lund[4] (1768-1834), Kierkegaard visse la quasi totalità della sua esistenza a Copenaghen, dove nacque e morì. La sua filosofia prese corpo da un doppio rifiuto, ossia il rifiuto della filosofia hegeliana[5] ("dove Hegel finisce, lì press'a poco comincia il Cristianesimo; l'errore è semplicemente che Hegel pensa di avere a questo punto liquidato il Cristianesimo: anzi di essere andato molto più in là!"[6]) e l'allontanamento dal vuoto formalismo della Chiesa danese[7].

Regine Olsen, la donna della sua vita

Fu l'ultimo di sette fratelli, cinque dei quali morirono prima che lui avesse compiuto i venti anni[8].

Educazione

Dagli anziani genitori, soprattutto dal padre, ricevette una rigida educazione pietista, improntata sul rigore. La tragedia dei fratelli (in particolare dell'omonimo Søren, morto a 12 anni di emorragia cerebrale a seguito di un incidente mentre giocava nel cortile della scuola[9]) e l'educazione ricevuta fecero di Kierkegaard un uomo malinconico[10] e riflessivo:

> «Fin dall'infanzia sono preda della forza di un'orribile malinconia, la cui profondità trova la sua vera espressione nella corrispondente capacità di nasconderla sotto apparente serenità e voglia di vivere.[11]»

> «Ferito da una incrinatura originaria [...] ho inteso questo mio tormento come il mio pungolo nella carne.»

(Con esplicito riferimento alla "spina nella carne" della paolina *Seconda lettera ai Corinzi*, versetto 12, 7[12][13])

Egli si sentì presto votato all'introspezione, nonché ai sensi di colpa. "Attraverso i "casi della vita" il suo carattere e il suo pensiero sono stati certamente condizionati, ma non determinati"[14].

Il carattere inquieto

Educato dal padre anziano – che gli inculcò l'ossessione del peccato – in un'atmosfera di severa religiosità con l'aiuto dei confessori di famiglia J. E. G. Bull (fino al 1820) e Jacob Peter Mynster (fino alla fine del 1828), Kierkegaard arrivò addirittura a pensarsi soggetto di una maledizione divina, per un'imprecisata "grave colpa" commessa in passato da suo padre.

Infatti, la morte prematura della moglie e di cinque dei suoi sette figli aveva convinto il padre di Kierkegaard che egli aveva attirato su di sé una maledizione divina. Maledizione la cui natura è stata solo supposta e mai definita anche dagli stessi studiosi: forse, la colpa del padre era stata quella di aver maledetto Dio a undici anni per la sua iniziale povertà di pastorello, mentre pascolava su una collina dello Jutland; o forse tale colpa fu l'aver sedotto e sposato (con un matrimonio riparatore), pochi mesi dopo la morte della prima moglie, la domestica Anne Sorensdatter Lund, la quale poi sarà la madre di Kierkegaard. Michael riteneva di aver subìto quindi la maledizione di veder appunto morire tutti i suoi figli con l'eccezione di Søren e Peter (futuro vescovo luterano), che gli sopravvissero. Per molti studiosi fu questo il motivo per cui Søren non sposò Regine Olsen: per non far ricadere quella maledizione anche sui propri figli[15]. Secondo il biografo Joakim Garff, che si basò su alcuni scritti di Kierkegaard, la colpa di Michael consisteva nell'aver forse contratto la sifilide in gioventù e averla trasmessa alle mogli e ai figli, causandone la morte prematura e i problemi di salute[15][16].

Nonostante la rigida educazione, Kierkegaard sviluppò un preminente senso dell'ironia. Basti pensare alla definizione di *frizzi e ghiribizzi politici* del *romanzetto à clef* di Henrik Hertz[17] o a come ironizza sulla *teoria sulle potenze* in una lettera spedita da Berlino al fratello Peter dopo l'ennesima lezione ascoltata da Friedrich Schelling all'Università di Berlino: "Caro Pietro! Schelling chiacchiera in un modo del tutto insopportabile. Se vuoi avere un'idea, vorrei pregare te, per tuo proprio supplizio, anche se liberamente assunto, di sottoporti al seguente esperimento. Immaginati il filosofare a spizzico del pastore Rothe, la sua completa incompetenza nel campo della scienza, pensa poi all'instancabilità del fu pastore Hornyld nel far sfoggio di erudizione, immaginati tutto questo ben vivo nella tua povera testa, e va' poi all'officina di una galera o nella sentina dei

forzati, e potrai avere un'idea della filosofia schellinghiana e della temperatura a cui tocca sentirla. Ora, per inasprire ancora di più il suo metodo, ha avuto l'idea di voler leggere più a lungo del solito, a me invece è venuta l'idea di piantarlo una volta per sempre. Si tratta di sapere quale delle due idee è la migliore. A Berlino io non ho più niente da fare... Io son troppo vecchio per stare a sentire lezioni, ma Schelling è troppo vecchio per tenerle. Tutta la sua teoria sulle potenze rivela la più grande impotenza... Credo che mi sarei completamente rimbecillito, se avessi continuato ad ascoltare Schelling. Tuo fratello, S. K."[18].

E al suo amico fraterno Emil Boesen: "Schelling chiacchiera senz'alcun ritegno, sia in senso estensivo come intensivo"[19]. Nel 1821 entrò alla scuola Borgerdyd, già frequentata da suo fratello Peter, ottimo studente, e dove gli insegnanti quindi si aspettavano molto da lui, poi nel 1831 venne ammesso alla facoltà di teologia di Copenaghen, con la prospettiva, poi non realizzata, di diventare pastore luterano e operare in una chiesa di campagna[20]. Qualche volta in estate raggiungeva Gilleleje, al nord, il suo "posto preferito", dove gli piaceva rimanere muto, fermo davanti al mare e ascoltare i gabbiani[21].

Nel 1837 scrisse una commedia intitolata *La battaglia tra la vecchia e la nuova saponetta*, parodia contro ortodossia e razionalismo. Poi la morte di Poul Martin Møller, suo insegnante di filosofia, gli lasciò un'impressione forte e decise di adottarne la vocazione a svolgere i problemi filosofici in drammaturgie letterarie, pur sapendo che "la coscienza della mia immortalità appare solamente e interamente a me stesso"[22]. Nel settembre dello stesso anno andò a vivere per proprio conto (al n. 7 di Løvstræde[23]). Tornerà ad abitare nella casa paterna al n. 2 di Nytorv più volte, dopo la morte di lui. L'amico Emil Boesen dirà che leggeva molto e che considerava sé stesso poco più che semplicemente un ascoltatore[24].

Hans Lassen Martensen, vescovo luterano. Kierkegaard fu molto polemico nei suoi confronti e lo accusò di essere mondano e di aver tradito gli insegnamenti originari di Gesù Cristo.

Relazione con Regine Olsen

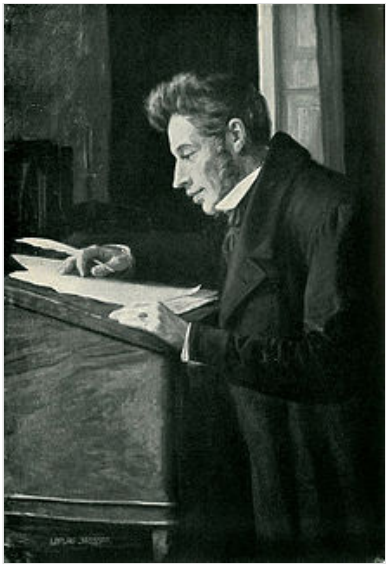
Nel 1840, si fidanzò con la diciottenne Regine Olsen (nata nel 1822, anche lei ultima di sette figli), ma, dopo circa un anno, ruppe il fidanzamento. Forse Kierkegaard non voleva ingannare la ragazza, avendo il timore ossessivo che la maledizione divina potesse gravare anche sulla famiglia che avrebbe formato insieme a lei, o forse pensava che la serietà della fede cristiana gli impedisse di "sistemarsi" nei panni di un tranquillo uomo sposato. Regine si disse pronta a tutto pur di sposarlo, ma Kierkegaard fece il possibile per apparirle disgustoso (ad esempio fingendosi dedito all'alcol e inventando di avere un'amante a Berlino), in modo che cadesse su di lui la colpa della rottura del fidanzamento, che peraltro gli procurò rimpianto per tutta la vita[25]. Pare che i due si siano incontrati per l'ultima volta il 17 marzo del 1855, pochi mesi prima della morte del filosofo. Regine doveva seguire il marito alla volta delle Indie occidentali, per fare ritorno chissà quando. A ridosso della partenza si appostò nel centro cittadino, nella speranza di scorgere il suo vecchio fidanzato. Non appena lo vide, gli sussurrò con un filo di voce: "Dio ti benedica - Possa andarti tutto bene!" Kierkegaard rimase quasi impietrito e riuscì a sollevare un po' il cappello in segno di saluto. Non si sarebbero rivisti mai più[26].

Una vita solitaria

Kierkegaard condusse un'esistenza appartata dove la meditazione e lo studio occupavano gran parte del suo tempo. Alcuni hanno dedotto che avesse un temperamento scontroso e poco socievole. La giornalista femminista svedese Federica Bremer fu una di questi: *Il dott. Kierkegaard era malaticcio, irritabile e capace di montare su tutte le furie se il sole non mandava i raggi come diceva lui!*[27] I fatti comunque dimostrano il contrario. Ad esempio, il re Cristiano VIII di Danimarca amava la sua compagnia e si dilettava nel sentirlo parlare[28].

Kierkegaard, inoltre, si intratteneva quotidianamente con la gente comune che incontrava nelle strade di Copenaghen. Frequentava anche alcuni salotti di amici (dove conobbe la fidanzata Regine) che lo avevano in grande considerazione. I colleghi studenti del circolo studentesco erano inoltre un'ulteriore e costante frequentazione del filosofo danese, che fu anche nominato presidente della loro lega. Kierkegaard viaggiò pochissimo fuori dalla sua Danimarca. Compì solamente alcuni viaggi a Berlino, uno dei quali per presenziare alle lezioni della *nuova filosofia* di Schelling.

Dapprima entusiasta, Kierkegaard si rese conto che quella *nuova filosofia* era fine a sé stessa; interruppe quindi la frequenza delle lezioni e se ne tornò a Copenaghen. Gli appunti dettagliati di quelle lezioni diventarono un'ampia pubblicazione sul pensiero di Schelling[29]. I critici giudicano tali scritti l'unica opera importante per conoscere il pensiero di Schelling in quel



Kierkegaard allo scrittoio in una rappresentazione del pittore Luplau Janssen

determinato periodo, non essendo pervenuto nessun altro materiale su quelle lezioni. Gli unici fatti rilevanti della sua vita furono gli attacchi che gli vennero mossi dal giornale satirico *Il corsaro*, e la polemica contro l'opportunismo e il conformismo religioso che egli condusse, nell'ultimo anno della sua vita, in una serie di articoli pubblicati nel periodico *Il momento*.

Su *Il corsaro*, Kierkegaard apparve più volte ritratto in maligne caricature in cui veniva preso in giro. Il filosofo ne rimase amareggiato. Quanto alla polemica che egli condusse contro il conformismo religioso, Kierkegaard accusava la Chiesa danese, e in particolare il vescovo luterano Jacob Peter Mynster e il suo successore Hans Lassen Martensen, di essere mondani e di aver tradito gli insegnamenti originari di Gesù Cristo. Di religione protestante con spiccati elementi di convergenza col cattolicesimo[30] medievale[31], nel 1850 interruppe ogni rapporto con la Chiesa protestante danese.[32]

Malattia e morte

Fragile di salute, la cui debolezza egli attribuiva a una caduta da un albero da bambino, nell'ottobre del 1855, dopo essere caduto per strada, Kierkegaard fu ricoverato al Friedriks Hospital di Copenaghen, dove visse i suoi ultimi quarantuno giorni. Gli fu diagnosticata una grave lesione spinale e un'emorragia cerebrale. Kierkegaard morì in ospedale un mese dopo il ricovero, l'11 novembre, forse per le conseguenze dell'incidente, all'età di 42 anni; in punto di morte rifiutò la benedizione officiata da un pastore luterano.

Da una recente ricerca prodotta sulle carte provenienti dall'ospedale in cui fu ricoverato il filosofo, è stata avanzata l'idea che Kierkegaard soffrisse già precedentemente di paralisi spinale progressiva[33]; tra le possibili cause le più accreditate dagli studiosi sono: la sindrome di Guillain-Barré (nella forma di paralisi acuta ascendente di Laundry) contratta dopo un'infezione[34], la malattia di Pott[35] (tubercolosi ossea vertebrale), la porfiria acuta intermittente[34] con manifestazioni fisiche e psichiatriche[36][37] o, secondo il biografo Joakim Garff, la sifilide congenita trasmessa dai genitori (tabe dorsale con "paralisi progressiva dell'insano"[38] causata da sifilide terziaria[16]). Ipotesi minoritarie propongono che soffrisse di paralisi sopranucleare progressiva, atrofia muscolare spinale di tipo IV, epilessia del lobo temporale[39], sclerosi multipla. Alcune di queste malattie possono anche avere origini familiari e genetiche, ma non si sa se la morte prematura dei fratelli (ad esempio la caduta mortale del fratello omonimo, coincidenza curiosa nella biografia dei due fratelli, potrebbe essere un sintomo di epilessia familiare) potesse essere stata da queste causata[34].

Kierkegaard fu sepolto nella tomba di famiglia al cimitero Assistens di Nørrebro, nella città di Copenaghen, accanto ai genitori e ai fratelli[33]. Sulla sua tomba, avrebbe voluto come epitaffio "Questo singolo", per riaffermare il primato dell'individuo rispetto al tutto (ma il suo desiderio non fu esaudito).

Il pensiero di Kierkegaard

> «Dio non pensa, Egli crea; Dio non esiste, Egli è eterno. L'uomo pensa ed esiste e l'esistenza separa pensiero ed essere, li distanzia l'uno dall'altro nella successione [...].»
>
> (Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*)

Kierkegaard contesta Hegel, sostenendo che l'esistenza è sempre del singolo[40], e non può essere ricondotta ad alcuna unità sistemica sovraindividuale. Rimprovera agli intellettuali la scarsa coerenza tra parola e azione, mentre ammira Cristo, Socrate e Pascal per la coerenza del loro pensiero e delle loro vite; giustifica Feuerbach "che è accusato di attaccare il cristianesimo mentre invece attacca i falsi cristiani"; critica ferocemente "la onesta ipocrisia" di Schopenhauer, "il fallimento sul cristianesimo" di Schleiermacher, le "chiacchiere" di Schelling, "l'ambiguità della filosofia" di Spinoza e "gli attacchi sottomano fatti al cristianesimo" da Lessing[41].

Ridicolizza e ironizza sulla categoria dei teologi del suo tempo azzardando anche una previsione sulla fine che faranno: "Avremo una folla di uomini che farà delle scienze naturali la sua religione. Le scienze naturali mostrano ora che tutto un complesso di concetti che si trovano nella Sacra Scrittura, riguardanti i fenomeni naturali, sono insostenibili: ergo, la Sacra Scrittura non è la parola di Dio; ergo, non è la Rivelazione. Qui la scienza teologica viene a trovarsi in imbarazzo. Perché le scienze naturali hanno forse ragione in ciò che dicono: ma la scienza teologica desidera tanto anch'essa essere scienza, ma allora anche qui perderà la partita. Se la cosa non fosse così seria, sarebbe molto comico pensare la penosa situazione della scienza teologica: però se lo merita perché è la nemesi della sua fregola di volersi spacciare per scienza"[42].

"Una cultura mondana renderà i teologi pavidi, così ch'essi non osino altro che di darsi l'apparenza di avere anche una patina di scienza ecc. - avranno paura a questo riguardo di stare a tu per tu con l'uomo nero, del tutto come accadde l'altra volta con il "sistema" [...] Ciò di cui ci sarebbe bisogno [...] coraggio personale, per osare di temere Dio più degli uomini"[43]. Secondo Kierkegaard la dimensione esistenziale dell'uomo è segnata dall'angoscia, dalla disperazione e dal fallimento o scacco esistenziale.

La disperazione nasce da un rapporto serio dell'uomo con sé stesso, mentre l'angoscia nasce da un rapporto serio dell'uomo con il mondo, e consiste nel senso di inadeguatezza che nasce dall'impossibilità dell'uomo di essere autosufficiente senza Dio. Kierkegaard pone perciò un primo elemento, quello dell'individualità, che caratterizza tutte le forme di esistenzialismo, e un secondo, quello del rapporto con Dio, che è tipico di tutte le forme religiose di esistenzialismo.

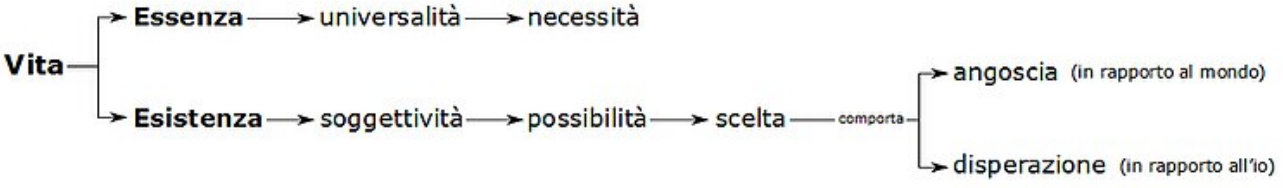
L'esistenza e il Singolo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Singolo (filosofia)***.

> «In ogni campo e per ogni oggetto sono sempre le minoranze, i pochi, i rarissimi, i Singoli quelli che sanno: la Folla è ignorante.»
>
> (Søren Kierkegaard, *Diario*)

«*Io stupido hegeliano!*» Con questa breve affermazione, tratta dalle carte del *Diario*, Kierkegaard si rimprovera l'iniziale adesione alla filosofia hegeliana. Il pensiero di Kierkegaard si porrà poi in netto contrasto con quello di Hegel.[44] Il filosofo tedesco, infatti, riconduceva ogni tipo di fenomeno, ideale e reale nell'ambito della dialettica interna e storica dello Spirito Assoluto, nella sua infinita autorealizzazione. Kierkegaard si oppose a questa concezione. Il perno della sua opposizione è il concetto di esistenza. La speculazione di Hegel non considera affatto l'esistenza, bensì l'essenza delle cose, nel particolare la loro essenza razionale.

L'esistenza è, per Hegel, un accessorio dell'essenza mentre per Kierkegaard l'esistenza (dal latino *ex-sistere*, 'stare fuori') significa stare fuori dal concetto, dall'essenza universale. L'esistenza non può essere posta in atto insieme all'essenza dal pensiero, bensì deve essere un dato indipendente dall'attività speculativa. Occuparsi delle essenze vuol dire occuparsi dell'universale, ma Kierkegaard, una volta appurato che essenza ed esistenza differiscono, sposta la sua attenzione dall'universale astratto (riguardante soltanto le entità logiche) all'individuale: il Singolo, l'individuo concreto. Kierkegaard capovolge completamente il significato che Hegel attribuiva al termine "concreto". Concreta non è più la totalità, ma l'individuo. L'astrattezza sarà attributo dell'universalità.



L'esistenza, quindi, spetta proprio all'individuo. Come già sosteneva Aristotele, essa non compete alle essenze universali (per esempio al concetto di "umanità") perché sono soltanto delle entità logiche pensate ma non esistenti. L'esistenza per Aristotele compete solo all'individuo nella sua specifica concretezza, cioè a Pietro, Paolo, ecc., sostanze prime che indicano le specie ultime. Il singolo uomo esistente si distingue dai generi (per Aristotele, "sostanze seconde") a cui appartiene perché, pur

godendo degli attributi generali della sua specie (per l'uomo, l'umanità), possiede anche aspetti particolari e irripetibili che lo caratterizzano individualmente, e che non si possono dedurre logicamente dalla sua essenza universale. Questo discorso vale tanto per l'individuo umano quanto per il singolo animale o vegetale. Tuttavia, Kierkegaard sottolinea due differenze che sussistono fra l'esistenza di un uomo e quella di qualsiasi altro essere vivente:

- In primo luogo, mentre nel mondo vegetale e animale è più importante la specie dell'individuo che esiste concretamente, nel mondo umano la situazione è inversa. Infatti, l'uomo singolo non può essere sacrificato alla specie, dato che ogni essere umano è una creatura forgiata a immagine e somiglianza di Dio.
- In secondo luogo, ciò che contraddistingue l'esistenza dell'uomo singolo rispetto agli altri esseri viventi è la possibilità di scegliere e la libertà di decidere. Il comportamento dei singoli animali è condizionato necessariamente dall'istinto. Invece i singoli uomini, nel corso della loro vita, si trovano sempre davanti a più possibilità di fronte alle quali sono totalmente liberi di decidere.

La libertà di scelta però è anche responsabilità individuale di fronte al bene e al male. E, da questo punto di vista, la possibilità genera nell'uomo il caratteristico sentimento dell'angoscia. Kierkegaard, dunque, stabilisce il primato della parte sul tutto, dell'io empirico – che era considerato da Hegel una tappa particolare, e in sé incompiuta, nel procedere dell'Assoluto – sullo Spirito, e contrappone alle tesi hegeliane la concezione dell'uomo propria del cristianesimo. Nella religione cristiana si assegna un valore infinito proprio al "piccolo io" con il proposito di renderlo beato in eterno. Kierkegaard rimprovera a Hegel di aver dimenticato di essere un uomo singolo.

Ironizza poi sul professore hegeliano che si affanna a spiegare tutta la realtà, riducendola a un sistema logico, ma non si ricorda neppure come si chiama perché ha dimenticato di esser un individuo. Il filosofo danese non comprende nemmeno il perché gli hegeliani introducano la contraddizione nel loro sistema per poi superarla in una superiore unità sintetica che racchiude tutte le parti e le armonizza. La contraddizione non è quindi reale bensì astratta; è una separazione arbitraria di ciò che è unito. Sarebbe stato sufficiente negare fin dall'inizio l'opposizione affermando che la realtà è stabile e indivisa. L'esistenza non ha nulla a che vedere con l'universale, quindi l'opposizione c'è solo sul piano astratto del pensiero, non nella realtà: il movimento di superamento delle opposizioni è perciò fittizio e non ha riscontro nella realtà – anche se per gli hegeliani l'opposizione che conduce alla sintesi è insita nella struttura della realtà.

Possibilità, angoscia e disperazione

Secondo il filosofo di Copenaghen porsi dal punto di vista dell'Assoluto è impossibile poiché l'uomo, in quanto singolo, non può uscire dalla sua soggettività. Che l'uomo reale sia un singolo non impedisce, secondo Kierkegaard, che la soggettività possa assumere un valore assoluto. Nella sua tesi di laurea *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate* (1841) egli mostra come il "saper di non sapere" permetta a una soggettività finita, negando ogni determinazione specifica, di aprirsi verso una soggettività infinita, cioè un principio indeterminato dell'esistenza, di cui (pur non conoscendolo) bisogna ammettere la possibilità. Negando la necessità si apre però l'orizzonte infinito della possibilità.

Kierkegaard al caffè, schizzo a olio di Christian Olavius, 1843

Se Hegel si era posto dal punto di vista dell'Assoluto per comprendere la necessità dell'essere, Kierkegaard rinunciando a universalità e oggettività non va oltre la sfera della possibilità. Le diverse determinazioni che può prendere la vita umana non sono altro che possibilità che l'uomo si trova di fronte e tra le quali deve scegliere. Questa totale apertura verso il possibile, la condizione di incertezza e travaglio di fronte alla scelta tra le possibilità, dà vita all'angoscia. Essa è quella "vertigine" connaturata all'uomo che deriva dalla libertà, dalla possibilità assoluta.[45]

Subentra l'angoscia quando si scopre che tutto è possibile. Ma quando tutto è possibile è come se nulla fosse possibile. C'è sempre la possibilità dell'errore, del nulla, la possibilità di agire con esiti imponderabili. L'angoscia, a differenza della paura, che si riferisce sempre a qualcosa di determinato e cessa quando cessa il pericolo, non si riferisce a nulla di preciso e accompagna costantemente l'esistenza dell'uomo. Kierkegaard vive e scrive sotto il segno di questa incertezza: di fronte a ogni alternativa, Kierkegaard si è sentito paralizzato per le infinite possibilità che gli si prospettavano. A suo giudizio, l'angoscia non è un sentimento che possa essere o non essere presente nell'uomo: l'angoscia è essenzialmente connessa all'esistenza umana, in quanto quest'ultima è divenire verso l'ignoto. L'angoscia è dunque letta come fondamento stesso della condizione umana, primigenio e ineliminabile.

La scoperta della possibilità, e quindi dell'angoscia, è stata risvegliata per la prima volta in Adamo dal divieto di Dio. Prima di ricevere da Dio il divieto di mangiare dell'albero del bene e del male, Adamo era innocente: non aveva, cioè, la coscienza delle possibilità che gli si aprivano davanti. Quando riceve da Dio il divieto, acquista la coscienza di "poter" sapere la differenza fra il bene e il male. Diventa consapevole della possibilità della libertà. E l'esperienza di questa possibilità è l'angoscia. L'angoscia è a fondamento del peccato originale: l'angoscia, il sentimento delle possibilità che gli si aprono davanti, mette Adamo nella possibilità di peccare, di infrangere il decreto divino.

Se l'angoscia subentra nel rapporto tra l'io e il mondo esterno dalla consapevolezza che tutto può essere e quindi dall'ignoranza di ciò che accadrà, la disperazione invece subentra nel rapporto dell'io con sé stesso. La disperazione è dovuta al fatto che la possibilità dell'io, che scelga o meno di volere sé stesso, ossia se decida o meno di accettarsi per ciò che è, conduce sempre a un fallimento:

- Se l'io sceglie di volere sé stesso, cioè sceglie di realizzarsi, viene messo di fronte alla sua limitatezza e all'impossibilità di compiere quanto ha deciso.
- Se l'io sceglie di non volere sé stesso e quindi di esser altro da sé, si scontra nuovamente con un'altra impossibilità.

Ne consegue in entrambi i casi il fallimento e quindi la conseguente disperazione, definita da Kierkegaard «malattia mortale» nell'omonima opera del 1849. Mortale non perché conduce alla morte, ma perché essa fa sperimentare all'uomo la sua incapacità di vivere, la sua non vita, la sua morte spirituale. La disperazione è il sentimento che accompagna la persuasione di una sconfitta inevitabile e irreparabile.

Il paradosso della fede

L'unico esito positivo che angoscia e disperazione possono avere è la fede. L'impossibilità dell'io, che porta alla disperazione, e la possibilità del nulla, che porta all'angoscia, hanno come unica soluzione l'aggrapparsi dell'uomo all'unica possibilità infinitamente positiva, cioè Dio. Così l'uomo pur rimanendo fedele al proprio compito di essere sé stesso riconosce la sua insufficienza, ma non la vive come un peso, bensì come effetto della dipendenza da Dio. Il credente viene rassicurato dal fatto che il possibile non è compito suo ma è nelle mani di Dio.

Il passaggio alla fede non è un progresso graduale, ma un salto senza mediazioni nell'irrazionale - poiché la fede esula dalle spiegazioni razionali - che l'uomo nella sua esistenza decide di compiere abbandonandosi così in un rapporto in cui è solo con Dio. Accedendo alla fede il credente decide di abbandonare ogni comprensione razionale accettando anche l'incomprensibile cioè l'"assurdo". Questo è il "paradosso della fede", la quale è vera proprio perché supera la comprensibilità umana. Quindi nemmeno la fede può assicurare certezza e riposo, poiché contraddice la razionalità sul piano dell'incomprensibile e quindi genera l'assurdità. Per la ragione, infatti, è qualcosa di paradossale e scandaloso la fede in un Uomo che è insieme Dio, in un individuo storico che è insieme metastorico.

Impensabile, razionalmente, è anche l'intimo rapporto fra Dio e l'uomo. Infatti Dio è trascendenza, «infinita differenza qualitativa»,[46] e ciò implica una distanza incolmabile fra Lui e l'uomo, distanza che sembra escludere qualsiasi familiarità. L'irruzione dell'uomo, essere finito e temporale, nell'elemento dell'eternità e dell'infinito è la fede, mentre l'irruzione dell'eternità nel tempo è l'"attimo" in cui Dio si rivela all'uomo, in cui l'infinito si manifesta al finito. Nel pensiero di Kierkegaard, che rappresenta la rivincita della religione contro la filosofia, della fede contro la ragione, sembra di riascoltare l'affermazione del teologo africano Tertulliano del II-III secolo d.C., al quale è attribuita la frase *Credo quia absurdum* est ("Credo perché è assurdo"), in realtà "Credo quia ineptum est" (*De carne Christi*, 5,4). Secondo questo paradosso, scaturito da un fideismo antintellettualistico, i dogmi della religione vanno difesi con convinzione tanto maggiore, quanto minore è la loro compatibilità con la ragione umana.

Poiché la fede è irrazionale, Kierkegaard critica la concezione hegeliana o quella propria anche della chiesa luterana moderna, che cercano di conciliare ragione e fede. Secondo Kierkegaard, la teologia scientifica pretende infatti di spiegare l'inesplicabile. Inoltre, Kierkegaard criticò la chiesa danese che insisteva sull'osservanza delle regole esteriori. A suo giudizio, la vera religione è quella fondata sul rapporto diretto e interiore fra uomo e Dio. La paradossalità della fede, la rinuncia all'uso dell'analisi razionale, qualificano la filosofia di Kierkegaard come irrazionalista, e a essa guarderanno con interesse diverse tendenze del pensiero del Novecento, come, per esempio, l'esistenzialismo.

Questo movimento filosofico si affermerà in Europa, e precisamente prima in Francia e in Germania e poi anche negli altri paesi, nel periodo compreso fra le due guerre mondiali e negli anni immediatamente successivi al secondo dopoguerra, e si fonderà sull'analisi dell'esistenza umana (appunto già affrontata da Kierkegaard). L'opposizione principale tra l'idealismo e l'esistenzialismo è che mentre il primo pone l'essenza prima dell'esistenza, il secondo pone l'esistenza per prima, e l'essenza dopo. Nascerà un vero e proprio scontro che vedrà in Italia, per esempio, vincitori due idealisti molto diversi: Giovanni Gentile e Benedetto Croce. Dunque, al termine della sua analisi, Kierkegaard è arrivato alla conclusione che le caratteristiche fondamentali dell'esistenza umana sono tre: l'angoscia, che domina il rapporto fra l'uomo e il mondo; la disperazione, che domina il rapporto dell'uomo con sé stesso, e il paradosso, che domina il rapporto dell'uomo con Dio.

Le tre modalità esistenziali

> «Non c'è nulla che spaventi di più l'uomo che prendere coscienza dell'immensità di cosa è capace di fare e diventare.»
>
> (Søren Kierkegaard)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Stadi sul cammino della vita****.*

Il padre di Kierkegaard fu un lettore di Christian Wolff[47][48], il maestro di Kant che introdusse la distinzione fra le tre metafisiche speciali, e Kierkegaard stesso restò influenzato sia da Wolff[49] sia da Kant[50], forse sino a riprendere la struttura e il contenuto tripartiti del loro pensiero filosofico per formulare le proprie "tre modalità esistenziali".

La lapide del filosofo nel cimitero centrale di Copenaghen

Secondo Kierkegaard si può esistere in tre diversi modi che si escludono fra loro. Come già nel testo del 1845 *Stadi sul cammino della vita*, le possibili tappe sono però meglio definite come «sfere di vita» chiuse, autonome e reciprocamente impermeabili, immobili polarità intellettuali ed emotive la cui dialettica non è temporale e progressiva come quella di Hegel, ma statica e spaziale, fatta di situazioni che non evolvono: si può vivere tutta l'esistenza in una sola dimensione, si può progredire, ma anche regredire. Nell'opera *Aut-Aut* del 1843, egli presenta l'alternativa fra le prime due sfere, quella estetica e quella etica. Nell'opera *Timore e tremore*, sempre del 1843, emerge la terza sfera, quella religiosa. Il filosofo non si riconoscerà nelle prime due, ma si giudicherà pure inetto alla terza per via d'una sua "teologia sperimentale" che gli si dimostrerà fallimentare.

Secondo Kierkegaard, il passaggio da una forma di vita all'altra non avviene per necessità dialettica come in Hegel. Per Hegel, dialetticamente e necessariamente, cioè in modo inevitabile, l'uomo si costituisce prima come essere etico nello Stato; poi, sempre per necessità dialettica, si costituisce come essere estetico, religioso, e infine filosofico. Invece, secondo Kierkegaard, questo passaggio avviene per libera scelta. Inoltre, per Hegel la dialettica fa sì che nel terzo momento i primi due siano conservati (anche se superati). Invece, per Kierkegaard, attività estetica, etica e religiosa si presentano al singolo come possibilità tra le quali egli deve scegliere, cosicché, scegliendo l'una, è costretto a rifiutare le altre. Fra di esse c'è un abisso e un salto. La dialettica di Kierkegaard fra le forme alternative di vita è "qualitativa" e non "quantitativa" come quella di Hegel: non ammette sintesi, cioè conciliazione e armonia fra gli opposti, ma solo passaggio brusco da un opposto all'altro, e i due opposti si escludono a vicenda senza conciliarsi. Per esempio, tra la vita religiosa e le altre forme di esistenza non c'è mediazione: non è possibile essere cristiani "fino a un certo punto". O lo si è interamente o non lo si è. La dialettica quantitativa hegeliana si può riassumere nella formula "et et", mentre la dialettica qualitativa kierkegaardiana nella formula "aut aut", che sta a indicare la scelta esclusiva di uno degli opposti.

La vita estetica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Aut-Aut (Kierkegaard) § Aut (Enten)****.*

Lo stadio estetico è quello in cui l'uomo manifesta indifferenza nei confronti dei princìpi e dei valori morali. L'esteta non crede nelle leggi etiche tradizionali. Ritiene invece fondamentali e primari i valori della bellezza e del piacere e a essi subordina tutti gli altri valori (anche e soprattutto quelli morali). L'esteta è teso solo al soddisfacimento di sempre nuovi

desideri e considera il mondo come uno spettacolo da godere. Si lascia vivere momento per momento. Si abbandona al presente fuggendo legami con il passato, rinunciando al ricordo, e con il futuro, non avendo speranza. Vive nell'istante, cioè vive per cogliere tutto ciò che vi è d'interessante nella vita, trascurando tutto ciò che è banale, ripetitivo e meschino. Il suo motto è la massima del poeta latino Orazio: *Carpe diem quam minimum credula postero* (cioè "cogli l'oggi", vivi alla giornata e credi nel domani il meno possibile).

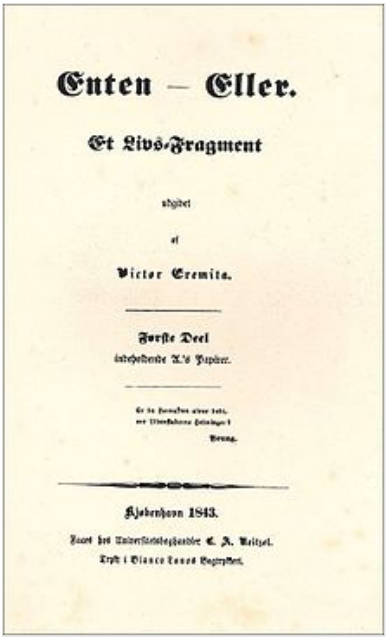
Il tipo dell'esteta è per Kierkegaard il "seduttore", rappresentato dal personaggio di Don Giovanni, il leggendario cavaliere spagnolo prototipo del libertino, immortalato nell'omonima opera di Mozart. Don Giovanni non si lega a nessuna donna particolare perché vuole poter non scegliere: il seduttore è sciolto da ogni impegno o legame e vive nell'attimo, cercando unicamente la novità del piacere. Don Giovanni seduce migliaia di donne senza riuscire ad amarne davvero nessuna. Don Giovanni è la figura che incarna la sensualità, l'erotico. Non a caso, questo personaggio è immortalato dalla musica. La musica, infatti, è la più sensuale delle arti, perché si rivolge direttamente ai sensi, senza passare attraverso il concetto, la parola.

Ma Kierkegaard esprime un giudizio negativo sull'esteta. Infatti, chi non sceglie e si dedica solo al piacere cade ben presto nella noia, cioè nell'indifferenza nei confronti di tutto, perché, non impegnandosi mai, non vuole profondamente e sentitamente nulla. Infatti, la noia è uno stato esistenziale che sorge quando una persona è affettivamente o progettualmente demotivata. Inoltre l'esteta, se si ferma, cioè se smette di ricercare il piacere e riflette lucidamente su sé stesso, è assalito dalla disperazione. Poiché ha scelto di non scegliere, poiché non ha accettato di fare delle scelte, non si è impegnato in un programma di vita, egli non è nessuno. È nulla. Ha rinunciato a costruirsi un'identità, una personalità definita. Avverte così, con disperazione, il vuoto della propria esistenza, senza senso e senza centro. La disperazione è il terrore del vuoto, del non essere altro che niente.

La vita etica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Aut-Aut (Kierkegaard) § Aut (Eller)***.

Consapevole della disperazione connessa alla vita estetica, l'uomo può decidere di cambiare tipo di esistenza, optando per la vita etica. Nello stadio etico, l'uomo vive conformemente a ideali morali e cerca di assumersi delle responsabilità. Sceglie fra il bene e il male e accetta i compiti seri della famiglia, del lavoro, dell'impegno nella società, dell'amor di patria e affronta serenamente i sacrifici necessari per restare fedele a tali compiti. Kierkegaard, nell'illustrare questo tipo di vita, ha presente il momento dell'eticità descritto da Hegel, cioè il momento in cui lo spirito oggettivo si incarna nelle istituzioni della famiglia, della società civile e dello Stato. La figura del "marito", cioè dell'uomo che ha scelto una sola donna e ha accettato i doveri del matrimonio, è per Kierkegaard l'emblema dello stadio etico, ed è contrapposta a quello del seduttore. L'uomo etico è incarnato, nell'opera *Aut-aut* dal Consigliere di Stato Guglielmo. Il consigliere Guglielmo, che ha scelto la vita etica, è un marito fedele, un professionista onesto e laborioso e un funzionario esemplare. Mentre il seduttore vive sempre nell'istante, ma perde sé stesso, il marito, che ha fatto delle scelte etiche e programma in base a esse il suo futuro, sembra edificarsi una personalità. Appare pacificato e tranquillo, non vive per l'istante bensì nella *continuità* del tempo in cui egli non fa che riaffermare, riconfermare la sua "scelta" iniziale.


Enten — Eller.

Et Livs-Fragment

udgivet

af

Victor Eremita.

Første Deel

Kjøbenhavn 1843.

O - O. o Questo, o Quello. L'opera principale di Kierkegaard, composta di cinque tomi e a cui si fa riferimento come *Aut Aut*. Scritta con lo pseudonimo Victor Eremita

Tale "ripetizione" della scelta effettuata è indice dell'abbandono dell'eccezionalità e dell'entrata dell'"universalità del dovere", in cui il dovere non è imposto bensì scelto dall'uomo etico come propria condizione. Anche la vita etica appare, però, limitata. Infatti, l'eticità è spesso caratterizzata dal convenzionalismo e dal conformismo. Nell'adesione a una legge generale, l'uomo che vive eticamente non riesce a valorizzare appieno la sua autentica individualità, rischia di perdersi nell'anonimato, di non trovare davvero in sé stesso la più intima e profonda personalità. Chi sceglie la vita etica e si assume delle responsabilità sociali: chi diventa, per esempio, giudice o militare, o uomo politico, fa solo ciò che fa la gente; fa solo ciò che

"si" fa; pensa solo ciò che "si" pensa, per dirla con l'Heidegger di *Essere e tempo*. L'uomo etico se sceglie sé stesso fino in fondo raggiunge la propria origine, Dio, di fronte alla cui infinitezza non può che provare inadeguatezza morale e senso di colpa.

Secondo Kierkegaard, il passaggio dallo stadio etico allo stadio religioso può essere preparato dal pentimento, cioè dalla presa di coscienza di questa insufficienza. L'etica pura, che ci propone degli ideali assoluti difficili da realizzare, ci dice che dobbiamo essere sempre insoddisfatti di noi stessi, che non c'è niente nella nostra vita che sia interamente buono. Ma il pentimento può paralizzare e lasciare scoraggiati. Si può superare questa paralisi spirituale con l'esperienza religiosa, cioè accettando per fede che, malgrado le nostre debolezze, Dio è comunque in grado di cancellare i nostri peccati e di redimerci. Così il pentimento ci prepara per il salto nello stadio religioso.

La vita religiosa

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Timore e tremore*** *e* ***Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo***.

> «Io sono e sono stato uno scrittore religioso, tutta la mia attività letteraria si rapporta al cristianesimo, al problema di *diventare cristiani*.»
>
> (Søren Kierkegaard, *Sulla mia attività di scrittore*)
>
> «La categoria della mia attività di scrittore è di rendere attenti alla realtà cristiana e io sono soltanto una certa specie di poeta e pensatore.»
>
> (Søren Kierkegaard, *Papirer*[51])

Kierkegaard descrive lo stadio religioso nell'opera *Timore e tremore*, che fin dal titolo preannuncia l'atteggiamento dell'uomo davanti alla divinità. L'uomo realizza veramente sé stesso come singolarità, come individuo, solo nella sfera religiosa. Innanzi tutto, quando l'uomo si pone di fronte a Dio, deve abbandonare le finzioni, i mascheramenti e le illusioni. Si mostra a Dio e a sé stesso nella sua vera individualità, nella sua autenticità di peccatore. L'esperienza religiosa prova l'esistenza di un'interiorità nascosta nell'uomo, cioè di una dimensione interiore profonda e individuale, in cui avviene il rapporto personale con Dio. Inoltre, l'uomo che si pone solo davanti a Dio ha la possibilità di affermarsi come singolo, perché Dio può prescrivergli un comandamento singolare che sfida e offende le leggi dell'etica.

Nella vita etica, per Kierkegaard, l'uomo conosce cos'è buono e giusto e cosa non lo è; nella sfera della religione invece non può più appigliarsi a questi valori. Egli è solo, completamente solo davanti a Dio. L'uomo religioso, "il cavaliere della fede" per eccellenza è incarnato da Abramo. Abramo, il padre dei credenti, primo patriarca del popolo ebraico, vive fino a quasi novant'anni nel rispetto della legge morale. Solo allora viene premiato da Dio col miracolo di ricevere un figlio, Isacco, da Sara, la moglie ormai anziana, e vede dunque appagato il desiderio tanto vivamente sentito di avere una discendenza legittima. Ma Dio, per mettere alla prova la sua fede, gli ordina di sacrificare a lui questo figlio, il suo unico figlio. Abramo non esita a intraprendere il sacrificio e decide di fare eccezione alla legge morale che prescrive di non uccidere. Se non che, all'ultimo momento, interviene l'Angelo del Signore e ferma la sua mano che sta per immolare Isacco. Abramo quindi calpesta i valori dell'etica comune del tempo, comportandosi da credente e non da buon padre perché l'unica giustificazione per il suo gesto sarebbe stata ascrivibile alla volontà divina.

Monumento a Kierkegaard (Copenaghen)

Abramo è pronto a ubbidire, non invoca contro il cielo per il comando di Dio apparentemente crudele. Dio gli ha permesso di avere quel figlio miracolosamente da sua moglie sterile, Dio può chiedergli qualsiasi cosa, anche di sopprimerlo in Suo sacrificio. Abramo ha fede anzi è *l'eroe della fede*. Proprio in questo consiste l'ubbidienza, ubbidire subito e incondizionatamente, all'ultimo momento. Abramo non

riflette, ubbidisce. Se Dio comanda, vuol dire che quel comando è giusto! Abramo non valicò con le riflessioni i limiti della fede. Le riflessioni hanno solo l'effetto di far trasgredire i limiti, dice Kierkegaard. Ma Abramo, *il Padre della Fede, rimase nella Fede lungi dai limiti, da quei confini in cui la fede svanisce nella riflessione*[52].

Fuori dall'etica compare il "rischio" perché nessuno può esser certo di non sbagliare. Isolato da tutto e tutti, l'essere umano è un'eccezione assoluta; le regole etiche non lo aiuteranno a capire. La fede consiste proprio nel "paradosso" per cui esiste un'interiorità incommensurabile con l'esteriorità. Il credente, il singolo, che per l'etica è subordinato alle leggi universali, si troverà in condizione di superiorità rispetto all'universale grazie al rapporto individuale che intrattiene con l'Assoluto. La fede è vera non oggettivamente – giacché si fonda su rapporto soggettivo con Dio –, non razionalmente: essa è vera in quanto va al di là della comprensibilità umana.

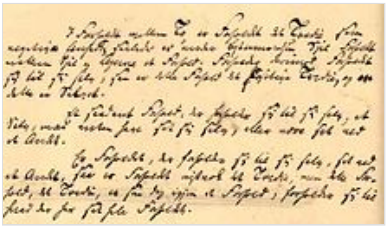
Nel momento in cui entriamo in rapporto con Dio, con il fine supremo e ultimo della nostra vita, tutto il resto, anche la conformità alle regole etiche, deve eclissarsi: nella religione ci dobbiamo abbandonare completamente a Dio e avere fede in Lui al di sopra di tutto, come fece Abramo, anche contro i dettami dell'etica. Non c'è dunque continuità fra la vita etica e quella religiosa. Tra esse, anzi, c'è un abisso ancora più profondo che tra l'estetica e l'etica. La vita religiosa è esistenza vissuta al di fuori e al di sopra dell'etica, in conformità con la fede. Kierkegaard distingue il gesto di Abramo (l'eroe religioso) da quello di Agamennone (l'eroe tragico). Agamennone è il comandante supremo dei Greci nella guerra contro Troia, che accetta il sacrificio della figlia per placare la dea Artemide (Diana per i Romani).

La vicenda di Agamennone è la seguente: la flotta greca deve trasportare gli Achei a Troia per punire la città del rapimento di Elena (moglie di Menelao, fratello di Agamennone), effettuato da Paride (figlio di Priamo, re di Troia). Ma la flotta rinvia la partenza di giorno in giorno per la mancanza di venti favorevoli. L'indovino Calcante attribuisce questo fatto alla collera di Artemide, dovuta a un'offesa che Agamennone ha fatto alla dea. Calcante rivela che Artemide si placherà solo se Agamennone le sacrificherà la figlia Ifigenia. E così, per permettere la partenza degli Achei, Ifigenia viene immolata sull'altare della dea. Secondo Kierkegaard, quella di Agamennone non è, come quella di Abramo, una scelta religiosa, perché rimane entro i confini della morale. Infatti, come capo degli Achei, Agamennone ha il dovere morale di salvare il suo popolo: nella sua scelta fra la responsabilità di capo e quella di padre, si scontrano due princìpi morali, ed egli ubbidisce a quello che è superiore all'altro. Abramo, al contrario, è andato oltre i confini dell'etica, del bene e del male. La sua è stata una scelta esclusivamente di fede. Comunque, secondo Kierkegaard, nella fase religiosa ci lasciamo dietro l'etica, ma senza abolirla. Infatti Kierkegaard precisa che l'etica viene ben presto ripristinata dal comando singolare di Dio. Egli, infatti, ci fa compiere, per obbedienza di fede, gli stessi atti che ci sono imposti, sul piano subordinato dell'etica, dalla nostra ragione. Ma, nella sfera religiosa, il caso del comando eccezionale, scandaloso, è sempre possibile.

L'angoscia e la disperazione

> «L'angoscia è la vertigine della libertà.»
>
> (Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*)

Kierkegaard si è dapprima fermato a delineare gli stadi fondamentali della vita, presentandoli come alternative che si escludono a vicenda. Successivamente è stato condotto ad approfondire il tema centrale della sua filosofia, cioè l'esistenza come possibilità. Questo argomento è svolto nelle opere *Il concetto dell'angoscia* (1844) e *La malattia mortale* (1849). La vita dell'uomo è fondata sulla scelta, sulla decisione tra possibilità diverse. Le possibilità caratterizzano l'esistenza della persona umana. La vita dell'animale è determinata dalle caratteristiche della specie a cui appartiene, corre sui binari della necessità, non si ciba di ciò che vuole ma di ciò che trova. Invece, la vita dell'uomo non è già prefissata, non è guidata dall'istinto, ma è segnata dalla possibilità di scegliere, cioè nel *libero arbitrio*. Nell'esistenza umana nulla è necessario: tutto è possibile, a differenza di quanto sostiene Hegel.



Manoscritto autografo de *La malattia mortale*

Kierkegaard ha però messo in luce gli aspetti negativi e distruttivi della possibilità. Scegliere una possibilità non significa garantirsi il successo per ciò che essa prospetta. Infatti una possibilità nel suo svilupparsi può sempre venir meno o non realizzarsi. E neppure la sua realizzazione è sicura e definitiva, perché nuove possibilità avverse possono sopraggiungere. Inoltre l'uomo vive immerso in un mare di possibilità minacciose: non c'è vita che si sottragga alla possibilità della morte; né

stato di benessere che sia sicuro da ogni rischio; non c'è virtù o buona volontà che non sia soggetta alla possibilità del peccato. L'infinità e l'indeterminatezza delle possibilità future, in cui ogni possibilità favorevole è annientata dall'infinito numero delle possibilità sfavorevoli, fanno sentire all'uomo la sua impotenza. La possibilità distrugge ogni aspettativa e ogni capacità umana. Si rivela così l'angoscia, cioè il sentimento della possibilità. L'angoscia è il sentimento che si palesa dall'incertezza e dall'instabilità del futuro.

Verità significa agire, non conoscere

> «Ciò che veramente mi manca è di capire chiaramente me stesso, *quello che devo fare*, non quello che devo conoscere. [...] Trovare una verità che è verità per me, trovare l'idea per la quale devo vivere e morire [...] A cosa mi servirebbe dimostrare l'importanza del cristianesimo, poter chiarire molti singoli fenomeni, se esso non avesse per me un significato più profondo? [...] Che cosa è la verità se non vivere per un'idea?[53]»
>
> (Søren Kierkegaard)

Kierkegaard critica qui la fede cristiana ridotta solo a una forma (imperfetta) del sapere e del conoscere, giudicando il contenuto della Rivelazione cristiana che è così riconducibile a concetti nebulosi. Riformula quindi i rapporti fra fede e ragione, fra ragione e rivelazione, fra scienza e fede, tra pensiero ed esistenza, constatando la situazione culturale del suo tempo pregna di astrattezza insensibile alle sfumature cangianti della vita. Il filosofo cristiano contrappone quindi la ricerca della verità soggettiva ed *edificante* alla insufficienza del pensiero oggettivo caro a Hegel e alla destra hegeliana. Ritiene Hegel e i suoi seguaci falsi testimoni della verità. La verità non appartiene a coloro che più sanno e più conoscono bensì a coloro che *scelgono di agire*, anche se tale impegno e tale scelta comporta rinunce e sacrifici. Quindi una fede da *vivere* piuttosto che una *ideale* senza *opere*[54].

Il cristiano e il mondo

> «Per un vero cristiano è impossibile "diventare" qualcosa di grande nel mondo.[55]»
>
> (Søren Kierkegaard)

Kierkegaard accurato studioso delle Sacre Scritture dichiara che "l'amicizia del mondo" quindi il proporsi di "divenire" grandi, riconosciuti, importanti "nel mondo" è in netto contrasto con l'essere vero cristiano. Anche in questo caso si pone un vero e proprio "aut-aut", "una scelta" fra una cosa o l'altra: adoperarsi per divenire una cosa o impegnarsi in qualcosa del tutto diversa. Infatti scrive: "Altro è "essere" principe, conte, milionario ecc. e altro è "diventare" qualcosa di grande. La prima cosa si può conciliare con l'essere cristiano. Ma quando non si è qualcosa di grande per nascita, ma si è cristiani, è impossibile diventare qualcosa di grande nel mondo. Per "diventarlo" bisogna immergersi nel mondo – cosa che, per il fatto di essere cristiani, non è lecito"[56].

Per comprendere compiutamente il pensiero di Kierkegaard sul cosiddetto *mondo*, basti pensare al giudizio che il filosofo esprime sulla stessa Chiesa luterana. Secondo Kierkegaard, infatti, la Chiesa luterana, che non operava nel cristianesimo, era da considerarsi "chiesa trionfante" (amica del "mondo" e "nel mondo") in netto contrasto con quello che invece avrebbe dovuto essere la chiesa del vero cristianesimo, ovvero "chiesa militante" ("contro il mondo"). A suo avviso infatti chi segue davvero Cristo a volte deve operare scelte impopolari e non comode, perché "Cristo è la via; lo ha detto egli stesso (Gio. 14, 6 (http://www.laparola.net/wiki.php?riferimento=Gv14&formato_rif=vp)), non può perciò non essere vero. E questa via è stretta: lo ha detto egli stesso. E anche se egli non l'avesse detto, sarebbe stato vero egualmente. Si ha qui un esempio di quello che comporta il «predicare» nel senso più alto. Perché anche se Cristo non avesse mai detto: «Angusta è la porta e stretta è la via che conduce alla vita» (Mt. 7, 14 (http://www.laparola.net/wiki.php?riferimento=Mt7&formato_rif=vp)), tu guarda a lui e vedrai subito che la «via è stretta»"[57].

Comunicazione indiretta e diretta

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Comunicazione filosofica (Kierkegaard)***.

> «La categoria della mia attività di scrittore è di rendere attenti alla realtà cristiana e io sono soltanto una certa specie di poeta e pensatore.»
>
> (Søren Kierkegaard)

Secondo Cornelio Fabro, la "selva" degli scritti di Kierkegaard può essere classificata in tre grandi sezioni:

1. Le opere in cui usa pseudonimi (comunicazione indiretta)
2. Le opere in cui si identifica con il proprio nome (comunicazione diretta) ovvero i *Discorsi edificanti*
3. Lo sterminato numero di Carte (*Papirer*) tra cui troviamo anche il *Diario*.

Nell'indice della raccolta di *Opere*, edita da Sansoni nel 1972, lo studioso riporta questa classificazione:

- Comunicazione indiretta - a firma di pseudonimi
  - Parte Prima. Ciclo estetico-etico (Victor Eremita e Johannes de Silentio)
    - 1) *Aut-Aut* (dalle carte di A)
    - 2) *Timore e tremore*
  - Parte Seconda. L'intermezzo filosofico (Vigilius Haufniensis e il dittico di Johannes Climacus)
    - 1) *Il concetto dell'angoscia*
    - 2) *Briciole di filosofia*
    - 3) *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*
  - Parte terza. Il dittico del cristianesimo (Anti-Climacus)
    - 1) *La malattia mortale*
    - 2) *Esercizio del cristianesimo*
- Comunicazione diretta - a firma di Søren Kierkegaard
  - Parte quarta. La comunicazione diretta degli scritti edificanti
    - 1) *Vangelo delle sofferenze*
    - 2) *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*
    - 3) *L'immutabilità di Dio*

Le opere pseudonime più importanti appartenenti alla cosiddetta "comunicazione indiretta" sono: *Enten-Eller* di Victor Eremita (1843); *Timore e tremore* di Johannes de Silentio (1843); *La ripresa* (tradotta anche come *La ripetizione*) di Costantin Costantius (1843); *Il concetto dell'angoscia* di Vigilius Haufniensis (1844); *Prefazioni* di Nicolaus Notabene (1844); *Le briciole di filosofia* di Johannes Climacus (1844); *Stadi sul cammino della vita* di Hilarius Bogbinder, Willia Afham, l'Assessore, Frater Taciturnus (1845); *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia* di Johannes Climacus (1846); *La malattia mortale* di Anti-Climacus (1848); *Esercizio di cristianesimo* di Anti-Climacus (1850). Esse sono intese come opere di testimoni e di martiri, poiché il cristianesimo non ha bisogno di "professori", ma di "confessori".

La comunicazione della verità che salva non è essenzialmente comunicazione di sapere, ma comunicazione di poter agire, incitamento, stimolo affinché ci si muova all'appropriazione della verità per proprio conto, da singolo[58]. Le opere firmate e pubblicate con il proprio nome sono le diverse raccolte di *Discorsi edificanti.* Le copiose *Carte* rappresentano invece la terza sezione degli innumerevoli scritti kierkegaardiani, con il *Diario* come loro prima selezione.

Kierkegaard stesso spiega la ragione dei suoi scritti pseudonimi della cosiddetta *comunicazione indiretta*: "La mia pseudonimia o polinomia non ha una ragione casuale nella mia persona [...], ma una ragione essenziale nella stessa produzione, la quale a motivo dello stile della battuta, della varietà psicologica delle differenze individuali, esigeva dal punto di vista poetico la spregiudicatezza nel bene e nel male, nella contrizione e nella dissipazione, nella disperazione e nell'arroganza, nella sofferenza e nella esultanza ecc.: indifferenza che non è limitata idealmente se non dalla coerenza psicologica, che nessuna persona in carne ed ossa potrebbe o vorrebbe permettersi nella limitazione morale della realtà.

Pertanto ciò che è scritto è mio ma soltanto in quanto io metto in bocca della personalità poetica reale dell'autore la sua concezione della vita, quale si può ascoltare nelle battute di risposta, perché il mio rapporto all'opera è ancora più esteriore di quello di un poeta che crea dei personaggi eppure è lui stesso l'autore nella prefazione. Io sono infatti impersonalmente o

personalmente in terza persona un suggeritore che ha prodotto poeticamente degli autori, le cui *Prefazioni* sono ancora una loro produzione, come lo sono anche i loro nomi. Perciò non c'è nei libri pseudonimi neppure una sola parola sul mio conto: io non ho di loro nessuna opinione se non come terza persona [...]"[59].

Cornelio Fabro, nella sua *Introduzione a Kierkegaard*, commenta e chiarisce: "La ragione degli pseudonimi è nel fatto che essi intendono esporre situazioni ideali, che il vero Autore Søren Kierkegaard non poteva assumere per suo conto e pensò quindi di appioppare a personaggi fittizi che la sua scaltra fantasia creava a getto continuo"[60].

La confessione, o la cosiddetta *comunicazione diretta* in cui l'Autore si identifica con il suo proprio nome, copre invece con i *Discorsi edificanti* quasi la metà della produzione pubblicata dal filosofo danese[61]. Kierkegaard stesso spiega nei *Papirer* qual è lo scopo di questi scritti: "La categoria della mia attività di scrittore è di *rendere attenti alla realtà cristiana* e io sono soltanto una certa specie di poeta e pensatore"[62]. A questo filone appartengono importanti scritti quali *Il Vangelo delle sofferenze*, *Per l'esame di noi stessi* e *L'Immutabilità di Dio*.

Studi sugli scritti di Kierkegaard

Sulla singolarità degli scritti di Kierkegaard, Cornelio Fabro, uno tra i maggiori studiosi italiani di opere kierkegaardiane, afferma: "Chiunque si risolve ad avvicinare direttamente i testi originali della produzione kierkegaardiana avverte subito che si tratta di una attività letteraria di un tipo singolare che non trova riscontro in nessuna letteratura. Si tratta di un giro di pensiero che elude gli schemi di qualsiasi scuola filosofica e teologica [...] qui non si tratta né di un semplice giro di pensiero che si svolge come un Tutto (Spinoza, Hegel), né di un'intuizione che si dilata da se stessa in sistema (Fichte, Schelling) e neppure di una vita che si fa riflessione di pensiero (Pascal) o di un pensiero che scandaglia gli abissi della vita (Agostino)"[63].

Ad avviso dello studioso, il problema per quanto arduo e complesso, "rimarrebbe un compito accessibile all'acribia critica di uno studio perseverante ed oggettivo. C'è, certamente, anche in Kierkegaard, la complessità dell'opera del genio che molte interpretazioni - anche fra le più note e correnti, specialmente fra noi e in genere dovunque non si accede direttamente al testo originale - non hanno ancora potuto o voluto decifrare". In tutti i casi, ci sono due principali difficoltà nel decifrare il suo pensiero: la lingua (che è fra le più complesse e disarmanti, anche per gli stessi lettori danesi), a causa "degli incisi, delle innovazioni stilistiche e sintattiche, delle allusioni sacre e profane" di cui il testo è pieno; la seconda - più interiore - difficoltà è la molteplicità di piani e orizzonti in cui si presenta la sua produzione scritta, composta da testi pseudonimi, scritti edificanti, e dalla sterminata selva delle «Carte» di cui solo nel 1970 fu ultimata la pubblicazione.

Dentro ciascuna di queste immense produzioni la difficoltà aumenta se si pensa ai vari pseudonimi usati: Johannes Climacus, Anti-Climacus, Victor Eremita, Virgilius Haufniensis, Nicolaus Notabene, Costantin Constantius, Frater Taciturnus, Hilarius Bogbinder (cioè "il rilegatore"), ecc. "Ma quasi non bastasse tutto questo, bisogna riconoscere che dentro ciascuna di queste immense produzioni le difficoltà crescono quando si passa da pseudonimo a pseudonimo e perfino nel passaggio delle parti di una stessa opera: per esempio, fra le «Carte» A e B di *Aut-Aut*, fra le diverse sezioni degli *Stadi* o i complessi capitoli del *Concetto dell'angoscia*. [...] Gli stessi *Discorsi edificanti* che si propongono di offrire la «comunicazione diretta» si sprofondano d'improvviso nei recessi più inaccessibili dello spirito in una tensione di allucinante dialettica e contemplazione del sacro che consola e punge a un tempo"[64].

Kierkegaard Renaissance

> «Alla mia morte [...] i docenti mi convertiranno in un articolo di lucro; mi faranno oggetto del "docere", forse con l'aggiunta: p. es. la sua particolarità è "che non si può docere".»
>
> (Søren Kierkegaard)

Per *Kierkegaard Renaissance* si intende la rinascita degli studi kierkegaardiani. Ignorato e a volte contestato nella Danimarca luterana, scomodo e con attenzione relativa solo nei paesi scandinavi, all'inizio del XX secolo e dopo la prima guerra mondiale in un'Europa in cui nascevano le dittature che portarono alle crudeltà irrazionali della seconda guerra mondiale, ecco il pensiero di Kierkegaard rinascere sullo sfondo d'uno scenario completamente diverso da quello in cui è nata la filosofia razionalistico-dialettica dell'idealismo. Il momento della fortuna di Kierkegaard giunge infatti dopo il 1918, in una

fase in cui l'Europa sembra non proporre altro che distruzione e irrazionalismo. Questo infatti è il tempo in cui Kierkegaard riceve da parte di studiosi e filosofi un'attenzione particolare, secondo alcuni viziata dalla volontà di catalogare e associare il filosofo cristiano a uno schema "riconoscibile".

Cornelio Fabro, infatti, critica la cosiddetta *Kierkegaard Renassance* e rileva: "Estraneo al suo tempo, Kierkegaard rimane ancora più estraneo al nostro che pullula di lassismo morale e religioso e di mediocrità speculativa, mentre si compiace di facili etichette cambiando ideologia a ogni stagione: tutto il chiasso che si è fatto attorno a lui, specialmente in quest'ultimo cinquantennio da quando la Kierkegaard-Renaissance tedesca con Barth, Jaspers e Heidegger l'ha buttato sul mercato mondiale delle idee piegandolo allo storicismo moderno, non ha fatto che offuscare quell'Idea per la quale egli ha lottato e si è sacrificato: l'onestà ("Redelinghed") della ricerca, l'aspirazione all'assoluto ("det Ubetingede") come compito e scopo unico dell'esistenza dell'uomo, l'accettazione dell'Uomo-Dio come modello ("Forbillede") unico del cristiano.

Su questo ideale purissimo non sono passati soltanto i carri armati del neokantismo, del positivismo e dell'idealismo i quali hanno tagliato alla radice la libertà che autentica la dignità della persona, ma ora scorazzano (sic!) dovunque il marxismo, la fenomenologia, lo strutturalismo e perfino - a scorno e sacrilegio - il cosiddetto esistenzialismo ateo che hanno fatto la terra bruciata dello spirito suonando i tamburi - come nel *Riccardo III* di Shakespeare - della scienza, della sociologia, della psicoanalisi, delle filosofie analitiche [...] ossia di tutte quelle bagattelle che Kierkegaard aveva già diffidate come foriere di confusione e di tenebre nel mondo dello spirito"[65]. Kierkegaard stesso aveva lucidamente previsto la "mercificazione" e la "distorsione" del proprio pensiero dopo la morte. Nel suo *Diario* infatti scriveva: «Alla mia morte ci sarà parecchio da fare per i docenti. Le infami canaglie! Eppure ciò non servirà a nulla, anche se sarò stampato e ristampato, letto e riletto. I docenti mi convertiranno in un articolo di lucro; mi faranno oggetto del "docere", forse con l'aggiunta: p. es. la sua proprietà è che non si può "docere"»[66].

Kierkegaard padre dell'esistenzialismo?

Che Kierkegaard possa essere considerato il fondatore dell'esistenzialismo è stato contestato da alcuni autori, che hanno innanzitutto osservato come lo stesso filosofo danese non abbia mai usato il termine "esistenzialismo" per definire la sua filosofia. In secondo luogo essi ritengono che l'autentico esistenzialismo sia una corrente filosofica del XX secolo che secondo la visione di Sartre si basa sull'idea che «l'esistenza precede l'essenza; l'uomo, in quanto singolo, in quanto individuo (esistenza) crea e inventa le idee e i valori universali, come il bene, Dio, l'umanità e così via (essenza); queste idee e valori non hanno pertanto un fondamento indipendente dal singolo individuo, ma sono relativi e soggettivi» per cui «non esiste un ordine razionale dell'universo, che è privo di significato e assurdo. Gli Esistenzialisti sottolineano, infine, gli aspetti negativi dell'esistenza umana, la sua nullità essenziale, che si manifesta nel dolore e soprattutto nella morte.»

Temi, questi ultimi, che sono presenti nella filosofia di Kierkegaard ma a cui egli attribuisce valori religiosi cristiani tali per cui, al contrario degli esistenzialisti del XX secolo, per lo più indifferenti alla religione, egli ritiene l'individuo sempre «responsabile delle sue libere scelte fondamentalmente davanti a Dio, mentre per l'esistenzialista ateo o agnostico l'individuo si rapporta e risponde solo a se stesso.»[67]

Per il filosofo Paul Ricœur voler considerare Kierkegaard il "padre dell'esistenzialismo" significa voler nascondere la vera originale natura della sua filosofia, rispetto ad esempio a quella sartriana, come risulta evidente dalla «lettura del 'Concetto dell'angoscia' e della 'Malattia mortale'; [dove] abbiamo trovato un pensatore che traspone una esperienza viva in una dialettica affilata, che immagina astrattamente degli stadi dell'esistenza, più costruiti che vissuti, e li elabora per mezzo di una dialettica spezzata: finito-infinito, possibile-attuale, incosciente-cosciente»[68].

Opere

Scritti editi in vita

- S. Kjerkegaard [sic], *Af en endnu Levendes Papirer*, 1838
  - *Dalle carte di uno ancora in vita*, a cura di Dario Borso, Brescia: Morcelliana, 1999 ISBN 88-372-1752-8
- S. A. Kierkegaard, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensym til Socrates*, 1841
  - *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, a cura di D. Borso, Milano: Guerini e Associati, 1991 ISBN 88-7802-074-5; Milano: Rizzoli, 1995 ISBN 88-17-17020-8

- *Per il concetto di ironia* [parziale], a cura di Alessandro Cortese, Genova: Marietti, 2004 ISBN 88-211-6336-9

- Victor Eremita, *Enten-Eller* [2 parti in 5 tomi], 1843
  - *Enten Eller. Un frammento di vita*, 5 voll. [ed. integrale], a cura di A. Cortese, Milano: Adelphi, 1976-89
    - vol. 1 (n. ed. 2000): *Avvertenza* [Victor Eremita], *Diapsalmata*, *Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale-erotico* ISBN 978-88-459-0193-5
    - vol. 2 (n. ed. 1990): *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, *Silhouettes*, *Il più infelice*, *Il primo amore* [commedia in un atto di Scribe tradotta in danese da J. L. Heiberg] ISBN 88-459-0329-X
    - vol. 3 (n. ed. 1997): *La rotazione delle colture*, *Il diario del seduttore* ISBN 88-459-0364-8
    - vol. 4 (n. ed. 2001): *Validità estetica del matrimonio* ISBN 88-459-0465-2
    - vol. 5 (1989): *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, *Ultimatum* ISBN 978-88-459-0664-0
  - Edizioni parziali:
    - *L'erotico nella musica*, trad. Gualtiero Petrucci, Genova: Formaggini, 1913; Livorno-Foggia: Bastogi, 1974 ISBN 88-8185-147-4
    - *Don Giovanni. La musica di Mozart e l'eros*, trad. Kristen Montanari Guldbrandsen e Remo Cantoni, Milano: Denti, 1944: Milano: Mondadori, 1976 ISBN 978-88-04-20346-9
    - *Don Giovanni*, a cura di Gianni Garrera, introduzione di Anna Giannatiempo, Milano: Rizzoli, 2006 ISBN 978-88-17-01222-5
    - *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno: un esperimento di ricerca frammentaria*, trad. Laura Liva, introduzione di Isabella Adinolfi, Genova: Il melangolo, 2012 ISBN 978-88-7018-839-4
    - *L'arte di sconfiggere la noia*, a cura di Laura Liva, Genova: Il melangolo, 2015 ISBN 978-88-7018-979-7
    - *Il diario del seduttore*, trad. Luigi Redaelli, Torino: Bocca, 1910; con introduzione di Angelo G. Sabatini, Roma: Newton Compton, 2012 ISBN 978-88-541-3447-8
    - *Diario del seduttore*, trad. Attilio Veraldi, Milano: Rizzoli, 1955 ISBN 88-17-15109-2 ISBN 978-88-17-00614-9; Milano: Opportunity Book, 1996 ISBN 88-8111-169-1; con un saggio di Gianni Garrera, Milano: Rizzoli, 2005 ISBN 978-88-17-00614-9; con il titolo *Memorie di un seduttore* e un saggio di Gabriella Caramore, 2009 ISBN 978-88-17-03159-2; con un saggio di R. Cantoni, Milano: SE, 2013 ISBN 978-88-6723-019-8
    - *Diario di un seduttore*, a cura di Alessandro Quattrone, Bussolengo: Demetra, 1995 ISBN 88-7122-800-6
    - *Diario del seduttore*, trad. Christian Kolbe, Marina di Massa: Clandestine, 2007 ISBN 978-88-89383-94-0
    - *Diario del seduttore*, Firenze: Giunti, 2008 ISBN 978-88-440-3477-1
    - *Il diario del Seduttore*, trad. a cura di Ingrid Basso, Milano: Feltrinelli 2019
    - *Il valore estetico del matrimonio*, trad. Gualtiero Petrucci, Napoli: Perrella, 1912
    - *Il matrimonio* [parziale da *Enten Eller* - Tomo IV - II parte], trad. Gaia Vittoria, Milano: Modern Publishing, 2009 ISBN 978-88-493-0545-6
    - *Aut-aut* [parziale di *L'equilibrio fra l'aspetto estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*], trad. K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Milano: Denti, 1944; Milano: Mondadori, 1956 ISBN 978-88-04-47787-7
- Constantin Constantius, *Gjentagelsen*, 1843
  - *La ripetizione*, trad. Enrichetta Valenziani, Milano: Bocca, 1945
  - *La ripresa*, trad. Angela Zucconi, Milano: Comunità, 1954; Milano: SE, 2103 ISBN 978-88-6723-030-3
  - *La ripetizione*, a cura di D. Borso, Milano: Guerini e Associati, 1991 ISBN 88-7802-268-3; Milano: Rizzoli, 1996 ISBN 9788858654743
- Johannes de Silentio, *Frygt og Baeven*, 1843
  - *Timore e tremore*, trad. Franco Fortini e K. M. Guldbrandsen, prefazione di Jean Wahl, Milano: Comunità, 1948; con prefazione di Filippo Gentili, Milano: Mondadori, 1991 ISBN 88-04-35437-2; con introduzione di Furio Jesi, 2003 ISBN 978-88-04-46960-5
  - *Timore e tremore*, a cura di Cornelio Fabro, Milano: Rizzoli, 1972 ISBN 978-88-17-16562-4
  - *Timore e tremore*, introduzione di R. Cantoni, Roma: Newton Compton, 1976

- *Timore e tremore*, a cura di Bruno Segre, Santarcangelo di Romagna: RL, 2011 ISBN 978-88-18-02765-5
- Johannes Climacus, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, 1844
  - *Briciole di filosofia* e *Postilla non scientifica*, trad. C. Fabro, 2 voll., Bologna: Zanichelli, 1962
  - *Briciole filosofiche*, a cura di Salvatore Spera, Brescia: Quiriniana, 1987 ISBN 978-88-399-0669-4
  - *Briciole filosofiche, ovvero Un poco di filosofia*, a cura di Umberto Regina, Brescia: Morcelliana, 2012 ISBN 978-88-372-2568-1
- Vigilius Haufniensis, *Begrebet Angest*, 1844
  - *Il concetto dell'angoscia*, trad. Michele Federico Sciacca, Milano: Bocca, 1940
  - *Il concetto dell'angoscia*, trad. Meta Corssen, Firenze: Sansoni, 1942
  - *Il concetto dell'angoscia*, trad. ridotta Enzo Paci, Torino: Paravia, 1953
  - *Il concetto dell'angoscia* e *La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Firenze: Sansoni, 1953
  - *Il concetto di angoscia*, a cura di B. Segre, Milano: Opportunity, 1994 ISBN 88-8111-130-6
  - *Il concetto di angoscia*, a cura di C. Fabro, Milano: SE, 2007 ISBN 978-88-7710-717-6
- Nicolaus Notabene, *Forord*, 1844
  - *Prefazioni. Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell'ora e della circostanza*, a cura di D. Borso, Milano: Guerini e Associati, 1990 ISBN 88-7802-150-4; Milano: Rizzoli, 1995 ISBN 88-17-17075-5
- S. Kierkegaard, *To opbyggelige Taler*, 1843
  - *Due discorsi edificanti*:
    - 1. *L'aspettativa della fede*
    - 2. *Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto*
- S. Kierkegaard, *Tre opbyggelige Taler*, 1843
  - *Tre discorsi edificanti*:
    - 1. *L'amore coprirà una moltitudine di peccati*
    - 2. *L'amore coprirà una moltitudine di peccati*
    - 3. *Il rafforzamento dell'uomo interiore*
- S. Kierkegaard, *Fire opbyggelige Taler*, 1843
  - *Quattro discorsi edificanti*:
    - 1. *Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del signore*
    - 2. *Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto*
    - 3. *Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto*
    - 4. *Acquisire la propria anima nella pazienza*
      - *Discorsi edificanti 1843* [nove discorsi], a cura di D. Borso, Casale Monferrato: Piemme, 1998 ISBN 88-384-3179-5
      - *Due discorsi edificanti del maggio 1843* [L'attesa della fede, Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto], a cura di A. Cortese, Genova: Marietti, 2000 ISBN 88-211-6308-3
      - *Due discorsi edificanti 1843: I. La prospettiva della fede*, a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2013, ISBN 978-88-372-2729-6
- S. Kierkegaard, *To opbyggelige Taler*, 1844
  - *Due discorsi edificanti*:
    - 1. *Preservare la propria anima nella pazienza*
    - 2. *Pazienza in prospettiva*
      - *Due discorsi edificanti 1844*, a cura di Giulia Longo, con prefazioni di Joakim Garff, Il melangolo, Genova 2022 ISBN 978-88-698-3308-3
- S. Kierkegaard, *Tre opbyggelige Taler*, 1844
  - *Tre discorsi edificanti*:

    - 1. *Pensate al vostro Creatore nei giorni della gioventù*
    - 2. *L'attesa della salvezza eterna*
    - 3. *Egli deve crescere, io devo decrescere*
- S. Kierkegaard, *Fire opbyggelige Taler*, 1844
    - *Quattro discorsi edificanti*:
        - 1. *Avere bisogno di Dio è la perfezione più alta dell'essere umano*
        - 2. *Il pungolo nella carne*
        - 3. *Contro la codardia*
        - 4. *Chi prega combatte bene nella preghiera e vince, e in ciò chi vince è il Signore*
- S. Kierkegaard, *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, 1845
    - *Tre discorsi in occasioni immaginarie*:
        - 1. *In occasione di una confessione*
        - 2. *In occasione di un matrimonio*
        - 3. *Davanti a una tomba*
            - *Accanto a una tomba* [solo il terzo], a cura di Roberto Garaventa, Genova: Il melangolo, 1999 ISBN 88-7018-376-9
- Hilarius Bogbinder, *Stadier paa Livets vei*, 1845
    - *Stadi sul cammino della vita*, a cura di Ludovica Koch, trad. Anna Maria Segala e Anna Grazia Calabrese [ed. integrale], Milano: Rizzoli, 1993 ISBN 88-17-18716-X ISBN 88-17-17338-X:
    - 1. Hilarius Bogbinder, *Lectori Benevolo*
    - 2. William Afham, *In vino veritas*
    - 3. l'Assessore, *Considerazioni varie sul matrimonio*
    - 4. Frater Taciturnus, *Colpevole? Non colpevole?*
        - trad. parziali:
            - *In vino veritas*, trad. Knud Ferlov, Lanciano: Barabba, 1910; con introduzione di Antonio Pieretti, 2003 ISBN 88-88340-61-0; ristampa anastatica dell'ed. Barabba, 2008 ISBN 978-88-6344-008-9
            - *In vino veritas. Un ricordo riferito da William Afham*, trad. Domenico Pertusati, introduzione di Nicola Abbagnano, Rapallo: Ipotesi, 1982
            - *In vino veritas*, trad. Icilio Vecchiotti, Bari: Laterza, 1983 ISBN 978-88-420-6438-1
            - *In vino veritas*, a cura di D. Borso e Simonella Davini, Milano: Tranchida, 1996 ISBN 88-8003-106-6 ISBN 88-8003-282-8
            - *In vino veritas*, a cura di Laura Liva, con un saggio di Marco Vozza, Torino: Ananke, 2010 ISBN 978-88-7325-343-3
            - *Sul matrimonio in risposta alle obiezioni di un marito*, Milano: Rizzoli, 2006 ISBN 88-17-00973-3
- Johannes Climacus, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846
    - *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*, trad. C. Fabro, Milano: Piemme, 1995
- S. Kierkegaard, *En literair Anmeldelse*, 1846
    - *Una recensione letteraria*, trad. D. Borso, Milano: Guerini e Associati, 1995 ISBN 88-7802-567-4; con il titolo *La nostra epoca*, Brescia: Morcelliana, 2013 ISBN 978-88-372-2739-5
    - *Due epoche* [parziale del cap. 3], a cura di D. Borso, Viterbo: Stampa alternativa, 1994 ISBN 88-7226-195-3
- S. Kierkegaard, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, 1847
    - *Discorsi edificanti in vario spirito*:
        - *Un discorso di occasione di S. K. dedicato al Singolo*
        - *In occasione di una confessione*
        - *Tema: «La purità del cuore è volere una cosa sola» in tre discorsi*
        - *Ciò che abbiamo da imparare dai gigli del campo e dagli uccelli dell'aria*
        - *Il vangelo delle sofferenze* [sette discorsi]

        - *Il vangelo delle sofferenze* [parziale], a cura di C. Fabro, Fossano: Esperienze, 1971
- S. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, 1847
    - *Atti dell'amore*, trad. C. Fabro, Milano: Rusconi, Milano 1983; aggiornamento di Giuseppe Girgenti, Milano: Bompiani 2007 ISBN 978-88-452-9254-5
    - *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, a cura di U. Regina, Brescia: Morcelliana, 2009 ISBN 978-88-372-2318-2
- S. Kierkegaard, *Christelige Taler*, 1848
    - *Discorsi cristiani*:
        - 1. *Le inquietudini dei pagani* [sette discorsi]
        - 2. *Sentimenti nella lotta delle sofferenze* [sette discorsi]
        - 3. *Pensieri che colpiscono alle spalle per edificare* [sette discorsi]
        - 4. *Discorsi per la comunione del venerdì* [sette discorsi]
    - trad. parziali:
        - *Discorsi cristiani*, trad. parziale [mancano i sette discorsi della quarta parte] di Dino T. Donadoni, Roma: Borla, 1963 ISBN 978-88-263-0024-5
        - *Puoi soffrire con gioia*, trad. parziale Luigi Rosadoni, Torino: Gribaudi, 1972
        - *Peccato, perdono, misericordia*, trad. parziale Laura Vagliasindi, Torino: Gribaudi, 1973
        - *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti* [parziale], a cura di C. Fabro, Padova: Messaggero, 1982; Milano: SE, 2010 ISBN 978-88-7710-843-2
- S. Kierkegaard, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, 1849
    - *I gigli dei campi e gli uccelli del cielo*, trad. Eugenio Augusto Rossi, Milano: Bocca, 1945
    - *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, a cura di Ettore Rocca, Roma: Donzelli, 1998 ISBN 88-7989-389-0; 2011 ISBN 978-88-6036-636-8
- H. H., *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*, 1849
    - *Due brevi saggi etico-religiosi*:
        - *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. II, a cura di C. Fabro, Roma: Logos, 1982, pp. 223–61
        - *Della differenza fra un genio ed un apostolo*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. II, a cura di C. Fabro, Roma: Logos, 1982, pp. 263–80
- Anti-Climacus, *Sygdommen til Døden*, 1849
    - *La malattia mortale*, trad. Meta Corssen, Miano: Comunità, 1947; Milano: Mondadori, 1990 ISBN 978-88-04-44780-1; con introduzione di R. Cantoni, Roma: Newton Compton, 1976 ISBN 978-88-8289-971-4
    - *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Roma: Donzelli, 1999
    - *La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Milano: SE, 2008 ISBN 978-88-7710-750-3
- S. Kierkegaard, *»Ypperstepræsten« – »Tolderen« – »Synderinden«*, 1849
    - *Il sommo sacerdote - Il pubblicano - La peccatrice*, in *Il giglio del campo e l'uccello del cielo*, a cura di E. Rocca, Roma: Donzelli, 1998
- Anti-Climacus, *Indøvelse i Christendom*, 1850
    - *Scuola di Cristianesimo*, trad. Agostino Miggiano e K. M. Guldbrandsen, Milano: Comunità, 1950; con introduzione di R. Cantoni, Roma: Newton Compton, 1977
    - *Esercizio di cristianesimo*, trad. C. Fabro, Roma: Studium, 1971; Milano: SE, 2012 ISBN 978-88-7710-966-8
    - *Esercizio di cristianesimo*, a cura di S. Spera, Milano: Piemme, 2000 ISBN 88-384-4635-0
- S. Kierkegaard, *En opbyggelig Tale*, 1850
    - *Un discorso edificante: La peccatrice*, in *Il giglio del campo e l'uccello del cielo*, a cura di E. Rocca, cit., pp. 107–21
    - *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti* [parziale], a cura di C. Fabro, cit.
- S. Kierkegaard, *To Taler ved Altergangen om Fredagen*, 1851

- *Due discorsi per la Comunione del venerdì*, in *Il giglio del campo e l'uccello del cielo*, a cura di E. Rocca, cit., pp. 123–46
- *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti* [parziale], a cura di C. Fabro, cit.

- S. Kierkegaard, *Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851
  - *La mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, a cura di C. Fabro, Roma, Logos, 1979, pp. 97–210
  - *Sulla mia attività di scrittore*, a cura di Andrea Scaramuccia, Pisa: Ets, 2006 ISBN 88-467-1663-9
- S. Kierkegaard, *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet*, 1851
  - *Lo specchio della parola*, trad. C. Fabro, a cura di Enrichetta Valenziani, Firenze: Fussi, 1948
  - *Per provare se stesso*, tr. Knud Ferlov e Maria Laura Sulpizi, Firenze: Ponte alle Grazie, Milano 1993 ISBN 88-7928-086-4
- S. Kierkegaard, *Dette skal siges; saa være det da sagt*, 1855
  - *Questo dev'essere detto; lo si dica dunque*, trad. a cura di Igor Tavilla, in *Io voglio onestà. Contro le menzogne del cristianesimo ufficiale*, introduzione di Alberto Siclari, Roma, Castelvecchi, 2016, pp. 109–119 ISBN 978-88-6944-553-8
- S. Kierkegaard, *Hvad Christus dømmer om officiel Christendom*, 1855
  - *Il giudizio di Cristo sul cristianesimo ufficiale*, in *L'istante*, trad. Alberto Gallas e Helene Fontana Dyhr, Genova: Marietti, 2001 ISBN 88-211-6119-6
- *Øieblikket* [10 numeri, di cui l'ultimo incompiuto], 1855
  - *L'ora. Atti d'accusa al cristianesimo del Regno di Danimarca, anno 1855*, trad. di A. B [sic], 2 voll. [numeri 1-6 e numeri 7-9], Roma: Doxa, 1931
  - *L'ora*, trad. Antonio Banfi, introduzione di Mario Dal Pra, Milano: Bocca, 1951; Roma: Newton Compton, 1977
  - *L'istante*, trad. Alberto Gallas e Helene Fontana Dyhr, cit.
- S. Kierkegaard, *Guds Uforanderlighed. En Tale*, 1855
  - *L'immutabilità di Dio* (discorso dedicato al padre defunto)

Articoli

- Quattro articoli su "Kjøbenhavns flyvende Post", 1834-36:
  - A., *Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg*, n. 34, 17 dicembre 1834
  - A. F., *Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtninger i Nr. 43*, n. 76, 18 febbraio 1836
  - B., *Om Fædrelandets Polemik*, I-II, nn. 82-83, 12-15 marzo 1836
  - S. Kierkegaard, *Til Hr. Orla Lehmann*, n. 87, 10 aprile 1836
- Trentuno articoli su «Fædrelandet» [La Patria], 1842-55:
  - S. Kierkegaard, *Aabenbart Skriftemaal*, n. 904, 12 giugno 1842
  - A. F., *Hvo er Forfatteren af Enten-eller*, n. 1162, 27 febbraio 1843
  - Victor Eremita, *Taksigelse til Hr. Professor Heiberg*, n. 1168, 5 marzo 1843
  - S. Kierkegaard, *En lille Forklaring*, n. 1236, 16 maggio 1843
  - S. Kierkegaard, *En Erklæring og Lidt til*, n. 1883, 9 maggio 1845
  - A., *En flygtig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan*, I-II, nn. 1890-1891, 19-20 maggio 1845
  - Frater Taciturnus, *En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet*, n. 2078, 27 dicembre 1845
  - Frater Taciturnus, *Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning*, n. 9, 10 gennaio 1846
  - Inter et inter, *Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv*, I-IV, nn. 188-191, 24-27 luglio 1848
    - *L'attrice*, trad. Alessandro Cortese, Treviso: Antilia, 1997 ISBN 88-87073-07-4; Genova: Marietti, 2002 ISBN 88-211-6316-4
  - S. Kierkegaard, *Foranlediget ved en Yttring af Dr. Rudelbach mig betræffende*, n. 26, 31 gennaio 1851
  - S. Kierkegaard, *Var Biskop Mynster et »Sandhedsvidne«, et af »de rette Sandhedsvidner« – er dette Sandhed?*, n. 295, 18 dicembre 1854; trad. *Il vescovo Mynster è stato un "testimone della verità", uno dei*

"veri testimoni della verità", in *Io voglio onestà*, cit., pp. 66–72
- S. Kierkegaard, *Derved bliver det!*, n. 304, 30 dicembre 1854; trad. *Così stanno le cose!*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 75–81
- S. Kierkegaard, *En Opfordring til mig fra Pastor Paludan-Müller*, n. 10, 12 gennaio 1855; trad. *Il pastore Paludan-Müller mi lancia una sfida*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 82–84
- S. Kierkegaard, *Stridspunktet med Biskop Martensen; som, christeligt, afgjørende for det i Forveien, christeligt seet, mislige kirkelige Bestaaende*, n. 24, 29 gennaio 1855, trad. *La disputa con il vescovo Martensen cristianamente decisiva per l'istituzione ecclesiastica, già discutibile dal punto di vista cristiano*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 85–90
- S. Kierkegaard, *To nye Sandhedsvidner*, n. 24, 29 gennaio 1855; trad. *Due nuovi testimoni della verità*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 36–38
- S. Kierkegaard, *Ved Biskop Mynsters Død*, n. 67, 20 marzo 1855; trad. *In occasione della morte del vescovo Mynster*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 91–92
- S. Kierkegaard, *Er dette christelig Gudsdyrkelse eller er det at holde Gud for Nar?*, n. 68, 21 marzo 1855; trad. *Questo è culto cristiano oppure è prendersi gioco di Dio? Un caso di coscienza*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 39–41
- S. Kierkegaard, *Hvad der skal gjøres. - det skee nu ved mig eller ved en Anden*, n. 69, 22 marzo 1855; trad. *Quel che dev'essere fatto, da me o da un altro, poco importa*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 52–53
- S. Kierkegaard, *Den religieuse Tilstand*, n. 72, 26 marzo 1855; trad. *La situazione religiosa*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 54–58
- S. Kierkegaard, *En Thesis - kun een eneste*, n. 74, 28 marzo 1855; trad. *Una tesi. Soltanto una*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 59–60
- S. Kierkegaard, *»Salt«; thi »Christenhed« er: Christendoms Forraadnelse; »en christen Verden« er: Affaldet fra Christendommen*, n. 76, 30 marzo 1855; trad. *«Il sale»*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 61–65
- S. Kierkegaard, *Hvad jeg vil?*, n. 77, 31 marzo 1855; trad. *Che cosa voglio?*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 27–31
- S. Kierkegaard, *I Anledning af et anonymt Forslag til mig i dette Blads Nr. 79*, n. 81, 7 aprile 1855; trad. *In riferimento a una proposta anonima che mi è stata fatta nel numero 79 di questo giornale*, in *Io voglio onestà*, cit., p. 93
- S. Kierkegaard, *Var det rigtigst nu at »standse med Klemtningen«?*, n. 83, 11 aprile 1855; trad. *Sarebbe meglio ora "smettere di suonare a martello"?*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 96–98
- S. Kierkegaard, *Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling*, n. 83, 11 aprile 1855; trad. *Cristianesimo con patente reale o senza patente reale*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 94–95
- S. Kierkegaard, *Hvilken grusom Straf!*, n. 97, 27 aprile 1855; trad. *Che crudele punizione!*, in *Io voglio onestà*, cit. pp. 32–35
- S. Kierkegaard, *Et Resultat*, n. 107, 10 maggio 1855; trad. *Un risultato*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 48–51
- S. Kierkegaard, *En Monolog*, n. 107, 10 maggio 1855; trad. *Un monologo*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 46–47
- S. Kierkegaard, *Angaaende en taabelig Vigtighed lige over for mig og den Opfattelse af Christendom, som jeg gjør kjendelig*, n. 111, 15 maggio 1855; trad. *A proposito di una stolta accusa rivolta contro di me e contro la concezione del cristianesimo di cui sono portavoce*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 42–45
- S. Kierkegaard, *Til det nye Oplag af »Indøvelse i Christendom.«*, n. 112, 16 maggio 1855; trad. *Per la ristampa di «Esercizio del Cristianesimo»*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 99–100
- S. Kierkegaard, *At Biskop Martensens Taushed er 1) christeligt uforsvarlig; 2) latterlig; 3) dum-klog; 4) i mere end een Henseende foragtelig*, n. 120, 26 maggio 1855; trad. *Il silenzio del vescovo Mynster è insostenibile dal punto di vista cristiano; ridicolo; stoltamente accorto; spregevole sotto diversi aspetti*, in *Io voglio onestà*, cit., pp. 101–108

Scritti postumi

- *Et Øieblik, Hr. Andersen!*
  - *Un momento, signor Andersen!*
- *Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est. En Fortælling*, 1843
  - *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, a cura di Simonella Davini, Pisa: Ets, 1995 ISBN 978-88-7741-846-3

- *Polemik mod Heiberg*: Constantin Constantius, *Et lille Indlæg af Constantin Constantius Forfatteren af »Gjentagelsen«*.
- *Bogen om Adler*, 1847:
  - I. *Den historiske Situation*
  - II. *Det saakaldte Aabenbarings-Faktum selv som Phænomen indordnet i den hele moderne Udvikling*
  - III. *Forrykkelsen af Adlers væsentlige Standpunkt ved ham selv, eller at han ikke forstaaer sig selv, ikke selv troer paa, at der er ham vederfaret en Aabenbaring. Dette belyses directe-indirecte af en lille Piece der indeholder Aktstykker i Sagen om hans Afskedigelse, og indirecte af hans fire sidste Bøger*
  - IV. *Psychologisk Opfattelse af Adler som Phænomen, og som Satire over den hegelske Philosophie og Nutiden*
    - *Dell'autorità e della rivelazione*, a cura di C. Fabro, Padova: Gregoriana, 1976
- *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, 1848
  - *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, cit., pp. 119–201
  - *Il mio punto di vista*, trad. Lidia Mirabelli, Milano: La spiga, 1994
- *Den bevæbnede Neutralitet*
  - *La neutralità armata* e *Il piccolo intervento*, a cura di Mariano Cristaldi e Gregor Malantschuk, Messina: Sortino, 1972
  - *La neutralità armata*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. II, cit., pp. 281–300
- *Hr. Phister som Captain Scipio*
- *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet*
  - *Giudica da te!*, in *Per provare se stesso*, trad. Knud Ferlov e Maria Laura Sulpizi, cit., pp. 81–165
- *Øieblikket Nr. 10*
  - *L'istante*, trad. Alberto Gallas e Helene Fontana Dyhr, cit.

Diari e carte

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Diario (Søren Kierkegaard)***.

- *Papirer*, 1834-55
  - *Diario*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Brescia Morcelliana, 1948-83 [3 edizioni]
  - *Diario* [antologia], a cura di C. Fabro, Milano: Rizzoli (su licenza della Morcelliana), 1975 ISBN 978-88-17-17330-8
  - *Aforismi e pensieri* [antologia], a cura di Massimo Baldini, Roma: Newton Compton, 1995 ISBN 88-8183-148-1
  - *Il mistero della Passione. Antologia dal Diario*, a cura di Tito Di Stefano, Padova: Messaggero, 2003 ISBN 88-250-1133-4
  - *Diari*, nuova ed. a cura di Anna Giannatiempo Quinzio e Gianni Garrera, Brescia: Morcelliana, 2010-
    - vol. 1: *1834-1842*, 2010 ISBN 978-88-372-2345-8
    - vol. 2: *1842-1847*, 2014 ISBN 978-88-372-2595-7
    - vol. 3: *1847-1848*, 2017 ISBN 978-88-372-2974-0
- Estratti:
  - *Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder*, 1839
    - *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio di sapone, commedia*, a cura di A. Cortese, Padova: Liviana, 1967
  - *Det obyggelige, der ligger, i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret*, 1843
    - *L'edificazione che c'è nel pensiero che rispetto a Dio abbiamo sempre torto*
  - *Hvad vi laere af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle*
    - *È magnifico essere uomini*, trad. Luigi Rosadoni, Torino: Garibaldi, 1971 ISBN 88-7152-030-0
  - Johannes Climacus, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846

    - *Primo rapporto sulla propria posizione rispetto all'epoca*
  - *Den ethiske og den etisk-religieuse Meddelelses Dialektik*, 1847
    - *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, a cura di C. Fabro, cit., pp. 47–96
  - *Den bevaebnede Neutralitet*, 1849
    - *La neutralità armata* e *Il piccolo intervento*, a cura di Mariano Cristaldi e Gregor Malantschuk, Messina: Sortino, 1972
    - *La neutralità armata*, in *Scritti sulla comunicazione*, vol. II, a cura di C. Fabro, Roma: Logos, 1982
    - *La comunicazione della singolarità*, a cura di Mauro La Spisa, Palermo: Herbita, 1982
  - *Angaaende Landbyoraestens Bog om Mag Kierkegaards*, 1850
    - *La risposta a un pastore di campagna sull'attività letteraria del Magister Kierkegaard*, in *Scritti sulla comunicazione*, II, a cura di C. Fabro, cit., pp. 301–24
- *Referat af Schellings Forelaesninger i Berlin 1841-1842 over Philosophie der Offenbarung*
  - *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla «Filosofia della Rivelazione» 1841-1842*, trad. Ingrid Basso, Milano: Bompiani, 2008 ISBN 978-88-452-6060-5

Lettere

L'ed. critica comprende:

- Lettere 1-42, *Familien Kierkeggard* [a Peter Christian Kierkegaard, Michael Pedersen Kierkegaard, Hans Peter Kierkegaard, Else Pedersdatter Kierkegaard, Michael Andersen Kierkegaard, Henriette Kierkegaard, su Vedrørende gravstedet e a Julie Thomsen]
- Lettere 43-69, *Studiekammerater og bekendte* [a P. E. Lind, Chr. Agerskov, P. J. Spang og C. P. D. Spang, P. L. Møller, H. P. Kofoed-Hansen, Chr. Molbech, F. L. B. Zeuthen, J. L. Phister, C. E. Kiellerup, P. M. Stilling e O. L. Bang]
- Lettere 70-78, *Familien Heiberg* [a Johan Ludvig Heiberg]
- Lettere 79-119, *Emil Boesen* [all'amico omonimo]
- Lettere 120-126, *Kongehuset og offentlige myndigheder* [a F. Fabricius, alla Københavns Universitet, a Kong Christian VIII, alla Det Kongelige Bibliotek, a S. M. Trier, T. Algreen-Ussing, Dronning Caroline Amalie]
- Lettere 127-160, *Regine Olsen, gift Schlegel* [a Regine Olsen e a Johan Frederik Schlegel (marito) per Regine Schlegel]
  - *Lettere sul fidanzamento*, trad. Gianni Garrera, Brescia: Morcelliana, 2009 ISBN 978-88-372-2308-3
- Lettere 161-170, *Lærere* [a E. F. C. Bojesen, F. C. Sibbern, Michael Nielsen, H. N. Clausen e F. C. Petersen]
- Lettere 171-207, *Familien Lund* [a Carl Lund, Henriette Lund, Michael Lund, Sophie Lund og Carl Lund, Henriette Lund og Wilhelm Lund, Wilhelm Lund, Henrik Lund e ai figli di Ferdinand Lunds]
- Lettere 208-233, *Sekretær, bogtrykker, redaktører og forlæggere* [a redattori, editori o stampatori, ossia a M. L. Nathanson, J. F. Giødwad, Israel Levin, Bianco Luno, C. A. Reitzel, P. G. Philipsen, B. S. Langhoff, A. C. F. G. Iversen, C. F. Reitzel e C. J. Schou]
- Lettere 234-240, *Gejstlige* [al clero, ossia a P. D. Ibsen, J. P. Mynster, A. G. Rudelbach, F. J. Mynster, E. C. Tryde]
- Lettere 241-258, *Følgebreve, takkebreve, anmodninger m.m.* [di ringraziamento, richieste e servizi, a Hr. Hastrup, Ole Cold, C. R., Magnús Eiríksson, Julia C. Werliin, A. T. Schmidt, H. C. Andersen, Fr. Paludan-Müller, Carsten Hauch, N. P. Nielsen, Jonas Collin, A. S. Ørsted e a 5 sconosciuti]
- Lettere 259-275, *J. L. A. Kolderup-Rosenvinge* [al giurista omonimo]
- Lettere 276-307, *Rasmus Nielsen* [al filosofo omonimo]
- Lettere 308-318, *Læserinder* [ai lettori Fredrika Bremer, Fanny Lodovica de Bretteville, e – e, S: F:, Petronella Ross, Ilia Fibiger, L. H e a uno sconosciuto]
- *Dedikationer* [119 dediche]

Antologie e altri scritti

- *Preghiere*, a cura di C. Fabro, Brescia: Morcelliana, 1951
- *Antologia kierkegaardiana*, a cura di C. Fabro, Torino: SEI, 1952

- *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. Fabro, 2 voll., Roma: Logos, 1979-82
- *Opere*, 3 voll., a cura di C. Fabro, Milano: Piemme, 1995 ISBN 88-384-2371-7 ISBN 88-384-2372-5 ISBN 88-384-2373-3
- *Breviario*, a cura di Dario Antiseri, Milano: Rusconi, 1997
- *Tre scritti sul teatro e l'arte dell'attore*, a cura di Marcello Gallucci, Roma: Gangemi, 2010 ISBN 978-88-492-1888-6
- *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, prefazione di Giovanni Reale, aggiornamento bibliografico e indici di Vincenzo Cicero, Milano: Bompiani, 2013 ISBN 978-88-452-7339-1
- *Il problema della fede*, vol. 28 delle opere complete di Cornelio Fabro, a cura di Elvio Celestino Fontana, Segni: Edivi, 2014 ISBN 978-88-89231-63-0

Opere in danese

- *Samlede Samlede Vaerker* [opere complete], a cura di Anders Bjørn Drachman, Johan Ludvig Heilberg e Hans Ostenfeldt Lange, 14 voll., København, 1901-06; 2 ed. 1920-36 (15 voll., con gli indici a cura di Árni Ibsen e Jens Himmelstrup); 3 ed. 1962-64 (20 voll., a cura di Peter Preisler Rohde e T. Frandsen)
- *Søren Kierkegaards Papirer* [carte], a cura di Peter Andreas Heiberg, Victor Kuhr e Einer Torsting, 11 voll. in 20 tomi, København, 1909-48; n. ed. 1971-78 (25 voll., con aggiunta curatela di Niels Thulstrup, 16 voll. in 25 tomi)[69]
- *Breve og Akstykker vedrørende Søren Kierkegaard* [Lettere e documenti], a cura di Niels Thulstrup, 2 voll., København: Munksgaard, 1954
- *Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek* [catalogo della biblioteca], a cura di N. Thulstrup, København, 1957
- *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling* [protocollo dell'asta della biblioteca], a cura di Hermann Peter Rohde, København: Det Kongelige Bibliotek, 1967
- *Søren Kierkegaard Skrifter* [edizione critica], a cura di Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen e Steen Tullberg, København: Gads Forlag, 55 voll., 1997-2013[70]
- *Breve og notater fra Berlin* [lettere e note da Berlino], a cura di Jens Staubrand, København, 2012

Riviste dedicate

- «Kierkegaardiana», S. Kierkegaard Selskabet, 1955-59
- «Bibliotheca Kierkegaardiana», a cura di Niels Thulstrup e Marie Mikulová Thulstrup, I-XVI, København: Reitzel, 1978-88
- «NotaBene. Quaderni di studi kierkegaardiani», a cura di Isabella Adinolfi e altri, I-IX, 2000-14
- «Acta Kierkegaardiana (http://www.actakierkegaardiana.com)», a cura di Roman Králik, Abrahim H. Khan, Martina Pavlíková, Marie Roubalová e Martin Štúr, I-VI, 2010-

Opere complete in altre lingue

- (**DE**) *Gesammelte Werke*, a cura di Hermann Gottsched e Christoph Schrempf, 12 voll., Jena, 1922-25
- (**DE**) *Gesammelte Werke*, a cura di Emanuel Hirsch, 27 voll., Düsseldorf, 1951-68
- (**DE**) *Die Tagebücher* [diario], a cura di Hayo Gerdes, 5 voll., Düsseldorf-Köln, 1968-74
- (**FR**) *Œuvres complètes*, 20 voll., a cura di Jean Brun e altri, Paris: Orante, 1966-86
- (**FR**) *Journal* [diario, estratti], a cura di Knud Ferlov e Jean-Jacques Gateau, Paris: Gallimard, 1941-60
- (**FR**) *Journal et Cahiers de notes*, a cura di Else-Marie Jacquet-Tisseau e Jacques Lafarge, Paris: Orante-Fayard, vol. I, 2007; vol. II, 2013
- (**EN**) *Kierkegaard Writings*, 26 voll., Princeton: University Press, 1978-88:
  - I. *Early Polemical Writings* (a cura di Julia Watkin)
  - II. *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates / Notes of Schelling's Berlin Lectures* (a cura di Howard Vincent Hong e Edna Hatlestad Hong)
  - III. *Either/Or*, Part I (a cura di H. V. e E. H. Hong)
  - IV. *Either/Or*, Part II (a cura di H. V. e E. H. Hong)
  - V. *Eighteen Upbuilding Discourses* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
  - VI. *Fear and Trembling / Repetition* (a cura di H. V. e E. H. Hong)

- VII. *Philosophical Fragments, or Fragment of Philosophy / Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- VIII. *Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin* (a cura di Reidar Thomte)
- IX. *Prefaces: Writing Sampler* (a cura di Todd Nichols)
- X. *Three Discourses on Imagined Occasions* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XI. *Stages on Life's Way* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XII. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 2 voll. (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XIII. *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XIV. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age: A Literary Review* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XV. *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XVI. *Works of Love* (a cura di H. V. - E. H. Hong)
- XVII. *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XVIII. *Without Authority* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XIX. *Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XX. *Practice in Christianity* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XXI. *For Self-Examination / Judge for Yourself!* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XXII. *The Point of View / On my Work as an Author* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XXIII. *The Moment and Late Writings* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XXIV. *The Book of Adler* (a cura di H. V. e E. H. Hong)
- XXV. *Letters and Documents* (a cura di Henrik Rosenmeier)
- XXVI. *Cumulative Index* (a cura di Nathaniel J. Hong, Kathryn Hong e Regine Prenzel-Guthrie)

- (EN) *Journals and Notebooks*, a cura di Bruce Hubert Kirmmse e altri, Princeton University Press, voll. 1-11 in 12 tomi, 2007-20
- (EN) *Journals and Papers*, a cura di H. V. e E. H. Hong, Bloomington-London, 1967 ss.
- (EN) *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries* [raccolta di testimonianze], a cura di B. H. Kirmmse, Princeton University Press, 1998
- (EN) Niels Jørgeb Cappelørn, Joakim Garff e Johnny Kondrup, *Written Images. Soren Kierkegaard's Journals, Notebooks, Booklets, Sheets, Scraps and Slips of Papers*, Princetn U.P., 2003[71]

Note

1. ^ Luciano Canepari, *Kierkegaard*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
2. ^ Marino, Gordon. *Basic Writings of Existentialism* (Modern Library, 2004, p. ix, 3).
3. ^ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Søren Kierkegaard (https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20190102221247/https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/) il 2 gennaio 2019 in Internet Archive.
4. ^ La prima moglie, Kristine Røyen, morì nel 1796, senza figli.
5. ^ S. Kierkegaard, *Diario* cit., voce "Hegel G.W.F.", vol. 12, p. 203, voce "Storia", ivi, p. 207; Id., *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., vol. I, pp. 323-81, qui il filosofo danese elabora la sua critica alla storia universale di Hegel, in rapporto al "diventare soggettivo". Inoltre, cfr. N. Thulstrup, *Die historische Methode in der Kierkegaard Forschung durch ein Beispiel beleuchtet*, in "Orbis Litterarum", 1955, pp. 280-96; J. Bogen, *Remarks on the Kierkegaard-Hegel controversy*, in "Synthese", 1961, pp. 372-89.
6. ^ Søren Kierkegaard, *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, BUR, Milano 2007, p. 220.
7. ^ *L'ora. Atti di Accusa al cristianesimo del regno di Danimarca*, a cura di A. Banfi, Milano-Roma 1931, 2ª ed. 1951, 3ª ed. 1977.

8. ^ I suoi fratelli erano Maren Kristine (1797-1822), Nicoline Christine (1799-1832), Petrea Severine (1801-1834), Peter Christian (1805-1888), Søren Michael (1807-1819) e Niels Andreas (1809-1833). Nicoline e Petrea sposarono due fratelli, Joan Christian e Henrick Ferdinand Lund, con i quali ebbero rispettivamente 4 figli ciascuna (purtroppo tutti presto orfani di madre). Niels, un anno prima di morire, emigrò negli USA. Peter Christian, l'unico che sopravvisse al fratello filosofo, si sposò nel 1841 ed ebbe un figlio. Al momento della nascita di Søren Aabye vi erano dunque tre sorelle, di 16, 13 e 11 anni, e tre fratelli di 7, 5 e 4 anni. (**EN**) cfr. Joakim Garff, *Soren Kierkegaard. A Biography (https://books.google.it/books?id=7ZOahuonc3UC)*, tradotto da Bruce H. Kirmmse. Princeton, Princeton University Press, 2004. ISBN 0-691-09165-X; ISBN 978-0-691-09165-5.
9. ^ Garff, cit., p. 9.
10. ^ *Diario*, ed. BUR cit., p. 55.
11. ^ Dal *Diario*, citato in Serena Zoli e Giovanni B. Cassano, *Liberaci dal male oscuro*, TEA Longanesi, Milano 1993, pp. 479-80.
12. ^ *2Cor 12, 7*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
13. ^ Dal *Diario*, citato in Mariano Fazio, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard (https://books.google.it/books?&id=wlyBuPn8HWMC&q=%22pungolo+nella+carne%22#v=snippet&q=%22pungolo%20nella%20carne%22&f=false)*, Roma, Armando Editore, 2000, pp. 11, 20-21.
14. ^ Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 60, nota n. 109: "Su una linea deterministica si pongono le interpretazioni psicoanalitiche che pretendessero esauriti in termini "scientifici" i significati dell'opera kierkegaardiana", cfr. Marguerite Grimault, *La melancolie de Kierkegaard*, Paris 1965.
15. Garff, Joakim (2005). Søren Kierkegaard: A Biography, trans. by Bruce Kirmmse. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-09165-5.
16. SAK, la biografia definitiva di Kierkegaard (http://ioprimadime.com/sak-kierkegaard)
17. ^ citato in *Dalle carte di uno ancora in vita*, a cura di Dario Borso, Morcelliana, Brescia 1999, p. 9.
18. ^ In H. P. Barfod, 'Af Søren 'Kierkegaards' efterladte Papirer', I, 314; fonte riportata in nota a *Diario*, ed. BUR cit., p. 206.
19. ^ N. Thulstrup, *Breve og Aktstykker*, I, p. 108; fonte riportata nella nota a p. 206 del *Diario*, ed. BUR cit.
20. ^ *Papirer*, IX A 213.
21. ^ Garff, cit., p. 56.
22. ^ Garff, cit., p. 95.
23. ^ Altri indirizzi di sue abitazioni, tutte in Copenaghen, sono Kultorvet n. 132 (ora n. 11); Nørregade n. 230a (ora n. 38) e n. 43 (ora n. 35); Rosenborggade n. 156a (ora n. 9); Østerbro n. 108a; e Klædeboderne n. 5-6 (ora Skindergade 38 angolo Dyrkøb n. 5).
24. ^ Garff, cit., p. 120.
25. ^ È stato definito uno degli amori più grandi della storia della letteratura, insieme con Piramo e Tisbe, Dante e Beatrice, Abelardo ed Eloisa, Petrarca e Laura, Romeo e Giulietta, Werther e Lotte, ma anche uno dei più misteriosi, costruito su poche testimonianze e solo 31 lettere rimaste.
26. ^ J. Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, tr. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, Castelvecchi, Roma 2013, pag. 568.
27. ^ Federica Bremer, *La vita del Nord*, Copenaghen 1949, p. 39.
28. ^ cfr. il *Diario*, ed. BUR citata, pp. 186-93.
29. ^ *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling, sulla 'Filosofia della Rivelazione' (1841-1842)*, Bompiani, Milano 2008.
30. ^ Cornelio Fabro, *Kierkegaard e il Cattolicesimo*, in *Divus Thomas*, vol. 59, gen-marzo 1956, pp. 67-70, JSTOR 45080449.
31. ^ Cfr. Imitazione di Cristo e verginità: Cornelio Fabro, *Kierkegaard, protestante, colse in pieno il valore del celibato sacerdotale. Un saggio di Cornelio Fabro*, su *iltimone.org*, 21 febbraio 2017.
32. ^ *Kierkegaard e l'esistenzialismo religioso (1813-1855)*, su *homolaicus.com*.
33. Shelly O'Hara e Giovanni Stelli, *Kierkegaard alla portata di tutti*, Armando Editore, Roma 2007, p. 18.
34. *Søren Kierkegaard (1813–55): a bicentennial pathographical review (http://www.kierkegaard-kultur.dk/Johan%20SchioldannSKsygdod13.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160630222732/http://www.kierkegaard-kultur.dk/Johan%20SchioldannSKsygdod13.pdf) il 30 giugno 2016 in Internet Archive.*, p. 387.
35. ^ Krasnik, Benjamin (2013). "Kierkegaard døde formentlig af Potts sygdom" (in Danish). Kristeligt Dagblad. Retrieved 2 October 2016.
36. ^ Altri invece hanno ipotizzato altresì che certe stranezze e ossessioni del filosofo fossero dovute ad un disturbo ossessivo-compulsivo derivato dalla severa educazione ricevuta
37. ^ Frederick M. Toates, Frederick Toates, Olga Coschug-Toates, *Obsessive Compulsive Disorder: Practical, Tried-and-tested Strategies to Overcome OCD*, capitolo 17

38. ^ La stessa ipotesi che a lungo si credette fosse la causa della malattia di Nietzsche.
39. ^ Della stessa malattia soffrivano Dostoevskij e molti "mistici"
40. ^ Jean-Paul Sartre, *L'universale singolare*, a cura di F. Fergnani e Pier Aldo Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 141.
41. ^ *Diario* ed. BUR cit., pp. 178-238.
42. ^ *Diario*, ed. BUR cit., pp. 196-97.
43. ^ *Diario*, ed. BUR cit., pp. 198-99.
44. ^ *Timore e Tremore* di Soren Kierkegaard a cura di Cornelio Fabro, BUR, Milano 2009, p. 15.
45. ^ Trattata nell'opera *Il concetto dell'angoscia* del 1844.
46. ^ «Infinita abissale differenza quantitativa»: *Diario*, op. cit., vol. 5, p. 138.
47. ^ (EN) Garff, cit., p. 13 (https://books.google.it/?id=7ZOahuonc3UC&pg=PA13&dq=%22Michael+Kierkegaard%22%22For+long+periods+he+was+engaged+in+the+study+of+the+German+philosopher+Christian+Wolff%22).
48. ^ (EN) Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology* (https://books.google.it/?id=B8JJYOysH9EC), Hoboken (New Jersey), John Wiley & Sons, 5ª ed.: 2012. P. 262 (https://books.google.it/?id=B8JJYOysH9EC&pg=PA262&dq=%22Michael+Pedersen+Kierkegaard+was+intellectually+gifted,+an+earnest+reader+of+rationalist+philosophy,+especially+Christian+Wolff%22) ISBN 978-0-470-67331-7.
49. ^ (EN) Sven Hroar Klempe, *Kierkegaard and the Rise of Modern Psychology*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2017 [2014], p. 74, ISBN 1-35151022-3, ISBN 978-1-351-51022-6.
50. ^ (EN) Craig Cambell (21 dicembre 2011), *Kierkegaard's Challenge. A short introduction to his challenge (https://web.archive.org/web/20140101174427/http://kierkegaardschallenge.wordpress.com/2011/12/)*, *WordPress.com*. Url consultato il 10 settembre 2012.
51. ^ *Papirer* 1851, X6 B 145, p. 216.
52. ^ *Timore e tremore* di Soren Kierkegaard a cura di Cornelio Fabro, BUR, Milano 2009, pp. 11-12.
53. ^ *Papirer* I A 75, del 1º agosto 1835, durante un soggiorno a Gilleleje.
54. ^ Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari 2005 pp. 5-6.
55. ^ *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, ed. BUR, p. 158.
56. ^ *Diario*, ed. BUR, p. 158.
57. ^ *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972. Scritti Edificanti - Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei, p. 924.
58. ^ *Scritti sulla comunicazione*, Logos, Roma 1979, p. 11-12.
59. ^ *Postilla*, pp. 776-77.
60. ^ *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Il problema della fede*, La Scuola Editrice, Brescia 1978, p. XV.
61. ^ Kierkegaard, *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 828.
62. ^ ivi.
63. ^ Introduzione a S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. XI.
64. ^ ivi, p. XII.
65. ^ Cornelio Fabro, *Introduzione* in *Opere*, cit. p. XIV.
66. ^ *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, ed. BUR citata, p. 72.
67. ^ Shelley O'Hara e Giovanni Stelli, *Kierkegaard alla portata di tutti*, Armando Editore, Roma 2007, paragrafo *Padre dell'esistenzialismo?*, pp. 23-24.
68. ^ Paul Ricouer, *Kierkegaard et le mal*, Éditions du Seuil, Paris 1963; trad. *Kierkegaard, la filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1995.
69. ^ I volumi 12 e 13 contengono le *Carte* contenenti appunti, citazioni di letture, sunti e annotazioni di lezioni seguite all'Università di Copenaghen e all'Università di Berlino. I volumi sono divisi in 3 sezioni: A) Diario, B) Abbozzi e progetti di libri e prefazioni C) Appunti, estratti e annotazioni varie. I volumi da 14 a 16, a cura di Niels Jørgen Cappelørn, contengono l'Index.
70. ^ il sito (http://sks.dk/forside/indhold.asp). Ogni volume è seguito da uno di commenti con la stessa numerazione preceduta da K ("Kommentarer"): i voll. 1-13 contengono le opere pubblicate; il vol. 14 gli articoli sui giornali; i voll. 17-27, i diari e le carte sparse; il vol. 28 le lettere e le dediche.
71. ^ Storia e organizzazione dei manoscritti e degli inediti.

Bibliografia

- Theodor Wiesengrund Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico* (1933), Longanesi, Milano 1962;

Guanda, Parma 1993 ISBN 88-7746-646-4
- Franco Lombardi, *Kierkegaard*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1937 (2ª edizione)
- (FR) Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes* (1938), Vrin, Paris 1949, n. ed. 2006
- Luigi Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943
- (DE) Max Bense, *Hegel und Kierkegaard*, Köln 1948
- Felice Battaglia, *Kierkegaard fra il singolo e Dio*, in *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Ed. Zuffi, Bologna 1949 (II ed.)
- Hans Urs von Balthasar, *Il cristiano e l'angoscia*, Edizioni Paoline, Alba 1951, 1957. Ristampa: Jaca Book, Milano 1987
- (FR) Lev Isaakovič Šestov, *Kierkegaard et la philosohie existentielle* (1948), Vrin, Paris 1972
- Remo Cantoni, *La coscienza inquieta*, Mondadori, Milano 1949; 2ª edizione: Il Saggiatore, Milano 1976
- Cornelio Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Ed. Vallecchi, Firenze 1952; II ed.: Logos Editrice, Roma 1978
- (DA, EN, FR) «Kierkegaardiana», S. Kierkegaard Selskabet, 1955 e seguenti
- Cornelio Fabro (a cura di), *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957
- Enzo Paci, *Relazioni e Significati vol II, Kierkegaard e Thomas Mann*, Lampugnani Nigri, Milano 1965-1966
- Edda Ducci, *La maieutica kierkegaardiana*, SEI, Torino, 1967
- Tito Perlini, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1968
- Giuseppe Masi, *Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie Kierkegaardiane*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1971
- Cornelio Fabro (a cura di), *Kierkegaard Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972
- Franca Castagnino, *Gli studi Italiani su Kierkegaard 1906-1966*, Ateneo Editore, Roma 1972
- György Lukács, *Quando la forma si infrange sugli scogli dell'esistenza (Kierkegaard e Regina Olsen)*, in *L'anima e le forme*, Sugar, Milano 1972
- Mario Gigante, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano Editore, Napoli 1972
- Giovanni Velocci, *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Città Nuova, Roma 1976
- Salvatore Spera, *Il giovane Kierkegaard* (titolato anche: *Il pensiero del giovane Kierkegaard*), CEDAM, Padova 1977
- Salvatore Spera, *Kierkegaard politico*, Istituto di studi filosofici editore, Roma 1978
- (DA, EN) «Bibliotheca Kierkegaardiana», I-XIV, Reitzel, København 1978-88
- Cornelio Fabro, Antologia delle opere, *Søren Kierkegaard, Il problema della fede*, Editrice La Scuola, Brescia 1978
- Lorenzo Lunardi, *La dialettica in Kierkegaard*, Liviana Editrice, Padova 1982
- Karl Löwith, *Il salto nella fede di Kierkegaard* (1956), in *Storia e fede*, Laterza, Bari-Roma 1985
- Furio Jesi, *Kierkegaard* (1972), Bollati Boringhieri, Torino 2001 ISBN 88-339-1331-7
- Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkergaard* (1983), Editori Laterza, Bari 2005 ISBN 88-420-2307-8
- Aurelio Rizzacasa, *Kierkegaard storia ed esistenza*, Edizioni Studium, Roma 1984 ISBN 88-382-3506-6
- Simonella Davini, *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, Aesthetica Preprint, Palermo 1984 ISSN 0393-8522
- Alessandro Cortese, *Kierkegaard oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1986
- Giuseppe Mario Pizzuti, *Tra Kierkegaard e Barth : l'ombra di Nietzsche. La 'crisi' come odissea dello spirito*, Edizioni Osanna, Venosa 1986
- Virgilio Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987 ISBN 88-211-8626-1
- Franco Fregnani, *Soren Kierkegaard: le idee, i personaggi, gli pseudonimi*, CUSL Editore, Milano 1987
- Gaetano Mollo, *Al di là dell'angoscia : l'educazione etica-religiosa in Soren Kierkegaard*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988
- Pietro Prini, *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard ad oggi*. Edizioni Studium, Roma 1989 ISBN 978-88-382-3584-9
- Leonardo Amoroso, *Maschere Kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990 ISBN 978-88-7011-408-9
- Enzo Paci, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano 1991
- Isabella Adinolfi Bettiolo, *Poeta o testimone? Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Abye Kierkegaard*, Marietti, Genova 1991
- Anna Giannatiempo Quinzio, *L'estetico in Kierkegaard*, Liguori editore, Napoli 1992
- Giuseppe Modica, *Fede libertà peccato. Figure ed esiti della prova in Kierkegaard*, Palumbo Editore, Palermo 1992

- Roberto Perini, *Soggetto e storicità. Il problema della soggettività finita tra Hegel e Kierkegaard*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995
- Giuseppe Mario Pizzuti, *Invito al pensiero di Kierkegaard*, Mursia Editore, Milano 1995 ISBN 88-425-1914-6
- Paul Ricœur, *Kierkegaard la filosofia e l'eccezione*, Editrice Morcelliana, Brescia 1995 ISBN 88-372-1576-2
- Simonella Davini, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Edizioni ETS, Pisa 1996
- Bruno Forte, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Editrice Morcelliana, Brescia 1997
- (**EN**) Jonathan Rée e Jane Chamberlain (a cura di), *Kierkegaard: a Critical Reader*, Blackwell, Malden 1998
- Luigi Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di Sergio Givone, Mursia Editore, Milano 1998
- Massimo Iritano, *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard. Una «lotta di confine»*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1999
- Michele Nicoletti e Giorgio Penzo (a cura di), *Introduzione a Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Morcelliana, Brescia 1999 (atti del convegno tenuto a Trento il 4-6 dicembre 1996)
- Mariano Fazio, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando editore, Roma 2000 ISBN 88-8358-024-9
- «NotaBene». Quaderni di Studi Kierkegaardiani, Città Nuova, Roma 2003; poi Il nuovo melangolo, Genova 2000 e seguenti
- Giorgio Penzo, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, EMP, Padova 2000
- Isabella Adinolfi Bettiolo, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard,* Piemme Edizioni, Città Nuova, Roma 2000
- Isabella Adinolfi Bettiolo, *Leggere oggi Kierkegaard*, Quaderni di studi kierkegaardiani, I. Città Nuova, Roma 2000 ISBN 978-88-311-0185-1
- Eliseo Castoro, *Esistenza in preghiera. Sulle orme di Kierkegaard*, Piemme Edizioni, Milano 2001
- Isabella Adinolfi Bettiolo, *Il religioso in Kierkegaard*, Morcelliana, Brescia 2002
- Filippo Costa, *Ermeneutica ed esistenza. Saggio su Kierkegaard*, Edizioni ETS, Roma 2003
- Alberto Siclari, *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di Kierkagaard*, Franco Angeli Editore, Milano 2004 ISBN 978-88-464-5774-5
- Ettore Rocca, *Tra estetica e teologia. Studi Kierkegaardiani*, Edizioni ETS, Pisa 2004 ISBN 978-88-467-1040-6
- Dario Antiseri, *Come leggere Kierkegaard*, Bompiani, Milano 2005 ISBN 88-452-4136-X
- Piero Di Giovanni, *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, pp. 240, 241, 246, 460. Franco Angeli Editore, Milano 2005 ISBN 88-464-6429-X
- (**FR**) France Farago, *Comprendre Kierkegaard*, Colin, Paris 2005
- Marilena Maragliulo, *Eros in musica. Kierkegaard e il Don Giovanni di Mozart*, M & B Publishing, Milano 2005 ISBN 978-88-7451-067-2
- (**FR**) Vincent Delecroix, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Kiron - Le Félin, Paeis 2006
- Eliseo Castoro, *Infanzia nello spirito. Teresa di Lisieux-Kierkegaard. Cristiani e geni della modernità*, Il Pozzo di Giacobbe Editore, Trapani 2007 ISBN 978-88-6124-016-2
- Roberto Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Aracne, Roma 2007. ISBN 978-88-548-1372-4.
- Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling*, Milano, Mimesis Edizioni, 2007.ISBN 978-88-8483-658-8
- Shelley O'Hara e Giovanni Stelli, *Kierkegaard alla portata di tutti (https://books.google.it/books?id=AOGWybcV4w4C&pg=PA0)*, Armando Editore, Roma 2007 ISBN 978-88-6081-151-6
- Marco Vozza, *A debita distanza. Kierkegaard, Kafka, Kleist e le loro fidanzate*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2007 ISBN 978-88-8103-454-3
- Luca Saraceno, *La vertigine della libertà. L'angoscia in Soren Kierkegaard*, Giunti Editore, Milano 2007
- Giulia Longo, *Kierkegaard, Nietzsche: eternità dell'istante, istantaneità dell'eterno*, Milano, Mimesis Edizioni, 2007. ISBN 88-8483-507-0
- (**DA**) Jens Staubrand, *Søren Kierkegaards Sygdom og Død*, København 2009 ISBN 978-87-92510-04-4
- (**EN**) Jens Staubrand, *Kierkegaard. International Bibliography Music Works and Plays*, København 2009 ISBN 978-87-92510-05-1
- (**DA**) Jens Staubrand, *Kierkegaard. Den første Kærlighed og andre tekster om drama*, København 2010. ISBN 978-87-92510-00-6
- Yves Depelsenaire, *Un'analisi con Dio. L'appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, Roma 2009
- Sergio Givone, *Sergio Givone incontra Kierkegaard*, Le interviste immaginarie (Edizione speciale CorSera Milano) Bompiani, Milano 2010 ISSN 1825-7887
- Antonella Fimiani, *Sentieri del desiderio. Femminile e alterità in Søren Kierkegaard*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; ISBN 978-88-498-2785-9

- Diego Giordano, *Verità e paradosso in Søren Kierkegaard. Una lettura analitica*, Orthotes Editrice, Napoli 2011 ISBN 978-88-905619-1-7
- Roberto Garaventa e Diego Giordano (a cura di), *Il discepolo di seconda mano. Saggi su Søren Kierkegaard*, Orthotes Editrice, Napoli 2011 ISBN 978-88-905619-6-2
- Dario Sacchi, *Le ragioni di Abramo. Kierkegaard e la paradossalità del logos*, Franco Angeli Editore, Milano 2011 ISBN 978-88-568-4179-4
- Luca S. Maugeri, *Il dono di un segno. Mistica, ascesi ed edificazione in Søren Kierkegaard*, Bologna 2012 ISBN 978-88-89241-54-7
- Joakim Garff, *Sak. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, Castelvecchi Editore, Roma 2013.ISBN 978-88-7615-917-6
- Simone Fermi Berto, *Dio esiste, me lo ha detto Kant*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, ISBN 978-88-215-7918-9
- Roberto Garaventa, *Rileggere Kierkegaard*, Napoli-Salerno, Orthotes 2014, ISBN 978-88-97806-80-6
- Umberto Regina, *Kierkegaard*, Brescia, La Scuola 2014, ISBN 978-88-350-3951-8
- Marta Mauriello, *Soeren Kierkegaard. Una introduzione*, Firenze, Editrice Clinamen 2015, ISBN 978-88-8410-224-9.
- Roberto Garaventa, *Kierkegaard*, Collana FILOSOFICA n. 11 - Corriere della sera, RCS MediaGroup 2017.

DVD su Kierkegaard

- *Schelling e Kierkegaard*, Il Cammino della Filosofia di Hans-Georg Gadamer, Le radici della filosofia contemporanea. La Rai per la cultura. Ideata da Gerardo Marotta; Interviste a cura di Renato Parascandalo; Consulenza scientifica di Giancarlo Burghi; Regia di Vittorio Rizzo; Direzione scientifica a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. DVD 2 - Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (durata 50 ") - RAI TRADE.

Voci correlate

- Influenza di Kierkegaard su Nietzsche
- Comunicazione filosofica (Kierkegaard)
- Esistenzialismo
- Esistenza
- Angoscia
- Fede
- Singolo (filosofia)
- Regine Olsen
- Walter Lowrie

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Søren Kierkegaard**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Søren Kierkegaard**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Søren Kierkegaard**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Søren Kierkegaard**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Søren Kierkegaard (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:S%C3%B8ren_Kierkegaard?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Kierkegaard, Sören Aabye*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Gabetti, *KIERKEGAARD, Søren Aabye*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Kierkegaard, Søren Aabye*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- *Kierkegaard, Søren Aabye*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Merold Westphal, *Søren Kierkegaard*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Søren Kierkegaard*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Søren Kierkegaard*, su *Philosophica*.
- *Søren Kierkegaard*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Søren Kierkegaard*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Søren Kierkegaard*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Søren Kierkegaard*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Søren Kierkegaard*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Søren Kierkegaard*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Søren Kierkegaard* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Søren Kierkegaard* (personaggio), su *Goodreads*.
- *Registrazioni audiovisive di Søren Kierkegaard*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) *Søren Kierkegaard*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (DE, EN) *Søren Kierkegaard*, su *filmportal.de*.
- (EN) John Lippitt, C. Stephen Evans, *Søren Kierkegaard*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani*, su *sisk.it*.
- *International Kierkegaard Commentary*, su *mupress.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 7392250 (https://viaf.org/viaf/7392250) · ISNI (EN) 0000 0004 5875 4884 (http://isni.org/isni/0000000458754884) · SBN MILV148365 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV148365?core=autoriall) · BAV 495/25286 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_25286) · CERL cnp01429342 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01429342) · Europeana agent/base/145360 (https://data.europeana.eu/agent/base/145360) · LCCN (EN) n79065447 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79065447) · GND (DE) 118562002 (https://d-nb.info/gnd/118562002) · BNE (ES) XX917283 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX917283) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX917283) · BNF (FR) cb11909736z (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11909736z) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11909736z) · J9U (EN, HE) 987007263701805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263701805171) · NSK (HR) 000001719 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000001719) · NDL (EN, JA) 00445643 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00445643) · CONOR.SI (SL) 20535907 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/20535907) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79065447 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79065447)

Portale Biografie | **Portale Cristianesimo** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Søren_Kierkegaard&oldid=138150147"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 3 mar 2024 alle 02:33.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Sinistra hegeliana e Marx

WIKIPEDIA

Sinistra hegeliana

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **sinistra hegeliana**, o ***giovani hegeliani***, è una scuola (più precisamente una corrente) di pensiero filosofico che si formò tra alcuni intellettuali prussiani, discepoli di Hegel, poco dopo la sua morte, avvenuta nel 1831.

Elogio della dialettica, scultura di Joachim Jastram a Chemnitz

Indice

Origine del nome
I protagonisti
Note
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Origine del nome

G.W.F. Hegel (1770-1831)

La scuola hegeliana si era suddivisa ben presto in due principali correnti, che nel 1837 David Strauss, in seguito alle polemiche suscitate dalla sua opera *Vita di Gesù* (1835), rifacendosi agli schieramenti politici che si fronteggiavano nel parlamento francese, chiamò destra e sinistra hegeliana.

Il crinale che suddivide le due posizioni riguarda soprattutto i rapporti tra filosofia e cristianesimo e l'aspetto politico del pensiero hegeliano. Gli esponenti della destra, chiamati anche *vecchi hegeliani*, ritenevano che nel pensiero di Hegel fossero stati definiti, una volta per tutte, i concetti essenziali del cristianesimo quali l'immortalità dell'anima, Dio come persona e la Trinità, e che Hegel avesse inquadrato e convalidato filosoficamente la religione cristiana. I rappresentanti della destra (quali Karl F. Göschler, Georg A. Gabler, Julius Schaller) ritenevano inoltre che la dialettica hegeliana portasse ad accettare come "razionale" lo Stato prussiano assolutistico con le diseguaglianze sociali ed economiche che esso sanzionava[1], citando la seconda parte della celeberrima affermazione di Hegel: «ciò che è reale è razionale».[2]

Gli esponenti della sinistra, i «giovani hegeliani», sostenevano viceversa che nella dottrina del maestro non vi fosse traccia di una fondazione filosofica di un'anima immortale, identificata come sostanza spirituale, e che l'Idea e lo Spirito assoluto hegeliano non avessero niente a che fare, essendo sovrapersonali, con la

concezione della personalità di Dio. Quanto al dogma della Trinità, Hegel stesso in effetti vi aveva visto solo una forma simbolica anticipatrice di quell'andamento triadico che caratterizzava la sua dialettica.

David Friedrich Strauss

La sinistra infine sottolineava come nella filosofia hegeliana la religione occupasse un ruolo subordinato rispetto al valore supremo della filosofia. I giovani hegeliani in effetti attribuivano ad Hegel una posizione polemica nei confronti del cristianesimo, riguardo al quale il maestro si era mantenuto su posizioni molto prudenti; la sinistra nella sua critica si rifaceva in realtà a concezioni atee e illuministe settecentesche, pur utilizzando strumenti dottrinari derivati da Hegel. Riguardo all'aspetto politico, gli esponenti della sinistra tendevano a evidenziare la prima parte dell'affermazione di Hegel, «ciò che è razionale è reale», sottolineando il perenne cambiamento della realtà, dovuto al movimento dialettico, e a leggerne il significato profondo in chiave fortemente progressista.[3]

I protagonisti

Il punto d'incontro dei *giovani hegeliani* era il Doktorclub di Berlino.

Facevano parte della sinistra hegeliana lo stesso David Strauss, Bruno Bauer - che inizialmente era sulle posizioni della destra - e suo fratello Edgar (1820-1866), Max Stirner, Arnold Ruge, Moses Hess (1812-1875).

Espressione della posizione radicale della sinistra fu l'opera di Bruno Bauer dal titolo significativo *La tromba del giudizio universale contro Hegel ateo e anticristo. Un ultimatum* (1841), dove attaccava la filosofia hegeliana come restauratrice dell'alleanza tra il trono e l'altare.

In effetti si stava già verificando nell'ambito degli stessi esponenti della sinistra, per primo Ludwig Feuerbach con lo scritto *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839) e in seguito gli stessi Karl Marx e Friedrich Engels, una riformulazione sempre più originale e rivoluzionaria della dottrina hegeliana, che avrebbe poi portato al materialismo storico del marxismo.

Note

1. ^ Giuseppe Faggin, *Storia della filosofia*, Principato editore, 1979, vol. 3, pag. 72.
2. ^ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, pag. 59, Milano, Bompiani, 2006.
3. ^ Diego Fusaro, *DESTRA E SINISTRA HEGELIANE*, su *filosofico.net*. URL consultato il 29 ottobre 2017.

Voci correlate

- Destra hegeliana
- Hegelismo
- Filosofia marxista
- Marxismo classico

- Marxismo occidentale

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **Sinistra hegeliana**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Young Hegelians*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Controllo di autorità	GND (DE) 4074251-9 (https://d-nb.info/gnd/4074251-9)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Sinistra_hegeliana&oldid=138430599"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 21 mar 2024 alle 13:59.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Arnold Ruge

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Arnold Ruge (Bergen auf Rügen, 13 settembre 1802 – Brighton, 31 dicembre 1880) è stato un filosofo e scrittore tedesco.

Arnold Ruge

Indice

Biografia
Opere
Traduzioni italiane
Letteratura critica
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nato sull'isola di Rügen, studiò a Heidelberg. Sostenitore della Germania libera e unita finì in carcere per 5 anni, nel 1825. In seguito si trasferì a Halle dove pubblicò alcuni drammi, traduzioni da testi greci e entrò in contatto con i giovani hegeliani.

Nell'autunno 1837 (il primo numero uscì il 1º gennaio 1838) Ruge – allora libero docente all'Università di Halle – fondò insieme a Theodor Echtermeyer (1805-1844) gli «Hallische Jahrbücher» (Annali di Halle).

A causa della tendenza sempre più liberale e progressista del giornale – che in pochi anni era diventato l'organo ufficiale dei Giovani hegeliani, potendo vantare tra i suoi collaboratori *inter alia* Bruno Bauer, Ludwig A. Feuerbach, Michail Bakunin, Karl Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, David Friedrich Strauß, Max Stirner, Friedrich Engels e Karl Marx – il governo prussiano intimò a Ruge di spostare la stampa da Lipsia ad Halle, in modo da poter sottoporre il giornale alla censura prussiana.

Ruge reagì a questo giro di vite reazionario della Prussia di Federico Guglielmo IV spostando la redazione del giornale da Halle a Dresda e cambiando il titolo in «Deutsche Jahrbücher» (Annali tedeschi). I «Deutsche Jahrbücher» furono definitivamente proibiti il 3 gennaio 1843 a causa del radicalizzarsi delle posizioni in materia di religione e politica dei Giovani hegeliani.

A Parigi Ruge fu in seguito coeditore con Marx dei *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Annali franco-tedeschi*) poco prima di divenire il coordinatore delle attività dell'estrema sinistra nei movimenti rivoluzionari del 1848.

Nel 1850 si trasferì a Brighton dove insegnò e scrisse, limitando la sua attività politica ad un sostegno pubblico alla Prussia tra il 1866 e il 1870.

Opere

- *Gesammelte Schriften*, Mannheim, Grohe Verlag, 1846, 10 voll.
- *Sämtliche Werke*, Mannheim, Grohe Verlag, 1847-1848, 10 voll.
- *Aus früherer Zeit*, Berlin, Duncker, 1862-1867, 4 voll.
- *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, hrsg. von Paul Nerrlich, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1885-1886, 2 voll.

Traduzioni italiane

- ARNOLD RUGE – KARL MARX *et alii*, *Annali franco-tedeschi*, a cura di Gian Mario Bravo, Milano, Edizioni del gallo, 1965 (Nuova edizione: Bolsena, Massari Editore, 2001).
- A. RUGE *et alii*, *«Annali di Halle» e «Annali tedeschi» (1838-1843)*, a cura di G.A. De Toni, Firenze, La nuova Italia, 1981.

Letteratura critica

- NEHER, WALTER, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1933.
- VACCARO, GIANBATTISTA, *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*, Milano, Franco Angeli, 1987.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Arnold Ruge**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Arnold Ruge**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Arnold Ruge (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Arnold_Ruge?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ruge, Arnold*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Walter Holtzmann, *RUGE, Arnold*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Ruge, Arnold*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ruge, Arnold*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Arnold Ruge*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Arnold Ruge*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Arnold Ruge*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Arnold Ruge*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Arnold Ruge*, su *Goodreads*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 44378839 (https://viaf.org/viaf/44378839) · ISNI (EN) 0000 0001 0893 1094 (http://isni.org/isni/0000000108931094) · CERL cnp00564607 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00564607) · LCCN (EN) n84067242 (http://id.loc.gov/authorities/names/n84067242) · GND (DE) 118604023 (https://d-nb.info/gnd/118604023) · BNF (FR) cb12377815b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12377815b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12377815b) · J9U (EN, HE) 987007267354405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267354405171) · NSK (HR) 000266580 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000266580) · WorldCat Identities (EN) lccn-n84067242 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n84067242)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**	**Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Arnold_Ruge&oldid=137018122"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 dic 2023 alle 22:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Bruno Bauer

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Bruno Bauer (Eisenberg, 6 settembre 1809 – Berlino, 13 aprile 1882) è stato un filosofo e teologo tedesco, negatore dell'esistenza storica di Gesù.

Bruno Bauer

Indice

Biografia
Opere principali
Note
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

La famiglia Bauer si trasferì da Eisenberg a Berlino nel 1815. Nell'Università della capitale prussiana Bruno Bauer s'iscrisse nel 1828 per studiarvi filosofia e teologia, avendo per insegnanti Hegel, Schleiermacher, e gli hegeliani Hotho e Marheinecke. Nel 1829 un suo saggio sull'estetica kantiana fu premiato su proposta di Hegel.

Nel 1834 vi divenne professore di teologia. Nel 1835 pubblicò, negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Annali di critica scientifica), una critica alla *Vita di Gesù* di David Friedrich Strauß. Nell'intento di combattere le tesi di Strauß, tendenti a considerare mitologiche le narrazioni evangeliche, promosse il *Zeitschrift für speculative Theologie* (Periodico di teologia speculativa); alla rivista, che uscì per tre anni, collaborarono i maggiori rappresentanti della destra hegeliana, come Gabler, Erdmann, Göschel e Schaller.

Nel 1838 due volumi della sua *Die Religion des alten Testamentes* e, l'anno dopo, un attacco al teologo ortodosso Hengstenberg, la *Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*, che gli costarono il trasferimento, in quello stesso anno, dall'Università di Berlino a quella di Bonn. Nel 1840 e nel 1841 pubblicò, rispettivamente, la *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* e il primo volume della *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*; il secondo e il terzo volume uscirono l'anno successivo e il 29 marzo 1842 Bauer fu destituito dall'insegnamento nell'Università di Bonn.[1]

Il suo orientamento verso la sinistra hegeliana e le idee religiose professate nei suoi scritti portarono nel 1842 al suo allontanamento dalla cattedra. In questo periodo la sua attività letteraria fu dedicata agli studi di critica biblica, nei quali negò la personalità storica di Gesù, considerato una creazione fantastica dei vangeli. Nel 1843 Bauer in *Cristianesimo svelato* collegò l'emergere del Cristianesimo alla fine del mondo antico. Questo per spiegare come mai il cristianesimo aveva elevato a essenza dell'uomo l'infelicità e il dolore,

La tomba di Bauer nel cimitero berlinese di St. Jacobi

prodotti peculiari del periodo di transizione storica. Bauer credeva nella possibilità dell'uomo di ritornare in sé, dopo l'estraniamento cristiano, attraverso l'eliminazione totale del Cristianesimo. Pervenne così a posizioni di ateismo.

Dal 1843 Bauer si dedicò allo studio della storia, concentrandosi in particolar modo sull'Illuminismo e la Rivoluzione francese. Si espresse contro l'emancipazione degli ebrei e nel 1848, insieme con il fratello Edgar, fondò la *Società democratica di Charlottenburg*, appoggiando invano una piattaforma politica moderatamente liberale nelle elezioni per l'Assemblea nazionale prussiana. Dopo la repressione della rivoluzione del 1848, i suoi orientamenti politici virarono su posizioni nettamente conservatrici, come dimostrano i suoi articoli scritti per il giornale governativo *Die Zeit*, per il *Die Post*, e il *Kleines Journal*; fu anche corrispondente del quotidiano statunitense *New York Daily Tribune*. Dal 1859 al 1866 collaborò con Friedrich Wagener allo *Staats- und Gesellschafts Lexikon*, pubblicando 23 volumi e scrivendo numerosi articoli, molti dei quali con contenuti antisemiti.

Opere principali

- *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (*Critica della storia evangelica di Giovanni*), 1840.
- *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (*Critica della storia evangelica dei sinottici*), 1841.
- *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (*La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo ed anticristo. Un ultimatum*, tr. it. di Eleonora De Conciliis, con una introduzione di Massimiliano Tomba, Napoli, Edizioni Immanenza, 2014 ISBN 9788898926022) 1841.
- *Das entdeckte Christentum* (*Il Cristianesimo svelato*), 1843.
- *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (*Critica dei Vangeli e storia della loro origine*), 1852.
- *Christus und die Caesaren* (*Cristo e i seguaci di Cesare*), 1877.

Note

1. **^** Clinton Bennett, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images*, Continuum International Publishing Group, 2001 ISBN 0826449166. p. 204

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Bruno Bauer**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Bruno Bauer**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Bruno Bauer (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Bruno_Bauer?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-

- *Bauer, Bruno*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Adolfo Omodeo, *BAUER, Bruno*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Bauer, Bruno*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bauer, Bruno*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Bruno Bauer*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Bruno Bauer*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Bruno Bauer*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Opere di Bruno Bauer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Bruno Bauer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bruno Bauer*, su *Goodreads*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9861883 (https://viaf.org/viaf/9861883) · ISNI (EN) 0000 0000 8088 5259 (http://isni.org/isni/0000000080885259) · SBN TO0V050980 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/TO0V050980?core=autoriall) · CERL cnp00543486 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00543486) · Europeana agent/base/145404 (https://data.europeana.eu/agent/base/145404) · LCCN (EN) n50005414 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50005414) · GND (DE) 118507249 (https://d-nb.info/gnd/118507249) · BNE (ES) XX1131133 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1131133) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1131133) · BNF (FR) cb120293763 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120293763) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120293763) · J9U (EN, HE) 987007303958505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007303958505171) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50005414 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50005414)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Bruno_Bauer&oldid=138231898"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 12:49.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

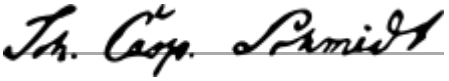
Max Stirner

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Io rifiuto un potere conferitomi sotto la speciosa forma di "diritti dell'uomo". Il mio potere è la mia proprietà, il mio potere mi dà la proprietà. Io stesso sono il mio potere [...] e per esso sono la mia proprietà.[1]»
>
> (Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*)

Max Stirner, pseudonimo di **Johann Caspar Schmidt**[2][3][4] (Bayreuth, 25 ottobre 1806 – Berlino, 26 giugno 1856), è stato un filosofo tedesco, suddito del Regno di Baviera e di Prussia, importante pensatore post-hegeliano, che sviluppò particolarmente le concezioni di alienazione sociale e autocoscienza.[5] Stirner è considerato come un importante intellettuale delle correnti di individualismo, egoismo etico, nichilismo, esistenzialismo, postmodernismo e fu uno dei precursori della teoria della psicoanalisi.[6][7]

Ritratto di Max Stirner, profilo a matita (particolare dal *Ritratto dei Liberi*) fatto da Friedrich Engels



Firma di Stirner col suo vero nome, Johann Caspar Schmidt

È stato identificato anche come fautore di posizioni radicalmente antistataliste, sebbene non assolute in quanto si limita a negare l'uso rivoluzionario dello Stato[8], fondanti una primordiale concettualizzazione di anarchia, basata sull'assenza di una morale valida per tutti. Stirner ha avuto molti ammiratori (anarchici, futuristi, illegalisti, situazionisti, nicciani, antipolitici, elitisti e perfino reazionari-controrivoluzionari e fascisti) da una parte, e molti detrattori o critici dall'altra, come i comunisti, che lo accusarono d'opportunismo[9], molti liberali e gli anarco-capitalisti, che invece gli contestarono certe conclusioni logico-concettuali della sua definizione d'individuo, per il quale potrebbe dunque fornire un viatico morale a «dittatori», «conquistatori», «guerrafondai», «delinquenti» e «parassiti pseudo-rivoluzionari»[10] ed infine i religiosi, che lo tacciarono di filo-libertinismo per il suo ateismo immoralista.[11] Isolato e solitario, fu anche definito, da Fritz Mauthner, un semplice «ribelle interiore» apolitico, interpretando istanze morali individuali non politiche.[12]

Giovane esponente della sinistra hegeliana, poi distaccatosene a causa del loro imperante idealismo, Stirner viene generalmente ritenuto un precursore dell'esistenzialismo ateo, del nichilismo e dell'anarco-individualismo, sebbene il suo anarchismo, in senso stretto, non sia propriamente da intendersi come una qualche ideologia a sbocco movimentista, in quanto le sue idee furono fondamentalmente di natura etico-morale ed a carattere rigorosamente individuale.[13] In vita fu descritto come una persona schiva e modesta, e nei suoi scritti agì e parlò unicamente per sé, non indicando mai - direttamente od indirettamente - ad alcuno di compiere alcuna azione politica organizzata e non adoperò il termine anarchico per definirsi o per

designare il suo pensiero (ad avvicinare Stirner all'anarchismo fu polemicamente Friedrich Engels che lo definì come un precursore di Bakunin). Più che chiedere o impegnarsi attivamente per l'abolizione dello Stato,[14] egli semplicemente ne rifiuta filosoficamente la pretesa legittimità.[15]

Stirner nega esplicitamente di sostenere una posizione filosofica assoluta, aderendo dunque al relativismo, aggiungendo inoltre che dovendosi necessariamente assegnare a un qualche «-ismo» preferirebbe che sia «l'egoismo», parola che dal punto di vista filosofico non porta il significato negativo di colui che fa solo il suo interesse danneggiando gli altri. L'Unico di Stirner infatti agisce per sé, senza proporre ipotesi di governi o più in generale una qualche azione politica. Ciononostante, il suo pensiero esercitò una certa influenza sul movimento anarchico organizzato a partire dal secolo successivo, in particolar modo su quella corrente denominata poi anarco-individualismo, ma anche sulle correnti dell'anarco-comunismo e dell'anarco-sindacalismo. Viene qualche volta associato all'egoismo psicologico (ossia l'idea secondo cui ogni individuo faccia qualsiasi azione, anche altruistica, per un mero fine egoistico), ma questa ipotesi fu rigettata dallo stesso Stirner.[3]

Principalmente nel suo *opus magnum*, intitolato *L'Unico e la sua proprietà*, Stirner sostiene come le religioni e le ideologie siano sostanzialmente fondate su superstizioni, denunciando dunque come tali il comunismo, il liberalismo, il nazionalismo, il socialismo, lo statalismo e l'umanesimo, anche se in realtà non vi si esprime in totale contrasto.[16] Egli mantiene comunque una minima parte di etica e altruismo, se l'egoista ritiene giusto associarsi con altri.[17] Lo Stato, come ogni organismo autoritario, è invece il nemico naturale dell'individuo. Tuttavia nell'ideologia stirneriana egli può servirsene, aggirandone le regole fino a che ne ha bisogno, cosa che separa Stirner dalle concezioni liberali, proprio come il suo anticapitalismo di fondo, alternativo a ogni concezione socioeconomica borghese.[18]

Indice

Biografia
- Giovinezza, studi e famiglia
- Liberi e sinistra hegeliana
- Pubblicazione de *L'Unico e la sua proprietà* e ultimi anni
- Fortuna postuma

Pensiero politico e filosofico
- «L'Unico» stirneriano e il rifiuto delle religioni
  - Egoismo etico stirneriano
- Differenze sostanziali con concezioni fasciste e collettiviste
- Rivoluzione e rivolta

Influenze
- Anarco-capitalismo, libertarianismo e illegalismo
- Friedrich Nietzsche
- Nella cultura di massa

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Fotografia giovanile di Samuel Beckett, erroneamente detta «foto di Stirner»

Le informazioni sulla vita di Stirner sono poche e frammentarie, tanto che la maggior parte di esse si conoscono grazie a John Henry Mackay, che pubblicò nel 1898 la prima biografia di Stirner, raccogliendo informazioni da varie fonti, come documenti e testimonianze scritte e orali, e contribuendo alla sua fortuna postuma. Di lui manca qualsiasi fotografia o ritratto sicuro eseguito da contemporanei, se si esclude una caricatura del gruppo dei Liberi e un disegno, entrambi opere a matita e di scarso valore artistico, eseguiti da Friedrich Engels su richiesta di Mackay, a memoria e circa quarant'anni dopo,[19] fatto che ha dato origine a equivoci, tanto che spesso alcune foto di autori correlati al suo pensiero come l'anarco-individualista statunitense Benjamin Tucker o altri come Rudolf Steiner e Samuel Beckett vengono confuse popolarmente per immagini di Stirner.[20][21][22] Un ritratto coevo di Stirner, l'unico mai realizzato, venne forse fatto eseguire sul letto di morte del filosofo dall'amico e collega Bruno Bauer, ma è andato perduto. Secondo alcuni, come riporta Mackay, i ritratti potevano essere due e non si sa se Bauer fece eseguire un dagherrotipo post mortem di Stirner o una maschera mortuaria come era d'uso, dato che nulla è stato ritrovato.[23]

Il luogo di nascita di Stirner a Bayreuth, nella Baviera settentrionale, all'epoca parte del Regno di Baviera

Altri suoi ritratti vennero eseguiti sulla base degli schizzi di Engels, come quello di Félix Vallotton nel 1900[24] o molti dipinti e illustrazioni recenti, sia amatoriali[25][26] che di pittori di professione.[27] Talvolta viene raffigurato con i capelli neri, ma in realtà era biondo, come risulta dalle testimonianze. Mackay raccolse infatti da conoscenti una sua descrizione fisica e caratteriale:[28]

> «Di media statura, Max Stirner era un uomo magro, poco appariscente. Vestiva semplicemente, ma sempre con grande cura, [...] senza alcuna pretesa. [...] [È] stato descritto come un dandy, [...] quasi certamente non lo era. Piuttosto, egli aveva qualcosa del maestro di scuola superiore [...] e questa impressione è stata ulteriormente rafforzata dai suoi occhiali d'argento. Quando insegnava [...] si dice che indossasse "occhiali in acciaio sottile con piccole lenti" che, quando li toglieva, gli lasciavano un visibile segno sul naso. [...] Non era mai trascurato, [...] portava corte basette bionde e baffi, mentre il suo mento era sempre ben rasato, e la sua morbida capigliatura, biondo-rossa, leggermente arricciata e tagliata corta, lasciava completamente libera la sua massiccia e ben visibile fronte, rotonda, e, abbastanza sorprendentemente, alta. Dietro gli occhiali, chiari occhi blu guardavano le persone e le cose con calma e delicatezza, né con aria sognante, né lo sguardo fisso. [...] La bocca con labbra sottili spesso aveva un sorriso amichevole, che con gli anni affilò e che tradiva un'ironia interiore. [...] Il suo naso era moderatamente grande, forte, [...] il mento era deciso.

> Le mani di Stirner erano particolarmente belle: bianche, ben curate, sottili, mani "aristocratiche". In breve dava una piacevole impressione. Sembrava sicuro di sé e tranquillo, non si muoveva mai in maniera frettolosa o di scatto.»
>
> (John Henry Mackay)

Il suo pseudonimo deriva da un soprannome che gli era stato dato dai compagni di scuola proprio a motivo della sua alta fronte. La parola tedesca «Stirn» significa appunto fronte.

Nei ritratti è rappresentato sempre senza i baffi descritti. Anche Engels ha lasciato qualche descrizione più che altro caratteriale:

> «Conoscevo bene Stirner, ci davamo del tu, era una persona bonaria, di gran lunga non così terribile come si presenta nell'*Unico*. Aveva qualcosa di pedante, che gli veniva dagli anni dell'insegnamento.[29]»
>
> (Friedrich Engels)

«L'ingresso alla Brautgasse della casa Maximilianstraße 31 in cui lo scrittore e filosofo Max Stirner nacque nel 1806 e la vetrata del vecchio municipio»

Engels ha inoltre scritto di Stirner sotto forma di una poesia satirica, riportata da Henri Arvon:

> «Guardate Stirner, guardatelo, il pacifico nemico di ogni costrizione.
> Per il momento, beve ancora birra, ma presto sarà sangue,
> facile come bere un bicchier d'acqua.
> E quando gli altri leveranno il loro grido selvaggio: *à bas les rois*!
> Stirner griderà anche lui: *à bas les lois*![30]»
>
> (Friedrich Engels)

Targa commemorativa della casa natale di Stirner, demolita nel 1970

Di carattere riservato,[19][31] Stirner condusse un'esistenza abbastanza appartata e solitaria (a parte qualche anno come membro del gruppo della sinistra hegeliana), non immune da eventi tragici e difficoltà.[19]

Giovinezza, studi e famiglia

Johann Kaspar Schmidt[32] nacque il 25 ottobre 1806 a Bayreuth, città della Baviera settentrionale e all'epoca parte del Regno di Baviera, figlio di Albert Christian Heinrich Schmidt (1769–1807),[33] un intagliatore di flauti e di altri strumenti musicali;[34][35] e di Sophia Eleonora Reinlein, entrambi luterani.[3] Circa sei mesi dopo la sua nascita il padre morì di emorragia seguita a eccessivo sforzo fisico all'età di trentasette anni[33] e dopo due anni la moglie si risposò con un aiuto-farmacista, Heinrich Ballerstedt.[34] La madre e il patrigno si trasferirono a Kulm, allora sotto controllo prussiano.[36] Il bambino all'inizio rimase con una zia,[3] ma li raggiunse più tardi.[35]

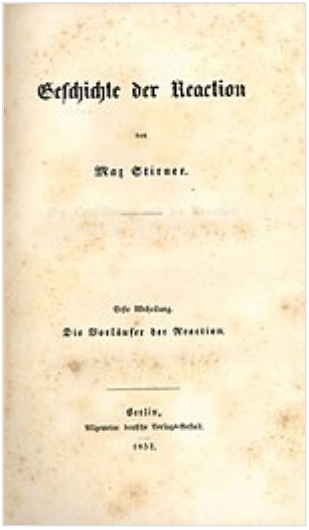
Casa natale di Stirner

Monogramma di Stirner da lui usato talvolta come autografo composto dalle lettere M e S, componenti il simbolo del segno zodiacale dello Scorpione

Nel 1818 a dodici anni tornò a Bayreuth e fu accolto dalla famiglia del padrino.[35] Nel 1819 intraprese gli studi classici al *Gymnasium* locale.[35] Nel 1826 si iscrisse all'Università di Berlino,[35] dal 1828 al 1829 frequentò l'Università di Erlangen e nel 1829 l'Università di Königsberg in Prussia.[34] Il tutto durò cinque semestri di studio, seguiti poi da un lungo viaggio per la Germania, dove riuscì a seguire qualche lezione di Friedrich Schleiermacher e Georg Wilhelm Friedrich Hegel,[35][37] di quest'ultimo in particolare quelle sulla filosofia delle religioni, sulla storia della filosofia e sulla filosofia dello spirito soggettivo.[3] Nel 1833 si trasferì a Berlino, dove studiò per due semestri a cui seguirono ulteriori interruzioni,[35] dovute forse ai problemi mentali che afflissero la madre, che lo portò con sé nella capitale.[3] Nelle lezioni di Hegel venne a conoscenza anche dell'antica filosofia del taoismo cinese di Lao-tzu, che tratta in minima parte nel suo corso.[38]

Nell'aprile 1835 Stirner fu candidato all'insegnamento di cinque materie (filosofia, storia, lingue antiche, tedesco e istruzione religiosa), ma non accettò e si limitò a fare lezioni di latino gratuite per diciotto mesi.[3][34] Nel 1837 sposò la figlia di ventidue anni della sua padrona di casa Agnes Klara Kunigunde Burtz,[39] che morì di parto un anno dopo dando alla luce un figlio, nato prematuro e di cui non si sa nulla.[40] Da una nota dello stato civile di divorziato di Stirner, al momento della morte («non madre, non moglie, non figli», seppure la madre fosse in realtà ancora in vita e internata in manicomio) si può dedurre che il figlio di Stirner non sia vissuto a lungo.[41] Il suo patrigno morì nel 1835 e nel 1837 sua madre fu ricoverata in un manicomio di Berlino,[3] dove secondo Mackay morì nel 1859.[42][43]

Liberi e sinistra hegeliana



Copertina di *Storia della reazione* (1852)

Nel 1839 ottenne la cattedra di insegnante di storia e letteratura[3] alla Lehr- und Erziehungsanstalt di Mme. Gropius, una scuola per ragazze dell'alta borghesia, situata al numero 4 del Köllnischer Fischmarkt, Berlino.[44] Nello stesso anno frequentava un gruppo di giovani Hegeliani chiamati *Die Freien* (Liberi), tra cui figurano tanti nomi che avrebbero poi composto parte della filosofia tedesca del XIX secolo come Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels e in seguito anche Karl Marx.[45] Engels e Stirner erano molto amici,[46] ma non è chiaro se egli frequentò mai di persona Marx.[30] I Liberi erano soliti riunirsi da Hippel's, una birreria sulla Friedrichstraße.[3] Un famoso contemporaneo di Stirner, nonché conterraneo prussiano e collega, fu anche Arthur Schopenhauer, giovane insegnante e collega di Hegel, ma entrambi sembrano ignorare la reciproca esistenza.

In questo gruppo conobbe anche Marie Wilhelmine Dähnhardt (1818–1902),[3] che poi nel 1843 divenne la sua seconda moglie.[34] Ernst Dronke nella sua opera *Berlin*, in cui descrive il clima berlinese della metà degli anni quaranta

del XIX secolo, rievoca la scandalosa scena del matrimonio, con gli amici che incuranti giocano a carte, gli sposi che si sono dimenticati gli anelli e Bruno Bauer che per rimediare ne toglie due di ottone dal suo borsellino.[48]

I suoi primi scritti risalgono al 1842, quando pubblicò due corti articoli sulla *Rheinische Zeitung*, testata giornalistica fondata da Karl Marx nello stesso anno: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus* (*Il falso principio della nostra educazione o dell'umanesimo e realismo*) e *Kunst und Religion* (*Arte e religione*).[49] Il primo è un articolo pedagogico che propone il contrasto verso l'educazione dei bambini secondo norme esterne e una maggiore coltivazione delle loro predisposizioni con lo scopo di renderli caratteri sovrani, il secondo la recensione dell'opera di Bruno Bauer *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo ed anticristo*.[3] Contribuì anche al *Leipziger Allgemeine Zeitung*.[3]

Il bozzetto originale della famosa caricatura detta *Riunione del gruppo dei Liberi, con ritratto di Max Stirner* di Friedrich Engels, realizzata diversi decenni dopo su richiesta di John Henry Mackay. Da sinistra a destra: Arnold Ruge, Ludwig Bühl, Carl Nauwerk, Bruno Bauer, Otto Wigand, Edgar Bauer, Max Stirner (in piedi con la sigaretta in bocca), Eduard Meyen, tre non identificati e Karl Friedrich Köppen (l'uomo seduto che porta una capigliatura e gli occhiali simili a Stirner). Lo scoiattolo rappresenta simbolicamente il ministro prussiano dell'educazione Johann Albrecht Friedrich Eichhorn. Appesa al muro c'è una ghigliottina.[47]

Pubblicazione de *L'Unico e la sua proprietà* e ultimi anni

L'ultimo domicilio di Stirner

La stesura della sua opera maggiore, *L'Unico e la sua proprietà*, avvenne tra il 1843 e la metà del 1844. Venne stampata alla fine del 1844, essendo già disponibile a novembre, ma l'edizione è comunque postdatata al 1845.[3] *L'Unico e la sua proprietà* viene sequestrato dalla censura, ma subito dissequestrato poiché ritenuto dalle autorità così incomprensibile e assurdo da essere poco pericoloso.[50] L'opera ebbe un discreto successo critico, attaccò ed ebbe risposta da Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Moses Hess e Arnold Ruge. A ciò seguì la critica di Engels e Marx ne *L'ideologia tedesca*, in particolare nella parte denominata «San Max». Attrasse anche l'attenzione di letterati quali Bettina von Arnim e Kuno Fischer.[3]

Subito prima della pubblicazione del libro Stirner lasciò il suo lavoro e visse per due anni sperperando l'eredità della moglie, che lo lasciò alla fine del 1846, partendo con un altro uomo per l'Inghilterra e poi per l'Australia. Avrebbe poi scritto a Mackay che non aveva mai amato né rispettato il marito (essendo lei divenuta poi una fervente credente cattolica e andando a vivere in una comune) ed era perciò abbastanza riluttante a parlarne. Disse che Stirner era «un uomo astuto» e che la loro unione fu principalmente una coabitazione più che un matrimonio.[3][51] Morì a Londra nel 1902 dopo aver cambiato nome in Mary Smith.[52] La dedica de *L'Unico e la sua proprietà* è a Marie, sebbene qualcuno abbia sottolineato un certo sarcasmo in questa azione.[29]

Successivamente Stirner, che aveva investito (in gran parte finanziato dalla moglie stessa) con scarso successo in un'impresa di trasporto e vendita del latte, finì due volte arrestato per debiti (dal 5 al 26 marzo 1853 e dal 1º gennaio al 4 febbraio 1854) e nemmeno il denaro della madre (peraltro scarso), entrato in suo possesso a causa dell'infermità mentale e fisica della donna, bastò a coprirli. Si mise allora a lavorare come traduttore,[53] traducendo in tedesco Jean-Baptiste Say e Adam Smith e forse scrivendo qualcosa per il *Journal des österreichischen Lloyd*, più che altro articoli di critica letteraria; scrisse poi due risposte ai detrattori, *Il falso principio della nostra educazione* e *La società degli straccioni* (una dura critica sia al comunismo marxiano sia al liberalismo borghese). Compilò anche una *Storia della reazione* e il testo *I filosofi reazionari*, un insieme di citazioni altrui (Maistre, de Bonald e altri filosofi della Restaurazione), intervallate da commenti di Stirner nello stile corrosivo dell'*Unico*.[3]

Tomba di Stirner al cimitero protestante di Santa Sofia nel quartiere Mitte di Berlino

Stirner morì in povertà a quarantanove anni il 26 giugno[23] 1856 (non il 25 come si era inizialmente supposto e come spesso viene ancora riportato) a causa di setticemia, causata dall'infezione di un carbonchio sul collo e dalla puntura di un insetto velenoso.[54][55] Alcuni hanno ipotizzato che si trattasse invece di un cancro della pelle, dato che il certificato di morte riporta il decesso per «tumore comune» in seguito a infezione in quanto all'epoca il termine veniva usato come sinonimo di tumefazione, ma non è escluso si trattasse di una neoplasia come l'epitelioma o il melanoma.[23][56] Pochi amici presenziarono al funerale e tra i giovani hegeliani solo Bruno Bauer.[57]

Der Einzige
und
sein Eigenthum.
Von
Max Stirner.
Leipzig.
1845.
Copertina de *L'Unico e la sua proprietà* (1844)

Il 17 marzo 1859 la madre di Stirner morì in manicomio, di «infermità dovuta a vecchiaia». Gli eredi dei pochi beni di Stirner (le sue carte) furono i cugini, figli dello zio Johann Gottlieb Reinlein.[42] Poco tempo dopo la morte del filosofo l'amico Ludwig Bühl organizzò una colletta e fece erigere una modesta lapide. Nel 1892 fu sostituita dalla lapide odierna, finanziata ed eretta per decisione di John Henry Mackay.[58]

Fortuna postuma

John Henry Mackay

John Henry Mackay, primo discepolo postumo di Stirner

Il primo famoso discepolo postumo di Stirner nonché suo biografo fu John Henry Mackay, che oltre a diffonderne l'opera (fu il primo traduttore in inglese), la biografia e l'immagine e modificarne la sepoltura, pagandone una nuova lapide, dettò un'iscrizione apposta sulla casa in cui Stirner morì e una dove nacque.[59][60]

Una leggenda vuole che il teschio di Stirner fosse stato esumato e finito in casa di Mackay assieme alle carte dell'archivio, ma non è mai stato confermato o ritrovato nelle proprietà di Mackay. A quanto si sa non sono mai state effettuate riesumazioni.[61] Dopo aver tentato di vendere o regalare la documentazione cartacea raccolta al British Museum di Londra intorno al 1914, poi alle autorità di Berlino, nei suoi ultimi anni Mackay decise quindi per preservarla di cederla e spedirla all'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca, poi Istituto per il Comunismo e Istituto di marxismo-leninismo, in epoca stalinista, come documento dell'hegelismo pre-marxiano e della polemica tra Marx e Stirner nel lunghissimo capitolo *San Max* de *L'ideologia tedesca*.[62] Queste carte si troverebbero tuttora negli Archivi della Federazione Russa, erede legale dell'URSS, ma non è consultabile né si conosce lo stato di conservazione dei manoscritti e dei vari fogli. Tale documentazione consta di circa 1100 volumi e 300 manoscritti.[63]

L'Unico e la sua proprietà ebbe pubblicazioni postume in lingua non tedesca solo parecchi anni dopo, tra cui l'Italia nel 1902 per una casa editrice di ispirazione anarchica e con prefazione del traduttore Ettore Zoccoli, che prendeva però le distanze dalle idee strettamente individualiste che venivano esposte nel volume.[64]

Stirner rimane tuttora al centro di un dibattito diffuso e animato, con un'ampia letteratura secondaria che compare in tedesco, italiano, francese e spagnolo, mentre in inglese vi sono solo interventi che sottolineano le interpretazioni anarchica ed esistenzialista del suo pensiero.[65] Infatti il pensiero di Stirner ha cominciato ad avere effetto sulla filosofia politica solo a partire dagli inizi del XX secolo sia nell'anarchismo

anticapitalista sia altrove, come nel fascismo o talvolta anche nell'anarco-capitalismo di matrice libertariana, sul miniarchismo liberale e nell'individualismo senza ulteriori aggettivi, sottolineando spesso l'enfasi posta dallo stesso Stirner sull'importanza della proprietà e dell'individuo, ma secondo molti erroneamente.[66]

Pensiero politico e filosofico

> «Io ho fondato la mia causa su nulla.[67]»
>
> (Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, frase che apre e chiude l'opera)

Se Ludwig Feuerbach prima di lui aveva criticato Georg Wilhelm Friedrich Hegel e la religione poiché sottraevano all'uomo il suo primato di essere sensibile e sociale, Stirner va oltre, utilizzando la stessa dialettica hegeliana, contendendo il campo al materialismo dialettico e storico di Karl Marx e Friedrich Engels. A suo avviso Feuerbach cerca ancora l'essenza dell'uomo, così come Hegel, innalzando al posto del divino la natura umana come essere supremo; essendo quest'ultima immanente e non trascendente come la divinità cristiana, ciò rende la tirannia divina ancora più potente.[3]

Questa critica è estesa a vari membri della sinistra hegeliana che avevano concezioni differenti del concetto di natura umana (dal concetto di cittadinanza a quello di lavoro umano), ma che tutti vedevano come qualcosa di superiore.[3] L'io però non è l'uomo e secondo Stirner si deve superare l'uomo in generale poiché l'io è un Unico, un essere irripetibile e irriducibile che non si deve lasciare sottomettere o strumentalizzare da scopi o fini che non siano i propri e a causa dei quali non sarebbe più padrone di sé stesso.[68] Stirner pone l'individuo (né buono né cattivo, ma semplicemente sé stesso, spogliato di ogni struttura) al centro del mondo di ognuno e questo individuo si assoggetta a regole altrui solo se lo ritenga conveniente per sé, se può avere dei vantaggi o evitare degli svantaggi (come rischiare la vendetta di altri individui), altrimenti è soggetto solo alle proprie leggi personali.[69] La libertà per essere veramente tale non può derivare da una concessione altrui, ma essere il frutto di una propria conquista: «Si può perdere la libertà, ma la libertà spetta solo a noi».[70] Questa è una scelta revocabile che si presenta all'individuo in ogni momento della sua vita e questi deve avere la proprietà della libertà, perché non basta dirsi liberi: l'io deve poter fare o non fare ciò che desidera. A Stirner non interessa realizzare l'ideale della libertà, quello a cui punta è di avere la libertà; l'uomo diventa libero se riesce a sottoporre la libertà al proprio volere, non basta l'ideale; in questa concezione l'altruismo risulta essere solo un egoismo mascherato, come nella natura stessa.[71] Tuttavia egli non accetta pienamente l'egoismo psicologico.[3]

> «Non cerchiamo la comunità più estesa, la "società umana", ma vediamo negli altri unicamente mezzi e strumenti da adoperare come nostra proprietà.»

Se Stirner viene universalmente (a torto o a ragione) indicato come il vero precursore di Friedrich Nietzsche (e di tutti coloro che a Nietzsche si sono ispirati), dell'anarco-individualismo e anche di gran parte del moderno esistenzialismo ateo, i precursori del pensiero stirneriano sono considerati alcuni pensatori libertini e altri legati al movimento culturale tra l'ultimo illuminismo radicale e l'individualismo sfrenato di alcuni romantici, tra cui il Marchese de Sade nei panni di filosofo,[11] Vittorio Alfieri[72] e William Godwin.[73] Volendo guardare indietro nel tempo c'è anche qualche somiglianza col cinico Diogene di Sinope[74] o con le diverse concezioni di contrasto tra physis e nomos nei sofisti quali Callicle, Trasimaco e soprattutto Antifonte, e con Epicuro. Sebbene sia stato, come Nietzsche, erroneamente identificato quale esponente del nichilismo e dell'irrazionalismo,[75] molte delle sue pagine sono animate da un estremo razionalismo che

rifiuta ogni metafisica e ogni fede.[76] A conferma di ciò Stirner è stato inoltre avvicinato alle dottrine del positivismo, in particolare del positivismo giuridico.[77] Tuttavia la concezione del diritto individuale assoluto di Stirner richiama anche la descrizione del diritto naturale fatta da Hobbes[78], che Hobbes stesso poi rifiuta in parte per evitare di cadere in uno stato di natura selvaggio, ma che invece Stirner accetta, invertendo la teoria dello Stato onnipotente hobbesiana.[79]

L'unione degli egoisti di Stirner è stata presa come base di sviluppo per l'anarco-sindacalismo, e secondo lo storico Max Nettlau la sua opera non può che essere letta in chiave socialista.[66]

«L'Unico» stirneriano e il rifiuto delle religioni

> «Tutto ciò non significa altro che questo: tu hai diritto di essere ciò che hai il potere di essere. Io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da me stesso; io sono legittimato a fare tutto ciò che ho il potere di fare. Io sono legittimato a rovesciare Zeus, Yahweh, Dio, ecc., se sono capace di farlo; altrimenti, questi dèi avranno sempre più diritto e più potere di me. E allora io temerò il loro diritto e il loro potere con impotente "timor di Dio".[80]»
>
> (Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*)

Pagina originale del manoscritto *Arte e religione* (1842)

Un individuo è effettivamente libero solo se spetta a lui decidere se e quando limitare la propria libertà per fini a lui propri.[81] Il fatto stesso di avere interazioni con altri individui rende infatti impraticabile la libertà assoluta perché la libertà di un individuo non può coincidere con quella di un altro. L'importante per Stirner è che l'interazione e il conseguente sacrificio in termini di libertà costituisca una libera scelta da parte dell'individuo, finalizzata a una maggiore utilità per sé medesimo non altrimenti realizzabile. L'egoismo o individualismo di Stirner non coincide infatti né con il solipsismo né con l'apologia di un'utopica libertà assoluta.[69]

Il rifiuto di Stato, Chiesa, religioni, istituzioni o società non è dovuto al fatto che tali entità limitano la libertà, quanto al fatto che la limitano per fini che non appartengono all'Unico (se egli è in disaccordo con essi).[69] Di fronte al singolo tutto ciò che è in suo potere si connota come proprietà di esso, una proprietà estendibile tanto quanto è il potere in possesso dell'Unico.[1][70] Stirner giunge a divinizzare l'Unico:

> «L'uomo non ha bisogno di Dio, perché egli solo è Dio di sé stesso. Il suo interesse deve essere rivolto al suo "esclusivo" benessere.»
>
> (da *L'Unico e la sua proprietà*, trad. E. Zoccoli)

Per sfruttare il proprio potere l'Unico può utilizzare ogni mezzo desideri, non esclusi l'ipocrisia e l'inganno, salvo che altri Unici non riescano a impedirglielo.[18] Dal punto di vista delle istituzioni politiche non vi può essere alcun rapporto tra istituzioni e libertà dell'individuo. Il diritto, non essendo frutto della volontà

dell'individuo, si pone al di fuori della sua individualità in quanto è stato elaborato con strumenti che esulano da essa.[81]

Poiché i diritti gli sono concessi e non sono atto della propria libertà, ciò basta a Stirner per considerarli un qualcosa che la imbriglia in quanto non è l'Unico che si appropria dei diritti perché questi sono qualcosa che gli altri concedono, importa poco se questa concessione avvenga a opera di pochi, uno o molti.[1] Si tagliano così i ponti anche con una concezione politica ultrademocratica in quanto la società democratica pretende anch'essa di annettere automaticamente tutti gli individui a prescindere dalla loro volontà. Un Unico può accettare anche la democrazia, ma solo se gli conviene farlo e se ne ha la volontà. L'unica forma di collettività accettabile per Stirner è difatti un'associazione di egoisti nella quale ciascun Unico entra solo per il proprio tornaconto. Un'associazione di tale tipo sarebbe basata sulla convergenza revocabile di più egoismi per scopi ben precisi.[81]

Un ritratto di Stirner basato sui disegni di Friedrich Engels

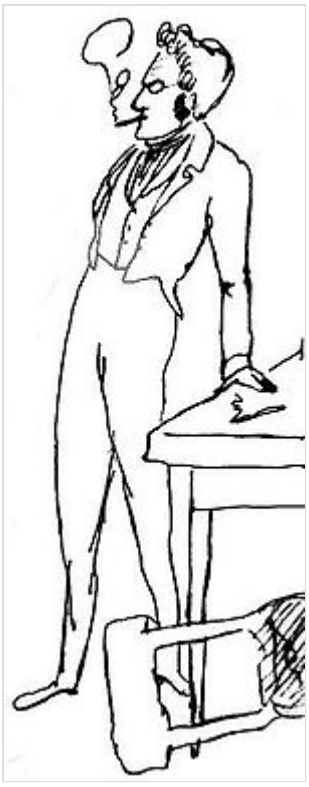
Egoismo etico stirneriano

> «Se voi sapete procacciarvi un godimento, esso diviene un vostro diritto; se lo desiderate solamente senza osare appagarlo, esso resterà sempre uno dei diritti acquisiti di coloro che sono privilegiati a fruirne. Esso è il loro diritto, come diventerebbe il vostro se sapeste appagarlo. [...] Chi ha la forza, ha il diritto: se non avete quella, non avrete neppure questo.[70]»
>
> (Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*)

L'egoismo etico stirneriano è più di tutto un individualismo caratterizzato dall'amore per sé stessi, non dalla volontà di danneggiare altri. Stirner è stato ritenuto da alcuni per le sue provocatorie e paradossali prese di posizione un asociale-solipsista che esalta la figura dell'individuo in lotta contro tutto e tutti,[69] ad esempio da George Woodcock, anarchico canadese del XX secolo.[82] In realtà Stirner riconosce la socialità innata nell'uomo e il bisogno dell'uomo di vivere con gli altri:[3] «lo stato primitivo dell'uomo non è l'isolamento o la solitudine, ma la società».[83]

Stirner considera positivo l'associarsi per libera scelta (associazionismo) mentre considera in modo negativo quelle società basate sulla costrizione, l'abitudine, la gerarchia e l'autoritarismo in quanto (in polemica con Hegel) società da disprezzare poiché rigide, collettive e sacrali. Per Stirner è normale e legittimo che nell'atto di associarsi si rinunci ad alcune libertà; ciò che Stirner non accetta è la limitazione della propria individualità che si ritrova nello Stato e nella società rigida in nome di un patto sociale eterno e sottoscritto da altri. La differenza tra Stato e associazione non sta quindi nella limitazione della libertà, ma nel differente rapporto che si instaura tra l'individuo e le suddette forme sociali:[81][84] «Lo Stato è sacro di fronte a me, all'individuo singolo, rappresenta il vero uomo, lo spirito, il fantasma. L'associazione invece è creazione mia, non è sacra, non rappresenta un sacro potere al di sopra di me».[85]

Stirner respinse anche la presunta vicinanza (fatta propria da alcuni teorici o ispiratori dell'anarco-capitalismo) delle sue teorie con il liberismo sia ne *L'Unico e la sua proprietà* (seppur considerando la concorrenza come un accordo legittimo fra Unici)[86] sia nel testo successivo *La società degli straccioni. Critica del liberalismo, del comunismo, dello Stato e di Dio*.[87] Una parte importante de *L'Unico e la sua proprietà* dimostra come non esiste una vera e assoluta libera concorrenza in presenza di uno Stato, seppur



Primo piano della celebre figura intera di Stirner con la sigaretta, come appare nella caricatura di Engels del gruppo dei Liberi. Secondo Engels e altri la sola vera passione mondana di Stirner erano i sigari.[29]

minimo, in questo avvicinabile alle teorie citate. La libera concorrenza significa uguaglianza davanti allo Stato, ma l'uguaglianza di fronte al fantasma di uno Stato dissolve quella che è la concezione stirneriana dell'Unico come differenza assoluta e non differenza da. Si concorre sempre e solo con la grazia dello Stato, che in altre parole concede diritti (tra i quali quello di potere essere in concorrenza) solo per formarsi dei servi.[88] Infatti buona parte del suo pensiero sottintende un pensiero anti-capitalista di matrice individualista e titanico-romantica.[89]

Max Stirner, uno dei ritratti di Felix Vallotton

Secondo Stirner colui che non pensa ad altro che a sé è «un uomo che non conosce e non sa apprezzare nessuna delle gioie provenienti dall'interesse e dalla stima che si ha per gli altri».[90] Evidenziando inoltre quell'aspetto dell'uguaglianza nella diversità in un pensiero che il filosofo rivolge a tutti: «Sono forse realmente degli egoisti coloro che sono associati in un organismo in cui uno è schiavo o servo di un altro? [...] Gli schiavi non hanno ricercato questa società per egoismo, ma essi sono nel loro cuore egoista contro queste belle associazioni. Queste non sono "associazioni di egoisti", ma società religiose, comunità tenute in sano rispetto del diritto e della legge».[91]

Differenze sostanziali con concezioni fasciste e collettiviste

> «Lo Stato è fondato sulla schiavitù del lavoro. Quando il lavoro sarà libero, lo Stato sarà perduto.[92]»
>
> (Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*)

Stirner teorizza una sorta di libera cooperazione e libera associazione tra egoisti,[81] senza teorizzare il conseguente ineluttabile innalzamento di un io più forte che estende il proprio dominio su tutti gli altri[93], come vorrebbero alcune riletture di estrema destra,[94] quale fu l'interpretazione fascista mussoliniana, distorcendo secondo i critici sia Stirner sia Nietzsche.

Lettera autografa di Stirner

Per il fascismo l'io innalzato, cioè il duce o condottiero, diventa intoccabile in quanto guida spirituale protetta dallo Stato in maniera sacrale, quasi gentiliana. Per gli stirneriani tale condottiero può salire al comando elevandosi sui borghesi,[95] ma non ne ha il diritto eterno (autoritarismo o *Führerprinzip* che sia), ossia chiunque può scalzarlo o disobbedirgli se ritiene di

farlo in quanto ogni potere imposto sull'unico è un abuso. L'unica forma possibile per la liberazione dell'io dalle autorità e dalle istituzioni che cercano di renderlo schiavo e di limitarlo è la rivolta individuale, non una rivoluzione.[96]

Rivoluzione e rivolta

> «Io dico: liberati quanto puoi e avrai fatto ciò che sta in tuo potere; infatti non è dato a tutti di superare ogni barriera, ossia, per parlare più chiaramente non per tutti è una barriera ciò che lo è per alcuni. Perciò non preoccuparti delle barriere degli altri: è sufficiente che tu abbatta le tue.»

Stirner differenzia la rivoluzione dalla ribellione (*Empörung*), asserendo che la prima serve a eliminare delle istituzioni e ricrearne altre mentre la seconda deriva dall'insoddisfazione dell'individuo per un impeto egoistico e non sociale e politico che porta al sottrarsi da ogni istituzione possibile.[96]

> «Rivoluzione e Rivolta non devono essere presi per sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento dello stato di cose esistente, dello statuto dello Stato o della Società: essa è dunque un atto politico o sociale. La seconda, pur comportando inevitabilmente una trasformazione dell'ordine costituito, non ha in questa trasformazione il suo punto di partenza. Essa deriva dal fatto che gli uomini sono scontenti di se stessi e di ciò che li circonda. Essa non è una levata di scudi, ma un sollevamento di individui, una ribellione che non si preoccupa assolutamente delle istituzioni che potrà produrre. La rivoluzione ha come obiettivo delle nuove istituzioni. La rivolta ci porta a non lasciarci più amministrare ma ad amministrare da soli. La rivolta non attende le meraviglie delle istituzioni future. Essa è una lotta contro ciò che esiste. Una volta riuscita, ciò che esiste crolla da solo. Essa non fa che liberare il mio Me dallo stato di cose esistente, il quale, dal momento in cui me ne congedo, viene meno e cade in putrefazione!»

La ribellione è collegabile alla versione individualista della *Verwirrung* di Mikhail Bakunin e agli anarchici «distruttori».

Influenze

> «Stirner non è disceso verso il popolo, come i Bakunin, i Kropotkin, i Tolstoi, per esempio. Egli non fu un produttore in massa come Proudhon dai pregiudizi di borghese medio e generoso: non fu uno scienziato come Élisée Reclus, carico dello spirito di bontà evangelica; né un aristocratico come Nietzsche; egli fu uno di noi. Un uomo che non si trovò mai in una posizione profittevole, sicura, che gli garantisse una rendita. Conobbe la necessità di praticare diversi mestieri per sopravvivere. La gloria che circonda i celebri proscritti, i militanti rivoluzionari o i capiscuola, gli fu sconosciuta. Dovette sbrogliarsela come poteva, ed al posto di una certa considerazione che la borghesia, malgrado tutto, dà ad alcuni rivoluzionari, egli ricevette i colpi con cui essa si accanisce contro gli individui senza garanzia e senza una posizione.»
>
> (Émile Armand[97])

Il pensiero di Stirner avrà influenza principalmente sul movimento anarchico del XX secolo, prima incentrato solo sui teorici classici come Pierre-Joseph Proudhon e Michail Bakunin, che fu il primo a unire nelle proprie teorie l'anarchismo di Proudhon e William Godwin con quello di Stirner.[98]

Profilo di Max Stirner, disegnato da Friedrich Engels

La filosofia di Stirner, spesso espressa provocatoriamente in iperboli al fine di spiegare meglio il proprio pensiero,[99] ha suscitato a sua volta accesi dibattiti che hanno coinvolto personaggi di estrazione ideologica molto diversa tra loro, tra i quali i socialisti collettivisti Karl Marx e Friedrich Engels, il dittatore fascista Benito Mussolini,[100] (i primi due internazionalisti, l'ultimo nazionalista), il giovane Giovanni Papini, gli esponenti dell'anarco-individualismo come Émile Armand (anarco-naturista) e Zo d'Axa, Albert Camus, il giurista nazionalsocialista Carl Schmitt, l'«anarchico di destra» Ernst Jünger[101][102], i teorici dell'anarco-sindacalismo, i dadaisti[103] e i situazionisti.[104][105] Emma Goldman si ispirò anche a Stirner per la sua teoria dell'anarco-femminismo; il femminismo libertario vide Stirner come un importante pensatore, per il suo rigetto della figura tradizionale della donna, a cui preferisce tipologie femminili considerate solitamente immorali, come cortigiane, etere, prostitute e donne di liberi costumi.[106]

Esistono anche forti somiglianze del pensiero stirneriano col socialismo libertario e individualista esposto dallo scrittore dell'estetismo inglese Oscar Wilde nel suo saggio *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* (cfr. anche la voce Oscar Wilde esteta socialista).[107]

Anarco-capitalismo, libertarianismo e illegalismo

> «Nelle ricchezze del banchiere io vedo tanto poco qualcosa di estraneo come Napoleone nelle terre dei re: noi non abbiamo alcun timore di «conquistarle» e anzi cerchiamo i mezzi per poterlo fare. Noi togliamo loro, dunque, questo spirito di estraneità di cui un tempo avevamo timore.»
>
> (da *L'Unico e la sua proprietà*)

C'è anche chi ha avvicinato Stirner alle ispirazioni di certi anarco-capitalisti e libertariani sulla scia di pensatori statunitensi quali Benjamin Tucker e Lysander Spooner come Ayn Rand, Murray Rothbard, Walter Block e Robert Nozick,[108] ma spesso questa derivazione, seppur le idee di Stirner siano state anche interpretate come individualiste in questo preciso senso, è negata sia dagli anarchici (ribadendo l'avversione di Stirner al capitalismo borghese) sia dai liberali, evidenziando la mancanza di rispetto tributata da Stirner ai diritti naturali, specie alla proprietà privata altrui che non è proprietà dell'Unico ma che secondo Stirner l'Unico può invece violare, all'etica del lavoro e ai valori di qualsiasi tipo (apprezzati ad esempio in ambito di paleolibertarianismo), nonché la sua indifferenza beffarda verso il principio di non aggressione, a cui non riconosce cogenza morale per l'Unico, scrivendo:[109][110]

> «Si dice che la punizione è il diritto del delinquente. Ma anche l'impunità è suo diritto. Se l'impresa non gli riesce, è giusto che gli vada così e, se gli riesce, è giusto lo stesso. Ognuno ha quel che si merita. Se uno si getta a capofitto nei pericoli e ne resta vittima, noi diremo di certo che è giusto che sia finito così, che se l'è voluto. Ma se supera i pericoli, cioè se la sua potenza è vittoriosa,

> allora ha ragione, è nel suo diritto. Se un bambino gioca con un coltello e si taglia, è giusto che gli vada così; ma se non si taglia, è giusto lo stesso. Se ciò che il delinquente rischia gli capita davvero e lo fa star male, è giusto che gli vada così: perché ha rischiato, se conosceva le possibili conseguenze?! Ma la punizione che noi gli infliggiamo è solo un nostro diritto, non il suo. Il nostro diritto reagisce contro il suo ed egli ne "riceve un torto", perché – noi abbiamo il sopravvento.[111]»
>
> (Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*)

Da qui l'avvicinamento di Stirner all'illegalismo, cioè un comportamento o una condotta politica che contrasta le leggi dello Stato, praticando l'illegalità, in genere come forma di protesta e sussistenza. Solitamente, il termine è usato in riferimento a una tendenza dell'anarchismo, spesso legata all'anarchismo individualista. L'illegalismo anarchico difatti si fonda sull'anarchismo egoista e sulla filosofia di Stirner come giustificazione del comportamento criminale (di solito rapine, furti, taccheggio, sabotaggio, truffa) a fini ribellistici e individualisti, e anticapitalisti. Come gli anarchici classici, essi sono anche forti avversari dell'idea di lavoro subordinato e di mercato. Famosi illegalisti furono Jules Bonnot, Raymond Callemin, Renzo Novatore, Sante Pollastri, Marius Jacob.

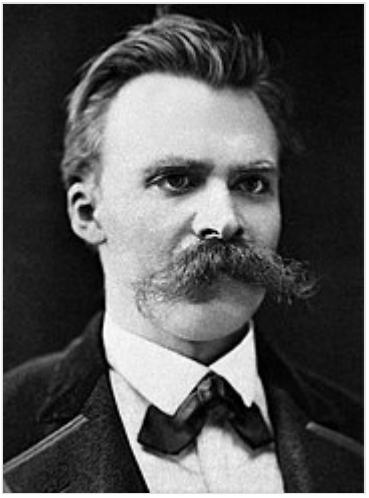
Il giornalista anarcocapitalista rothbardiano Guglielmo Piombini pronuncia quindi una dura critica allo stirnerismo come ideologia collegabile sia all'autoritarismo e all'estrema sinistra (anarchica socialista o illegalista) sia alla criminalità, critica che riprende molti attacchi del passato tra cui quelli del primo traduttore italiano Zoccoli:

> «Alla luce di queste considerazioni, non v'è dubbio che presentare Stirner come un precursore dell'ultraliberismo e del libertarismo moderno costituisca un grossolano abbaglio. La tradizione libertaria non ha nulla da spartire con le idee di Stirner, che non a caso hanno trovato udienza solo all'interno di correnti culturali del tutto avverse alla società di mercato. L'ideologia di Stirner rappresenta piuttosto, in termini paretiani [*teorico dell'elitismo, ndr*], la derivazione (cioè la razionalizzazione a posteriori) di ben precisi residui antiliberali, sia di estrema destra che di estrema sinistra. Schematicamente, non è difficile individuare le due categorie di persone alle quali le teorie di Stirner possono risultare estremamente comode: da una parte i dittatori, i conquistatori, i guerrafondai; dall'altra i parassiti pseudo-rivoluzionari dediti all'esproprio proletario. A cui bisogna aggiungere certi delinquenti professionali e certi pericolosi psicopatici amorali e anaffettivi: ma qui entriamo più nel campo della psicologia che in quello della politica.[110]»
>
> (Guglielmo Piombini, *Stirner, nemico dell'individuo e della sua proprietà*)

Friedrich Nietzsche

Un approfondimento merita il rapporto tra Stirner e Friedrich Nietzsche, ex amico di Wagner, concittadino postumo a Bayreuth di Stirner, ed ex seguace di Schopenhauer (quest'ultimo, prussiano come l'autore dell'*Unico* fu pressoché contemporaneo di Schmidt, nonché frequentatore e poi docente-rivale di Hegel nella stessa università, ma non conobbe mai Stirner né probabilmente la sua opera). Bernd Laska sostiene che Nietzsche (che a Stirner si ispirò) non riconobbe esplicitamente i suoi debiti nei confronti di Stirner e anzi confidò ad alcuni suoi allievi il timore di essere accusato di plagio nei suoi confronti. Negò di aver mai letto il suo libro, cosa che invece risultò alcuni anni dopo la sua morte.[112] Questa opinione di Laska è però criticata da altri.

Nei commentari dell'edizione critica Colli-Montinari e nelle numerose biografie sul filosofo gli autori sostengono che Nietzsche abbia mai espresso alcun timore di plagio con i suoi allievi, anche perché negli anni in cui Nietzsche insegnò la disciplina di cui era docente era filologia classica e non filosofia. Nietzsche pare inoltre che non fosse in possesso di alcun libro di Stirner, o non risultano tali volumi nel suo archivio.[113]



Friedrich Nietzsche, di cui si discute l'influenza avuta o meno da Stirner e il suo pensiero

L'opinione di Laska si basa invece sul fatto che Adolf Baumgartner, allievo di Nietzsche, avrebbe preso in prestito *L'Unico e la sua proprietà* dalla biblioteca universitaria di Basilea su consiglio di Nietzsche stesso e sul fatto che in un discorso tra Nietzsche e la moglie di Franz Camille Overbeck, un teologo protestante e amico intimo, comparve il nome di Stirner:

> «Una volta, quando mio marito era uscito, [Nietzsche] si intrattenne un attimo con me e fece il nome di due tipi originali, che lo stavano occupando e nei cui scritti coglieva un'affinità con se stesso. Come sempre quando acquistava consapevolezza di relazioni interiori, era su di morale e felice. [...] "Stirner [...] quello sì!" E comparve un tratto solenne sul suo viso. Mentre osservavo con apprensione quel suo atteggiamento, questo si mutò nuovamente, egli fece con la mano un movimento come per scacciare qualcosa, difensivo, e mi sussurrò: "Ora Ve l'ho pure detto, ma non volevo parlarne. Lo dimentichi di nuovo. Si parlerà di un plagio, ma Voi non lo farete, lo so".[112][114]»
>
> (riportato da Bernd Laska)

Sempre secondo le medesime testimonianze Nietzsche avrebbe definito l'opera di Stirner come «la più temeraria e consequenziale dai tempi di Hobbes». Nietzsche intravide ne *L'Unico e la sua proprietà* un nucleo su cui costruire il proprio nichilismo attivo e da Stirner trasse spunti in particolare per *Il crepuscolo degli idoli*.[114] Nella prefazione all'edizione Adelphi Roberto Calasso definisce così il testo di Stirner: «la vera "filosofia del martello", che Nietzsche non sarebbe mai riuscito a praticare, perché troppo irrimediabilmente educato, si compie nelle brevi, tempestanti, offensive frasi che compongono l'Unico».

Nella cultura di massa

A livello popolare e in particolare musicale il cantautore Fabrizio De André rivelò la sua ammirazione giovanile per Stirner, uno dei motivi per cui si disse anarchico.[115]

Anche l'attore e drammaturgo Carmelo Bene era un ammiratore di Stirner, di cui scrisse:[116]

> «Di Nietzsche amo la battaglia contro il socratismo e il fatto che finalmente con lui venga seppellita la dialettica fra il soggetto e l'oggetto. Nietzsche deve molto a Stirner, ma non lo nomina mai. Quando si dice l'ingratitudine dei filosofi. [Stirner aveva] capito tutto con largo anticipo: il marxismo, il comunismo, l'illusionismo. *L'Unico* è una pietra miliare, come lo è del resto la filosofia trascendentale di Kant riletta da quel grande educatore che è Schopenhauer. È Freud a

confessare in *Al di là del principio del piacere* che non sarebbe arrivato all'idea del desiderio che l'uomo ha di essere infelice, di procurarsi insomma l'infelicità, fino ad ambire all'inorganico, se non avesse letto Schopenhauer.[117]»

(Carmelo Bene)

Opere

- *L'Unico e la sua proprietà*,[118] Reclam, 1981, ISBN 3-15-003057-9 (prima edizione 1845 [1844]).
- *Scritti minori con l'aggiunta degli ultimi ritrovamenti*,[119] 2012, pp. 270.
- *Geschichte der Reaktion*, 2 volumi, Berlino, 1852 (storia della reazione).
- *Parerga, Kritiken, Repliken*, a cura di Bernd A. Laska, Norimberga, 1986. ISBN 3-922058-32-9.
- *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: 'Der Einzige und sein Eigentum'. Aus den Jahren 1842-1847*, a cura di John Henry Mackay, Berlino, 1898.
- *Replica a Feuerbach, Bauer, Hess*, 1845.[120]
- *I falsi principi della nostra educazione. Ovvero umanesimo e realismo*, a cura di John Henry Mackay, Charlottenburg, 1911.[121]
- *La società degli straccioni. Critica del liberalismo, del comunismo, dello Stato e di Dio*, a cura di Fabio Bazzani, Firenze, Editrice Clinamen, 2013.

Note

1. Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Torino, 1971, pp. 617–622.
2. ^ Come riportato dalla sua firma autografa.
3. David Leopold, *Max Stirner*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 7 settembre 2016.
4. ^ Christopher John Murray, *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760-1850*, volume 2, ed. Taylor & Francis, 2004, p. 1095.
5. ^ Stepelevich, Lawrence, *Max Stirner as Hegelian* (**PDF**), 1985. URL consultato il 23 marzo 2022 (archiviato dall'url originale il 27 ottobre 2020).
6. ^ Template:Cita SEP
7. ^ Goodway, David. Anarchist Seeds Beneath the Snow. Liverpool University Press, 2006, p. 99.
8. ^ S. Newman, *War on the State: Stirner and Deleuze's Anarchism*.
9. ^ In quanto si appoggiò talvolta allo Stato stesso che rifiutava, si vedano Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, capitolo «San Max»; e Lenin, *Stato e rivoluzione*
10. ^ Vedere sezione Max Stirner#Anarco-capitalismo
11. Maurice Schuhmann, *Max Stirner – the successor of the Marquis de Sade* (http://prosper.cofc.edu/~desade/B6.%20Maurice%20Schuhmann.%20Le%20successeur....pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20190215015453/http://prosper.cofc.edu/~desade/B6.%20Maurice%20Schuhmann.%20Le%20successeur....pdf) il 15 febbraio 2019 in Internet Archive. (PDF).
12. ^ F.Mauthner, *Der Atheismus un seine Geschichte im Abendlande*, Stoccarda-Berlino, 1923.
13. ^ Schmidt/Stirner non fondò o partecipò mai infatti ad alcun gruppo politico, così come non lasciò ai posteri alcun tipo d'indicazione su un progetto sociopolitico da attuare. L'Unico stirneriano è semplicemente l'individuo che agisce per sé, anarchico o meno che sia.

14. ^ Come fecero Pierre-Joseph Proudhon prima e Michail Bakunin poi.
15. ^ Tranne nel caso singolo, non codificabile a priori, che possa rivelarsi favorevole all'Unico, allora costui può temporaneamente accordare una qualche legittimità allo Stato, proprio come la corrente dell'anarchismo filosofico che fece capo a William Godwin.
16. ^ Stirner non depreca le lotte portate avanti da alcune ideologie, come il socialismo, l'umanesimo o la propugnazione dei diritti umani, ma piuttosto si oppone all'astrattezza giuridica e ideale. Egli pone al centro l'individuo e non il collettivo sacralizzato, fatto che lo rende diverso dagli individualisti di stampo liberale, come gli anarco-capitalisti, ma anche dalle teorizzazioni superomistiche del fascismo, come nella lettera a Hess riportata in: Victor Roudine, *La lotta operaia secondo Max Stirner* (http://www.comidad.org/testi/002testi.pdf), p. 12:

    > «Io non sono affatto contro il socialismo, ma contro il socialismo consacrato; il mio egoismo non si oppone all'amore [...] né è nemico del sacrificio, né dell'abnegazione [...] e meno che mai del socialismo [...] - insomma, non è nemico dei veri interessi; esso si ribella non contro l'amore, ma contro l'amore sacro, non contro il pensiero, ma contro il pensiero sacro, non contro i socialisti, ma contro il socialismo sacro.»
    >
    > (Lettera a Moses Hess)

17. ^ D. A. Ridgely, *Selfishness, Egoism and Altruistic Libertarianism*, su *positiveliberty.com*, 24 agosto 2008. URL consultato il 24 agosto 2008 (archiviato dall'url originale il 2 dicembre 2008).
18. Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà* (https://books.google.it/books?id=n1WBDAAAQBAJ), «Io aggiro l'ostacolo di una roccia finché non ho abbastanza polvere per farla saltare in aria e aggiro l'ostacolo delle leggi di un popolo finché non ho raccolto l'energia sufficiente per rovesciarle».
19. Mackay, 7.
20. ^ *Biography of Max Stirner* (http://www.topfamousbiography.com/biography/34695/max_stirner_biography.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140202095759/http://www.topfamousbiography.com/biography/34695/max_stirner_biography.html) il 2 febbraio 2014 in Internet Archive..
21. ^ *Max Stirner biografia* (http://www.zam.it/biografia_Max_Stirner).
22. ^ *Copertina di Il falso principio della nostra educazione* (https://1.bp.blogspot.com/-zTB6lHBF5f0/UI6fIlHpnaI/AAAAAAAAAV8/mB6oQAZj22E/s1600/STIR.jpg), Edizioni Stella Nera.
23. Mackay, 206.
24. ^ *Ritratto di Stirner, opera di F. Valloton* (http://fr.academic.ru/pictures/frwiki/83/Stirner-kar1900.jpg). Archiviato (https://web.archive.org/web/20140905115542/http://fr.academic.ru/pictures/frwiki/83/Stirner-kar1900.jpg) il 5 settembre 2014 in Internet Archive..
25. ^ *Ritratto di Frederico Penteado* (https://www.flickr.com/photos/80225979@N06/7181544943)
26. ^ Ricostruzione ipotetica del volto di Max Stirner effettuata con un software di intelligenza artificiale, basandosi sui disegni e la descrizione di Engels (https://digitalandaiart.com/max-stirner-i-do-not-step-shyly-back-from-your-property-but-look-upon-it-always-as-my-property/)
27. ^ *Ritratto per l'edizione turca de L'Unico e la sua proprietà* (http://admin.agos.com.tr/upload/images/stirner_kapak.jpg).
28. ^ Mackay, 85–86.
29. Franco Volpi, *Il vagabondo della critica filosofica*, su *La Repubblica*, 2 settembre 2006. URL consultato il 7 settembre 2016.
30. Jean Préposiet, *Storia dell'anarchismo*, Dedalo, 2006, p. 131 (https://books.google.it/books?id=hJybftaOHHEC&pg=PA131).
31. ^ Mackay, 91.

32. ^ La sua firma autografata riporta Johann Caspar Schmidt.
33. Mackay, I, 2.
34. Jean Préposiet, *Storia dell'anarchismo*, Dedalo, 2006, p. 129 (https://books.google.it/books?id=hJybftaOHHEC&pg=PA129).
35. Bernd A. Laska, *Max Stirner*, su *lsr-projekt.de*. URL consultato il 7 settembre 2016.
36. ^ Mackay, 27-28.
37. ^ Mackay, 29–33.
38. ^ *Chiarendo l'Unico e la sua auto-creazione: un'introduzione ai critici di Stirner e ai reazionari filosofici*. p. XXVIII.
39. ^ Mackay, 50.
40. ^ Mackay, 50–51.
41. ^ Paolo Malerba. *Max Stirner: l'egoismo radicale* (http://www.paolomalerba.it/politica/Testi/stirner.htm).
42. Mackay, 207.
43. ^ Mackay, 15–16 e 49.
44. ^ John Henry Mackay, *Max Stirner: sein Leben und sein Werk* (http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Mackay-Stirner.pdf) (PDF), Mackay-Gesellschaft, Freiburg/Br., 1977, p. 51.
45. ^ Mackay, 56 e segg.
46. ^ Thomas Nenon, *Kant, Kantianism, and Idealism: The Origins of Continental Philosophy*, Routledge, 2014, p. 279 versione online (https://books.google.it/books?id=D02PBAAAQBAJ&pg=PT279).
47. ^ In Otsuki, *Maruen Collection*, vol. 27, p. 531.
48. ^ Roberto Calasso, *The forty-nine steps*, Random House, 2013, p. 126 versione online (https://books.google.it/books?id=1UR0c6l0XIMC&pg=PT126).
49. ^ John Henry Mackay, *Max Stirner: sein Leben und sein Werk* (http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Mackay-Stirner.pdf) (PDF), Mackay-Gesellschaft, Freiburg/Br., 1977, pp. 106 e 108.
50. ^ *L'unico e la sua proprietà - L'opera e le edizioni storiche* (http://maxstirner.org/lunico/).
51. ^ Mackay, 10 e segg.
52. ^ Mackay, 190.
53. ^ Mackay, 202.
54. ^ Si trattò di un'infezione batterica non curata (non essendo disponibili antibiotici) degenerata in shock settico e febbre acuta. La patologia pare fu causata da un carbonchio (lieve infezione cutanea da *Staphylococcus aureus*) sul collo, che era probabilmente a sua volta la complicanza del morso di un insetto velenoso, non diagnosticato in tempo, o dell'infezione del carbonchio da parte dell'insetto.
55. ^ Mackay, 205–206.
56. ^ Introduzione a: J. H. Mackay, *Max Stirner. La sua vita e la sua opera* (https://books.google.it/books?id=DD1vDwAAQBAJ), traduzione italiana, Rubbettino Editore, 2018
57. ^ John Henry Mackay, *Max Stirner: sein Leben und sein Werk* (http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Mackay-Stirner.pdf) (PDF), Mackay-Gesellschaft, Freiburg/Br., 1977, p. 206.
58. ^ Mackay, 213.
59. ^ *Ibidem*, p. XIV.
60. ^ Mackay, 9; 209–213.
61. ^ Saul Newman, *Max Stirner*, 2011, p. 37.

62. ^ Prefazione di Mackay e note a: J.H. Mackay, *Max Stirner. La sua vita e la sua opera*, edizione Rubbettino, 2018
63. ^ Alfredo Maria Bonanno, Introduzione a *L'Unico e la sua proprietà*, Edizioni Anarchismo
64. ^ «Se nell'editore della presente traduzione io avessi veduto l'intento palese, o anche semplicemente tacito, di rendere, come si dice, popolare l'opera dello Stirner, non avrei assolutamente aderito alla domanda di scrivere questa introduzione. E per due ragioni; prima di tutto perché, in simile caso, avrei dovuto preoccuparmi di opporre allo Stirner un contraddittorio, ciò che è difficilissimo in molte pagine e impossibile in poche; e secondariamente perché, quanto più le forze di uno studioso sono modeste, tanto meno ha il dovere di rendersi responsabile della diffusione di dottrine, alle quali la propria coscienza gli comanda nel modo più assoluto di non partecipare. [...] Egli ci trasporta nel centro di una così assurda concezione della vita, che raggiunge, prima di tutto, e come mai nessuno meglio ha saputo, lo scopo immediato di disorientare la mente del lettore. Tutti senza eccezione gli studiosi dello Stirner, anche i non deliberatamente apologetici, tradiscono questo strano asservimento alla attrazione allucinatoria che si dilata dalle dottrine di lui» in *Prefazione* in M. Stirner, *L'Unico* (http://www.ristretti.it/areestudio/cultura/libri/unico.pdf) (PDF), Frat. Bocca Ed., terza edizione, Torino, Roma, Milano, 1921, pp. IX–X.
65. ^ Domenico Letizia, *Stirner tra rifiuto dell'essenzialismo e l'esistenzialismo* (https://archive.today/20130628082251/http://www.domenicoletizia.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=47:max-stirner-tra-rifiuto-dellessenzialismo-e-lesistenzialismo&catid=7&Itemid=103), marzo 2012.
66. (**EN**) *An Anarchist FAQ – G.6 What are the ideas of Max Stirner?* (http://www.infoshop.org/an-anarchist-faq-g-6-what-are-the-ideas-of-max-stirner/)
67. ^ Si tratta di una citazione di Johann Wolfgang von Goethe.
68. ^ Alfredo Maria Bonanno, *Stirner e il pensiero selvaggio* (https://www.edizionianarchismo.net/library/alfredo-m-bonanno-teoria-dell-individuo-stirner-e-il-pensiero-selvaggio#toc3).
69. Renato D'Ambrosio, *Esistenza ed indicibilità in Max Stirner* (http://www.topologik.net/Esistenza_ed-Ind.pdf) (PDF), pp. 4–5. «È certamente vero che la dimensione morale è ampiamente ristretta, ma di sicuro non viene eliminata, in quanto credo che essa sia riportata alla legislazione soggettiva»; cfr. nota 8; Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche Studi Filosofici Numero 2/2006.
70. Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Demetra, 1996, p. 214.
71. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà* (https://books.google.it/books?id=n1WBDAAAQBAJ).
72. ^ Piero Gobetti, *L'uomo Alfieri* (http://www.criticaliberale.it/var/data/41851/gobetti_l_uomo_alfieri.pdf). Archiviato (https://web.archive.org/web/20160916210941/http://www.criticaliberale.it/var/data/41851/gobetti_l_uomo_alfieri.pdf) il 16 settembre 2016 in Internet Archive.
73. ^ Diego Gabutti, *Millennium: da Erik il rosso al cyberspazio: avventure filosofiche e letterarie degli ultimi dieci secoli*, Rubbettino, 2003, p. 107 (https://books.google.it/books?id=oEGp6cEx6qkC&pg=PP107).
74. ^ Nicola Durante, *Max Stirner e la controcultura hacker* (https://neuroneproteso.wordpress.com/2012/04/14/max-stirner-e-la-controcultura-hacker-nicola-durante/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140413163222/http://neuroneproteso.wordpress.com/2012/04/14/max-stirner-e-la-controcultura-hacker-nicola-durante/) il 13 aprile 2014 in Internet Archive..
75. ^ Enrico Galavotti, *Il trattato di Wittgenstein*, p. 79.
76. ^ Giuseppe Potenza, *Nietzsche e il problema del nichilismo nella tradizione del pensiero occidentale a partire dalla questione del nulla*, p. 12.
77. ^ Carlo Di Mascio, *Stirner giuspositivista: rileggendo l'Unico e la sua proprietà*, 2011.

78. ^ "Il diritto di natura, che gli scrittori chiamano comunemente jus naturale, è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine." (Leviatano, capitolo XIV)
79. ^ Peter V. Zima, *Subjectivity and Identity. Between Modernity and Postmodernity*, 2015, p. 82-83
80. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, pp. 199–200.
81. Svein Olav Nyberg, *The union of egoists* (PDF), Non Serviam, Oslo, Norway: Svein Olav Nyberg, vol. 1, pp. 13–14, OCLC 47758413. Archiviato dall'originale (PDF) il 7 dicembre 2010. Vedi anche la versione su The Anarchist Library (https://theanarchistlibrary.org/library/svein-olav-nyberg-the-union-of-egoists).
82. ^ Gibson Burrell, Gareth Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life* (https://books.google.it/books?id=8UtBDgAAQBAJ).
83. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Demetra, 1996, p. 347.
84. ^ Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge/Kegan Paul, 1985, p. 142, ISBN 0-7102-0685-2.
85. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Demetra, 1996, p. 350.
86. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, ed. originale, p. 345: «Nella concorrenza certamente ciascuno è solo. Ma quando forse un giorno la concorrenza scomparirà, perché si riconoscerà che l'azione comune è più profittevole dell'isolamento, non accadrà allora che ognuno sarà ugualmente egoista e alla ricerca del proprio utile? [...] La concorrenza è stata introdotta, perché si vide una salvezza per tutti, ci si trovò d'accordo su di essa, la si esperimentò in comune. Essa, che è isolamento e divisione, è essa stessa prodotto dell'unione, dell'accordo, della medesima persuasione: e per essa ci si trovò non soltanto isolati, ma pure collegati. Essa fu una condizione legittima; il diritto fu un vincolo comune, un legame sociale».
87. ^ Max Stirner, *La società degli straccioni. Critica del liberalismo, del comunismo, dello Stato e di Dio*, pp.
88. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, p. 231.
89. ^ Roberto Massari, *Il Terrorismo: Storia, Concetti, Metodi*, 1998.
90. ^ *Max Stirner* (http://www.socialismolibertario.it/max_stirner.pdf) (PDF), su *socialismolibertario.it*.
91. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, pp.
92. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Demetra, 1996, p. 135.
93. ^ Alfredo Maria Bonanno, Introduzione a *L'Unico e la sua proprietà*, Edizioni Anarchismo.
94. ^ Benito Mussolini, *La filosofia della forza*, 1908.
95. ^ Luca Leonello Rimbotti, *Max Stirner visto da destra*, *Trasgressioni*, n. 21.
96. Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Demetra, 1996, pp. 358–359.
97. ^ In *Enciclopedia anarchica* (a cura di Sébastien Faure), pp. 2668-2669, riportata in: Alfredo Maria Bonanno, *Max Stirner. Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta delle Annotazioni di Bergamo*, Edizioni Anarchismo, collana Pensiero e azione. Prima edizione settembre 1977. Seconda edizione novembre 2003, capitolo I (L'ambiente e la formazione filosofica di Stirner), 3 "L'ultima parte della vita di Stirner: il silenzio come suicidio"
98. ^ David Leopold, «Max Stirner», in Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
99. ^ Camilla Rumi, Marina Lalatta Costerbosa e Andrea Tagliapietra, *Sociologia: Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali* (https://books.google.it/books?id=NI2ICwAAQBAJ).
100. ^ Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920*, Einaudi, 1995, p. 169.

101. ^ *Warrior, Waldgänger, Anarch: An essay on Ernst Jünger's concept of the sovereign individual* (http://www.norwichconference.com/?p=386) Archiviato (https://web.archive.org/web/20170318071339/http://www.norwichconference.com/?p=386) il 18 marzo 2017 in Internet Archive. by Abdalbarr Braun, accessed 14 May 2016.
102. ^ *An exposition of the figure of the Anarch through citations from Juenger's Eumeswil.* (http://ernst-juenger.blogspot.com)
103. ^ Giorgio Penzo, *Invito al pensiero di Stirner*, Mursia, 1996, pp. 125-132.
104. ^ Miro Renzaglia, *Ho riposto la mia causa nel nulla*, su *jadawin.info*, 17 agosto 2009. URL consultato il 7 settembre 2016.
105. ^ Marcello Veneziani, *Imperdonabili. Cento ritratti di maestri sconvenienti* (https://books.google.it/books?id=5n06DwAAQBAJ), Venezia, Marsilio, 2017.
106. ^ "O Taide, o Ninon, come avete fatto bene a disprezzare questa smunta virtù! Meglio una ragazzetta di liberi costumi ["grisette" nel testo originale] che mille zitelle incanutite nella virtù!" (da *L'Unico e la sua proprietà*)
107. ^ David Goodway, *Anarchist Seeds Beneath the Snow*, Liverpool University Press, 2006. p. 75.
108. ^ David S. D'Amato, *Egoism in Rand and Stirner*, su *libertarianim.com*, 11 marzo 2014. URL consultato il 7 settembre 2016.
109. ^ Ulrike Heider, *Anarchism: Left, Right and Green*, City Lights Books, 1994, pp. 95–96.
110. Guglielmo Piombini, *Stirner, nemico dell'individuo* (http://digilander.libero.it/cssc/libertarissima/00/stirner.htm).
111. ^ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, p. 145.
112. Bernd A. Laska, *La crisi iniziale di Nietzsche (in seguito a confronto con Stirner)* (http://www.lsr-projekt.de/poly/itnietzsche.html). Originale *Nietzsches initiale Krise*, *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, n. 2, autunno 2002, pp. 109–133.
113. ^ Come testimonia il saggio di Oehler dal titolo *Nietzsches Bibliothek* ([Weimar], Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, 1942, VIII + 56 S., [5] Bl).
114. Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, Eine Freundschaft, Jena, 1908, cit. in Safranski R., *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, Milano, 2001.
115. ^ Luigi Viva, *Non per un dio ma nemmeno per gioco. Vita di Fabrizio De André*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 66 e segg., ISBN 88-07-81580-X.
116. ^ Leonardo Mancini, *Il rapporto fra teatro e letteratura in Carmelo Bene* (https://journals.openedition.org/mimesis/1195).
117. ^ *Carmelo Bene l'ultimo pornografo* (https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1995/11/19/carmelo-bene-ultimo-pornografo.html).
118. ^ *Der Einzige und sein Eigentum* (http://gutenberg.spiegel.de/stirner/einzige/einzige.htm).
119. ^ *Edizioni Anarchismo* (http://www.edizionianarchismo.net).
120. ^ *Recensenten Stirners* (http://www.lsr-projekt.de/msrec.html).
121. ^ *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus* (http://gutenberg.spiegel.de/stirner/texte/unwahr.htm).

Bibliografia

- Leonardo Vittorio Arena, *Note ai margini del nulla*, ebook, 2013.
- Fabio Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*, Firenze, Editrice Clinamen 2013, pp. 160.
- Alfredo Maria Bonanno, *Max Stirner*, Edizioni Anarchismo (http://www.edizionianarchismo.net), 2003 (II. ed.), pp. 420.
- Alfredo Maria Bonanno, *Teoria dell'individuo. Stirner e il pensiero selvaggio*, Edizioni Anarchismo (http://www.edizionianarchismo.net), 2004 (II ed.), pp. 390.

- Carlo Di Mascio, *Stirner Giuspositivista. Rileggendo l'Unico e la sua proprietà*, 2 ed., Edizioni Del Faro, Trento, 2015, pp. 253, ISBN 978-88-6537-378-1.
- Fabrizio Grasso, *La libertà nell'Unico* (http://www.edizionistudium.it/riviste/studium-ricerca-n-2-2018), in *Studium Ricerca*, anno 114, marzo/aprile 2018, n. 2.
- Albert Lèvy, *Stirner e Nietzsche*, tr. it. e cura di Francesco Montanaro e Mara Montanaro, Napoli, Edizioni immanenza, (Stirneriana, 2), 2016 pp. 100 ISBN 978-88-98926-71-8.
- John Henry Mackay, *Max Stirner. Vita e Opere*, traduzione integrale di C. Antonucci, Bibliosofica Editrice, Roma, 2013, prima edizione 1894.
  - John Henry Mackay, *Max Stirner. His Life and His Works*, Peremptory Publications, 2005.
- Victor Roudine, *Max Stirner*, tr. it. di Marie Grimaldi, Napoli, Edizioni immanenza, (Stirneriana, 1), 2014 pp. 50 ISBN 978-88-98926-26-8.

Voci correlate

- Anarchia
- Anarco-individualismo
- Esistenzialismo
- Friedrich Nietzsche
- Individualismo
- Nichilismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Max Stirner**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Max Stirner**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Max Stirner**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Max Stirner (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Max_Stirner?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Stirner, Max*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Heinrich Levy, *STIRNER, Max*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Stirner, Max*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Stirner, Max*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Stirner, Max*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Max Stirner*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Max Stirner*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Max Stirner*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Max Stirner*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Max Stirner*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Max Stirner*, su *LibriVox*.

- (EN) *Opere riguardanti Max Stirner*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Max Stirner*, su *Goodreads*.
- (EN) David Leopold, *Max Stirner*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Max Stirner -- ancora e sempre un dissidente* (http://www.lsr-projekt.de/poly/itinnuce.html), *Come Marx e Nietzsche hanno rimosso il loro collega Max Stirner e perché egli è loro egualmente sopravvissuto* di Bernd A. Laska.
- Max Stirner, *L'Unico* (http://www.ristretti.it/areestudio/cultura/libri/unico.pdf), Frat. Bocca Ed., terza edizione, Torino, Roma, Milano, 1921.
- *Sito monografico dedicato a Stirner*, su *maxstirner.org*.
- (DE) *Testo integrale dell'opera "Der Einzige und sein Eigentum"*, su *lsr-projekt.de*.
- (EN) *"Stirner" Delighted in His Construction* (https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch03d.htm#c.1.5), articolo polemico di Karl Marx tratto da *L'ideologia tedesca"*.
- *La crisi iniziale di Nietzsche (in seguito a confronto con Stirner)*, su *lsr-projekt.de*.
- John Henry Mackay, *Max Stirner: his life and his work* (https://libcom.org/files/Mackay%20-%20Max%20Stirner%20-%20His%20Life%20and%20His%20Work.pdf), Hubert Kennedy (a cura di), Peremptory publications, California, 2005.
- Trascrizione di *L'Unico e la sua proprietà* delle Edizioni Anarchismo (https://archivio.edizioni anarchismo.net/library/max-stirner-l-unico-e-la-sua-proprieta).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 51780445 (https://viaf.org/viaf/51780445) · ISNI (EN) 0000 0001 2132 8572 (http://isni.org/isni/0000000121328572) · SBN CFIV001687 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV001687?core=autoriall) · BAV 495/52686 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_52686) · CERL cnp00396609 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396609) · Europeana agent/base/145426 (https://data.europeana.eu/agent/base/145426) · LCCN (EN) n79054586 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79054586) · GND (DE) 118618261 (https://d-nb.info/gnd/118618261) · BNE (ES) XX902233 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX902233) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX902233) · BNF (FR) cb124296680 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb124296680) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb124296680) · J9U (EN, HE) 987007268561905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268561905171) · NSK (HR) 000211657 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000211657) · NDL (EN, JA) 00457765 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00457765) · CONOR.SI (SL) 14287715 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/14287715) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79054586 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79054586)

Portale Anarchia **Portale Biografie** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Max_Stirner&oldid=138486259"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 12:21.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

David Friedrich Strauß

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

David Friedrich Strauß (Ludwigsburg, 27 gennaio 1808 – Ludwigsburg, 8 febbraio 1874) è stato un teologo, filosofo e biografo tedesco.

David Friedrich Strauß

Indice

Biografia

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Dopo un periodo di studi preparatori a quelli di teologia nel seminario evangelico di Bleubeuren, nei pressi di Ulma, che frequentò a partire dai 12 anni, entrò nel 1825 all'Università di Tubinga per poi recarsi a Berlino nel 1831, con l'intenzione di seguire le lezioni di Hegel. Dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta poche settimane dopo il suo arrivo, continuò a seguire le lezioni di Schleiermacher, nelle quali però non trovò grande interesse, tolte quelle sulla vita di Gesù.

Nel 1832 tornò a Tubinga dove tenne lezioni di logica, filosofia platonica, etica e storia della filosofia per qualche tempo, prima di dedicarsi interamente alla redazione della sua principale opera teologica, *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia* (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835), nella quale applicò sistematicamente i principi della filosofia hegeliana alla vita di Gesù, identificando tutte le manifestazioni soprannaturali contenute nel racconto evangelico come "miti" (in opposizione a "concetti").

Ridotti a mito, i Vangeli perdono di conseguenza verità storica e si riducono ad essere un racconto creato sulla base delle impressioni che la figura di Gesù Cristo ebbe sui primi cristiani. L'unione tra Dio e l'uomo, nella figura di Cristo, esprime semplicemente l'idea di unione tra finito e infinito che Strauß ritiene possibile solo nel concetto di umanità. Se la religione ha un contenuto mitico, l'affermazione di Hegel circa l'identico contenuto di religione e filosofia viene meno, poiché la filosofia ha per contenuto il concetto.

Tale opera, che ebbe una larga diffusione e un immediato se pur controverso successo, non incontrò il favore degli esponenti della stessa scuola hegeliana, dando luogo a una serie di critiche che l'autore stesso cercò di confutare nelle successive riedizioni del testo, ammorbidendo prima le sue posizioni fino alla terza edizione del 1839, poi di nuovo radicalizzandole nella quarta (1840).

Tra gli altri, il filosofo tedesco Adam Karl August von Eschenmayer definì l'opera di Strauss "Iscariotismo del nostro tempo", mentre Anthony Ashley-Cooper, VII conte di Shaftesbury lo condannò come "il libro più pestilenziale mai vomitato dalle fauci dell'inferno".[1][2][3] Quando Strauß divenne professore di teologia all'Università di Zurigo, tale nomina provocò proteste di tale violenza che le autorità decisero di pensionarlo prima che lui potesse esercitare le sue funzioni, mentre effigi raffiguranti Strauß furono bruciate per le strade di Zurigo durante la festa di martedì grasso. Strauß donò la sua pensione, 1000 franchi svizzeri, ai poveri.

Dopo la pubblicazione di una seconda opera teologica sulla dottrina cristiana (*Christliche Glaubenslehre*), anche a causa del grande clamore suscitato dai suoi lavori, che gli aveva impedito il proseguimento della carriera accademica, Strauß sospese l'attività come teologo e si dedicò all'insegnamento privato, dopo aver sposato nel 1841 la cantante lirica Agnes Schebert, dalla quale si separerà cinque anni più tardi.

Dopo una parentesi dedicata all'impegno politico e alla redazione di opere biografiche, tornò alla teologia nel 1864 con la *Vita di Gesù per il popolo tedesco* (*Leben Jesu für das deutsche Volk*), che suscitò tuttavia reazioni avverse meno vivaci dell'opera precedente (tra le altre quelle di Schenkel ed Hengstenberg) e nell'ultimo lavoro *La vecchia e la nuova fede* (*Der alte und der neue Glaube* 1872). Verso la fine della vita Strauß completò la definitiva conversione al materialismo scientifico moderno, accompagnato da un sostanziale ateismo.

Trasferitosi a Darmstadt nel 1865, cominciò ad accusare nel corso dell'anno successivo i sintomi della malattia che lo porterà a morte nel 1874.

Note

1. ^ (EN) Ian Hesketh, *Victorian Jesus: J.R. Seeley, Religion, and the Cultural Significance of Anonymity*, University of Toronto Press, 3 ottobre 2017, p. 97, ISBN 978-1-4426-6359-6.
2. ^ (EN) James K. Mead, *Biblical Theology: Issues, Methods, and Themes*, Presbyterian Publishing Corp, 1º gennaio 2007, ISBN 978-0-664-22972-6.
3. ^ (EN) Oliver Tearle, *The Secret Library: A Book-Lovers' Journey Through Curiosities of History*, Michael O'Mara Books, 29 settembre 2016, p. 90, ISBN 978-1-78243-558-7.

Bibliografia

- David Friedrich Strauß, *La vita di Gesù o esame critico della sua storia*, Milano, La Vita Felice 2014 (due volumi).
- Umberto Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna. Uno studio su David Friedrich Strauß*, Morcelliana, Brescia 1979
- Friedrich Nietzsche, *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, Adelphi, Milano 1992

Voci correlate

- Ricerca del Gesù storico

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **David Friedrich Strauß**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **David Friedrich Strauß**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **David Friedrich Strauß**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **David Friedrich Strauß (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:David_Friedrich_Strauss?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Strauss, David Friedrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *STRAUSS, David Friedrich*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Strauss, David Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *David Friedrich Strauss*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *David Friedrich Strauß*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di David Friedrich Strauß*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di David Friedrich Strauß*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di David Friedrich Strauß*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di David Friedrich Strauß*, su *LibriVox*.
- David Friedrich Strauss (http://www.filosofico.net/davidstrauss.htm) scheda dal sito filosofico.net URL visitato il 12/12/2011
- *La vita di Gesù o esame critico della sua storia* (http://books.google.it/books?id=PmIOAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=David+Friedrich+Strau%C3%9F&hl=it&ei=VcflTrbvL9Hc4QTd8dW0CA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDcQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false) testo (in lingua italiana, IV edizione) consultabile integralmente online su Google Libri. URL visitato il 12/12/2011

Controllo di autorità	VIAF (EN) 41974365 (https://viaf.org/viaf/41974365) · ISNI (EN) 0000 0001 2129 8692 (http://isni.org/isni/0000000121298692) · SBN CUBV150507 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CUBV150507?core=autoriall) · BAV 495/132644 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_132644) · CERL cnp00396618 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396618) · ORCID (EN) 0000-0003-1684-5123 (https://orcid.org/0000-0003-1684-5123) · LCCN (EN) n50010947 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50010947) · GND (DE) 118619055 (https://d-nb.info/gnd/118619055) · BNE (ES) XX971276 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX971276) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX971276) · BNF (FR) cb13014244x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13014244x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13014244x) · J9U (EN, HE) 987007268539805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268539805171) · NSK (HR) 000362300 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000362300) · NDL (EN, JA) 00516435 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00516435) · CONOR.SI (SL) 39504995 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/39504995) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50010947 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50010947)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=David_Friedrich_Strauß&oldid=132242456"

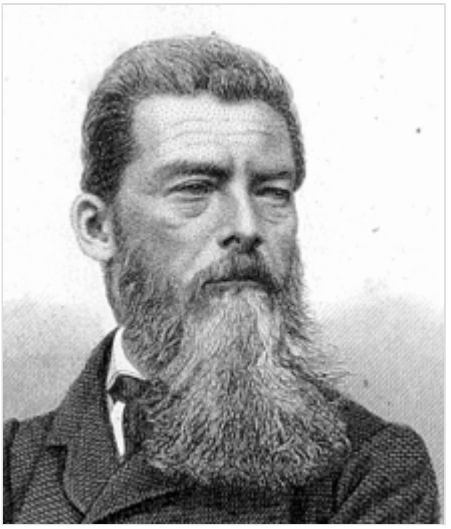
Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 feb 2023 alle 17:22.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Ludwig Feuerbach

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ludwig Andreas Feuerbach (Landshut, 28 luglio 1804 – Norimberga, 13 settembre 1872) è stato un filosofo tedesco, tra i più influenti critici della religione ed esponente della sinistra hegeliana.



Ludwig Feuerbach

Indice

Biografia

La filosofia di Feuerbach

- Per la critica della filosofia hegeliana
- Essenza del cristianesimo
- Tesi provvisorie per la riforma della filosofia, Princìpi della filosofia dell'avvenire
- Essenza della religione
- Teogonia
- Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia

Opere

- Opere principali
- Opere minori
- Traduzioni italiane

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Ludwig Feuerbach nacque il 28 luglio 1804 a Landshut, in Baviera, nella numerosa famiglia protestante di Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), giurista eminente e professore di diritto a Jena e a Kiel che, con la scomparsa dalla scena politica europea di Napoleone, mise da parte i suoi trascorsi progressisti e nel 1814 fu nominato presidente della Corte di Appello di Bamberga e nel 1817 di quella di Ansbach. Non approvò mai la scelta di Ludwig di dedicarsi alla filosofia, a differenza della madre, Eva Wilhelmine Tröster (1774-1852), che vantava ascendenti nobili, imparentati con il duca Ernesto Augusto I di Sassonia-Weimar ed era seconda cugina del granduca Carlo Augusto di Sassonia-Weimar-Eisenach.

Dei quattro fratelli di Ludwig, Joseph Anselm (1798-1851) diventerà archeologo e sarà padre dell'importante pittore, amante degli ideali classici e dell'Italia, Anselm Feuerbach, Edward (1803-1843) seguirà le orme del padre, ottenendo la cattedra di diritto a Erlangen, Karl (1800-1834) coltiverà gli studi matematici con successo, tanto da scoprire il teorema che porta il suo nome, mentre il fratello minore Friedrich Heinrich (1806-1880), studente di indologia e sanscrito con Friedrich Rückert, Christian Lassen e August Wilhelm Schlegel, diventerà un valido filologo. Delle tre sorelle, Leonore ed Elisa condussero una vita anonima, mentre Helene studiò e insegnò musica nel Regno Unito e in Francia per poi trasferirsi definitivamente in Italia, dove rimase fino alla morte.

In un ambiente familiare che privilegiava lo studio ma anche la fede e l'osservanza religiosa, Ludwig, dopo aver concluso, il 7 settembre 1822, il ginnasio ad Ansbach, fu incoraggiato dal professore di teologia, l'hegeliano Carl Daub, a frequentare nel 1823 la facoltà di teologia di Heidelberg, ma Feuerbach si rese subito conto che quella disciplina - e le lezioni condotte dal teologo Heinrich Paulus - non concordava con le esigenze del suo spirito. Attratto dal successo delle lezioni che Hegel teneva a Berlino, s'iscrisse nel 1824 in quella Università, seguendovi i corsi di logica, di metafisica e di filosofia della religione tenuti da Hegel: «Bastò che per un semestre seguissi le sue lezioni e la mia testa e il mio cuore furono rimessi sulla loro via; io seppi ciò che dovevo e volevo: non teologia, ma filosofia! Non vaneggiare e fantasticare, ma imparare! Non credere, ma pensare!».[1]

Abbandonata così la teologia, nell'aprile del 1825 s'iscrisse alla facoltà di filosofia e l'anno dopo, per la necessità di contenere le spese del suo mantenimento, proseguì gli studi in Baviera, a Erlangen, nella cui Università, nel giugno del 1828, ottenne la laurea, discutendo la tesi, di stretta ortodossia hegeliana, *De ratione, una, universali, infinita*: la ragione è una sola, universale ed infinita e in essa si risolve la coscienza del singolo. Egli inviò anche la dissertazione a Hegel, accompagnata da una lettera nella quale espose la sua convinzione della necessità che la filosofia, intesa come un idealismo panteistico, prendesse il posto della religione, i cui concetti - compreso quello di Dio - e la cui visione del mondo erano ormai inadeguati: era già l'intento a cui avrebbe dedicato tutta la sua vita. Hegel però non gli rispose. Qualche settimana dopo la laurea, Feuerbach ottenne anche la libera docenza in filosofia, tenendo lezioni in quella Università, a partire dal 1829, sulla filosofia di Cartesio e di Spinoza, sulla logica e sulla metafisica, nelle quali egli accentuava la contrapposizione tra finito e infinito, tra natura e spirito, attenuando la funzione della soluzione dialettica degli opposti, essenziale nel sistema hegeliano. La pubblicazione, avvenuta anonima nel 1830, dei suoi *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Pensieri sulla morte e l'immortalità), che negavano l'immortalità dell'anima individuale e affermavano che l'individuo - pura apparenza - con la morte si dissolve nell'autentica ed eterna realtà dello spirito infinito, si scontrò con il clima politico di reazione alle Rivoluzioni del 1830 dei governi tedeschi, che vedevano anche nelle espressioni di pensiero non concordanti con l'ortodossia religiosa un pericoloso attentato all'«ordine» e all'autorità: il libro venne sequestrato e, riconosciuto l'autore, Feuerbach fu costretto a interrompere il suo corso universitario.

Pubblicò ancora la *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (Storia della filosofia moderna da Bacone a Spinoza (1833)), l'*Abelardo ed Eloisa* (1834), la *Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie* (Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz) nel 1837 e un saggio su *Pierre Bayle* nel 1838. Nell'occasione del suo breve ritorno all'insegnamento nel 1835, scrisse le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*,[2] lasciate manoscritte; dopo alcuni vani tentativi di essere nominato professore straordinario a Erlangen, dal 1836 Feuerbach non insegnerà più.

Il contenuto degli scritti di questo periodo è omogeneo: Feuerbach intende rilevare come già dal Rinascimento sia avvenuta una progressiva emancipazione della filosofia, e in generale della cultura, dalla teologia e dalla religione cristiana, sia a motivo della visione sostanzialmente negativa che queste ultime hanno della natura e dell'uomo, sia a causa del rinato interesse per lo studio della natura e dell'atteggiamento generalmente positivo nei confronti della libera attività umana. Nell'attività scientifica si realizza tra lo spirito e la natura una feconda unità, nella quale appare difficile la possibilità di una conciliazione tra la filosofia e la religione, come dimostra il fallimento della filosofia di Leibniz di giungere all'unità di ragione e fede e la contraddizione, riconosciuta dallo stesso Bayle, esistente tra i principi della ragione e i postulati della teologia, che lo portarono a proclamare la necessità della tolleranza religiosa e dell'indipendenza della morale dalla teologia.

Ludwig Feuerbach

Sposò nel 1837 la benestante Bertha Löw, comproprietaria di una piccola fabbrica di porcellane a Bruckberg (Ansbach), dove Feuerbach si ritirò nella confortevole quiete del castello di proprietà della moglie, circondato da un parco vastissimo: qui, oltre a iniziare studi di botanica, zoologia e geologia, continuò a sviluppare le sue teorie e a mantenere contatti epistolari con l'ambiente progressista germanico, in particolare collaborando agli *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesca), rivista della sinistra hegeliana diretta da Arnold Ruge e Theodore Echtermeyer, che propugnava la necessità di introdurre in Germania riforme liberali, liberandola dall'oppressiva alleanza di trono e altare, alla quale la corrente filosofica della destra hegeliana forniva gli strumenti di giustificazione culturale: nel 1839 Feuerbach vi pubblicò la sua *Critica della filosofia hegeliana*.

A causa della censura, la direzione della rivista dovette però trasferirsi nel 1840 a Dresda, in Sassonia, da dove fu costretta ancora a emigrare nel 1843 in Svizzera, assumendo il nuovo titolo di *Deutsche Jahrbücher* (Annali tedeschi), e poi a Parigi nel 1844, con la testata di *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Annali franco-tedeschi) e la direzione affidata a Ruge e Karl Marx; tuttavia Feuerbach smise di scrivere per la rivista fin dal giugno 1843, rifiutando la proposta di collaborazione che il filosofo di Treviri gli inviò per lettera nell'ottobre dello stesso anno[3].

Nel 1839 nacque la prima figlia Leonore e nel 1841 la seconda, Mathilde, che vivrà però solo tre anni. Feuerbach pubblicò in quell'anno *Das Wesen des Christentums* (L'essenza del cristianesimo), libro che ebbe un clamoroso successo e fece di lui, per alcuni anni, non solo il leader della sinistra hegeliana, ma il punto di riferimento del movimento radicale politico tedesco. Nei due anni successivi Feuerbach, pubblicando le *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Tesi preliminari sulla riforma della filosofia, 1842) e i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Principi della filosofia dell'avvenire, 1843), sostenne la fine della filosofia tradizionale fondata sulla metafisica e la necessità di fondarne una che da quella prescindesse. Nel 1845 con *Das Wesen der Religion* (L'essenza della religione) ritornò sulle tesi della sua *Essenza del cristianesimo*.

Nel 1848, quando la Rivoluzione si espandeva dalla Francia alla Germania, in Austria e in Italia, partecipò al Congresso democratico di Francoforte come osservatore legato alla sinistra democratica e venne invitato dagli studenti liberali di Heidelberg a dare lezioni pubbliche, con una esortazione ingenuamente retorica ma sincera: «Nobile pensatore, tu che nei tempi dell'asservimento del sapere non tradisti mai né la ragione né la

scienza, giacché prendesti sempre come criterio la realtà tu che con fatica e pazienza, tra le urla di scherno dei superbi Farisei, traesti dagli strati profondi della natura l'oro della verità, nobile spirito, è ormai giunta l'ora della tua attività. L'aurora della verità comincia a illuminare con i suoi raggi un mondo di libertà».[4]

Targa commemorativa a Norimberga

Egli tenne lezione dal dicembre nel Municipio della città, avendo l'Università negato la disponibilità dei suoi locali. Quel corso fu raccolto in volume e pubblicato nel 1851 con il titolo di *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (Lezioni sull'essenza della religione). Con la reazione dei sovrani e il fallimento delle prospettive di liberalizzazione delle istituzioni tedesche, Feuerbach tornò a Bruckberg nel marzo del 1849, quasi rinunciando a suoi stessi interessi filosofici e privilegiando lo studio della geologia; solo nel 1857 scrisse la *Theogonie*, ancora una ripresa della sua concezione della religione.

Una relazione con Johanna Kapp, figlia dell'amico filosofo Christian, provocò una burrasca familiare, mentre il fallimento della fabbrica di porcellane significò la perdita di tutte le proprietà della moglie e costrinse Feuerbach a trasferirsi con la famiglia, nel 1861, nel borgo di Rechenberg, vicino a Norimberga, in condizioni di estrema povertà. Negli anni successivi ricevette aiuti economici dagli amici e dal Partito Socialdemocratico dei Lavoratori, al quale aderì nel 1869. Dopo un primo ictus superato felicemente nel 1867, un secondo ictus subito nel 1870 lo paralizzò. Morì dopo due anni di sofferenze il 13 settembre 1872 e fu sepolto a Norimberga, avendo avuto grandiosi funerali ai quali parteciparono migliaia di operai.

La filosofia di Feuerbach

> «Siamo situati all'interno della natura; e dovrebbe essere posto fuori di essa il nostro inizio, la nostra origine? Viviamo nella natura, con la natura, della natura e dovremmo tuttavia non essere derivati da essa? Quanta contraddizione!»
>
> (Ludwig Feuerbach, *Essenza della religione*)

All'inizio Feuerbach si colloca nel solco della filosofia hegeliana, anche se già pone l'accento su elementi che lo allontaneranno da Hegel. Così, nei "*Pensieri sulla morte e l'immortalità*", egli afferma con forza la connessione tra l'individualità e la sensibilità, propria di un corpo legato allo spazio e al tempo, e su questa base giunge a negare "l'immortalità" individuale. Progressivamente egli matura la convinzione che la filosofia migliore abbraccia tutti coloro che si sono impegnati nella lotta per la libertà di pensiero, da Bruno a Spinoza a Fichte, e non ha il suo compimento in Hegel (come gli hegeliani ortodossi pensavano).

Per la critica della filosofia hegeliana

In questo scritto del 1839 egli afferma che non è possibile considerare come assoluto un singolo sistema, neppure quello hegeliano, anche riconoscendo la sua logica, universalità e ricchezza. Se questo avvenisse significherebbe arrestare il tempo e portare gli uomini a rinunciare alla libera ricerca. A questa conclusione Feuerbach perviene partendo dal presupposto hegeliano che ogni filosofia è il proprio tempo espresso in

concetti, ma applicandolo alla stessa filosofia hegeliana. Se il tempo non si arresta anche la filosofia hegeliana non può che essere una filosofia particolare e determinata: anch'essa infatti non rappresenta un inizio assoluto privo di presupposti, ma è sorta in un'epoca determinata e, in quanto ne è l'espressione, anch'essa parte da presupposti legati a tale epoca.

L'epoca futura non potrà non rendersi conto di questo fatto, cosicché anche la filosofia hegeliana apparirà allora una filosofia del passato. In qualche modo l'unica filosofia che inizia senza presupposti è quella che pone totale libertà di pensiero e che è capace di mettere in dubbio anche se stessa. La filosofia, in quanto libertà che vuole costruirsi da sé e non soltanto come erede della tradizione, deve dunque procedere oltre Hegel, che non critica mai la realtà di fatto, ma si preoccupa soltanto di comprenderla nella sua razionalità e quindi giustificarla. Il compito del libero uomo pensante consiste invece nell'anticipare con la ragione gli effetti necessari e inevitabili del tempo. Attraverso la negazione del presente si costituisce la forza per creare qualcosa di nuovo. «Io alla religione ho dedicato tutta la mia vita» dirà Feuerbach; partendo dalla riflessione sul cristianesimo, Feuerbach giunge a comprendere che la filosofia di Hegel è in realtà teologia filosofica. In particolare Feuerbach critica le categorie fondamentali della "Scienza della logica" di Hegel: essere, nulla e (di)venire. Proprio il passaggio dialettico da essere a nulla è criticato, perché, in questo passaggio, Hegel conferisce al nulla una consistenza, un significato ontologico, mentre in realtà è solo la negazione di essere e non ha alcuna consistenza.

Essenza del cristianesimo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Critiche alla religione****.*

Con *L'essenza del cristianesimo*, opera principale del corpus feuerbachiano, viene posta la distinzione fondamentale tra l'essenza vera (antropologica) e quella falsa (teologica) della religione. L'oggetto religioso, a differenza di un oggetto naturale, non esiste al di fuori dell'uomo – è in lui –, per cui la coscienza e la conoscenza di Dio sono una forma indiretta di autocoscienza dell'uomo. Nella religione cristiana, in particolare, l'uomo si rapporta unicamente a se stesso e alla propria essenza, che diventa altra, viene adorata come fosse distinta, separata – fattualmente il frutto di una proiezione – e infine riaccolta sotto forma di predicati e attributi di Dio. Questi rimangono tuttavia determinazioni umane, antropomorfismi, a cui l'intelletto toglie limitazioni, finitezza, ovvero quella realtà umana che ne caratterizza il soggetto.

Ogni elemento a indizio e a fondazione della personalità di Dio – come la separazione tra buono e non-buono, tra giusto e non-giusto, tra l'uomo e il resto del creato – impedisce di concepirlo secondo natura, proprio perché «la personalità di Dio è la *personalità* dell'uomo *liberata da tutte le determinazioni e limitazioni della natura*»[5]. Se l'essenza del dio panteistico è l'essenza della natura, allora l'essenza di un dio personale, che giudica, discerne, patisce, che fa dei suoi sentimenti la misura di ciò che deve essere, ed è distinto dal mondo, è l'essenza soggettiva di chi lo concepisce come tale. La personalità è infatti ciò che permette all'essenza di Dio di essere al contempo altra e unita a quella dell'uomo, perché in essa «si assommano *tutte le gioie della fantasia e tutti i patimenti dell'animo*»[6], ovvero l'anelito alla potenza illimitata nel disporre della natura e gli umani, terreni bisogni del cuore.

Il cristianesimo è dunque la religione dell'uomo soggettivizzato, alienato dalla natura e che per questo ha necessità di credere nel miracolo, nella resurrezione, nell'aldilà, nella nascita sovrannaturale e in Dio fattosi uomo, al fine di rimuovere gli ostacoli all'esaudimento dei desideri del cuore. La peculiare convergenza tra fantasia e animo è ciò che lo distingue dal paganesimo in cui il mondo, la natura, il genere – contrapposto al singolo individuo – non erano mai oltrepassabili.

Un rapporto tra essenza divina ed essenza umana sottratto alla verifica sensibile permette mistificazioni e illusioni; l'intellettualizzazione della loro separazione a partire da un'unità originaria – al fine di nasconderla con un approccio non più primitivo come quello tipico del paganesimo – è il segreto della teologia cristiana. Con essa persino l'amore – «*legge universale* dell'*intelligenza* e della *natura*»[7] – non basta più a se stesso e rischia di diventare particolaristico e malfido in quanto subordinato alla fede.

Tesi provvisorie per la riforma della filosofia, Princìpi della filosofia dell'avvenire

La filosofia speculativa, giunta alla sua realizzazione con Hegel, identifica la ragione con Dio, a differenza della teologia comune per la quale quest'ultimo è un'essenza lontana, autonoma e differente dalla ragione soggettiva dell'uomo. I predicati dell'essenza divina divengono perciò quelli della filosofia stessa. Essa ha infatti progressivamente risolto la teologia superando (*aufgehoben*) le negazioni di certi attributi di Dio («l'essenza divina distinta e separata dalla sensibilità, dal mondo e dall'uomo»[8]) ad opera dell'empirismo, del panteismo e dell'idealismo di Fichte. Il risultato rimane tuttavia il prodotto di un'operazione di pensiero, una divinizzazione dell'intelletto che non elimina la contraddizione tra pensare ed essere, se si considera quest'ultimo come inseparabile dalle cose e mai concepibile senza determinazione alcuna. Occorre infatti la sensibilità – che prima era presupposta inconsapevolmente come indipendente dal pensiero – per poter confermare quest'ultimo e considerare l'essere solo «nel modo in cui esso è per noi»[9], distinguendolo quindi dal pensiero astratto.

Le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* e i *Principi* [o *Fondamenti*] *della filosofia dell'avvenire* costituiscono il tentativo di reintrodurre la centralità della sensibilità nella filosofia, risolvendo compiutamente la teologia nell'antropologia. Dolore, gioia e amore – ad esempio – sono segnali sensibili di ciò che differenzia soggetto e oggetto, ciò che «indica che quello che è nella rappresentazione non è, invece, nella realtà effettiva»[10]. Il pensare, in questo modo, può avere effettivo riferimento nell'uomo e negli oggetti che gli uomini possono insieme riconoscere, dato che l'essenza dell'uomo sta solo nel rapporto tra gli uomini.

Essenza della religione

L'uomo, all'interno della sfera religiosa, si rapporta sempre e unicamente a se stesso e ai propri desideri. L'immagine di Dio riflette quella dell'uomo, e il modo in cui avviene tale specchiamento dipende strettamente dai sentimenti che l'uomo prova. Il senso innato di dipendenza nei confronti della natura è presupposto necessario e oggetto originario della religione; produce la credenza nella divinità delle cose e della natura, rendendole coincidenti o propizie rispetto agli scopi umani. Una volta che, tuttavia, l'uomo si pone al di sopra della natura e si fa reggitore di essa superando quel senso di dipendenza grazie ai benefici del progresso e dell'unione in comunità, il suo dio diviene invisibile e soprannaturale. La natura non gli appare più, di conseguenza, come divina e animata, bensì è l'essenza umana ad essere elevata, perciò divinizzata e venerata, in quanto appare come soprannaturale; per questo «il paganesimo venera le *qualità*, il cristianesimo l'*essenza* dell'uomo»[11]. Questo stadio della religiosità – teistico o antropologico – è caratterizzato dalla rimozione dalla divinità di ogni vincolo naturale, proprio come conseguenza del desiderio dell'uomo di superare ogni limite umano e naturale. «Dio fa miracoli, ma su preghiera dell'uomo,

[...] sempre, però, secondo le sue *intenzioni*, d'*accordo* con i desideri umani più intimi e riposti»[12]. L'essenza della religione non è, in conclusione, un mero antropomorfismo, ma l'evoluzione e la trasfigurazione dei desideri e dei bisogni umani attraverso l'immagine di Dio[13].

Teogonia

La fede è originata dal bisogno, quindi dai limiti dell'essere umano, e dal desiderio che, a differenza della volontà, è tale in quanto non possiede i mezzi per raggiungere immediatamente il proprio oggetto. Di conseguenza, si ha fede in vista della realizzazione di ciò a cui si aspira, e se il desiderio fondamentale dell'uomo è quello di eliminare gli ostacoli alla propria volontà e il dolore che ad essa si accompagna – e ciò è impossibile –, allora la sua fede diviene quella nei confronti di un dio onnipotente. «Se l'uomo potesse ciò che vuole allora mai e poi mai crederebbe ad un dio, per la semplice ragione che egli stesso sarebbe dio»[14]. Dio è quindi il risultato di una trasformazione del desiderio, l'ottativo del cuore che si fa indicativo e presente felice solo col concorso del divino. In particolare, le osservazioni linguistiche di Feuerbach sui poemi omerici e i testi sacri dell'ebraismo mostrano la stretta connessione tra gli dei e la funzione di esaudire desideri umani e tra il desiderio e la loro manifestazione originaria. Il desiderio è teogonico quando «non si limita al sentimento paziente di una mancanza ma vuole piuttosto vederla rimossa ed effettivamente la rimuove nel pensiero», per cui «assieme al desiderio si dà anche la rappresentazione di una divinità, nello stesso modo in cui assieme al sentimento impaziente della miseria della povertà, si dà anche la rappresentazione della beata condizione della ricchezza»[15]. Ciò non toglie, tuttavia, che pur a fronte della onnipotenza divina la condizione umana rimanga preda dei bisogni e del contrasto tra potere e volere. Questo è il motivo per cui al paganesimo – ancora troppo vincolato ai fenomeni naturali e limitato nel propria potenza teogonica – si è sostituito il cristianesimo con la prospettiva di una nuova vita ultraterrena all'insegna della beatitudine e dell'immortalità. Il fondamento della morale cristiana, lungi dall'essere disinteressato, risiede perciò nell'amor di sé e della propria vita, che origina la negazione della morte e l'affermazione della vita eterna.

Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia

Al proprio materialismo, Feuerbach conferisce una curvatura antropologica, in quanto riserva all'uomo una particolare collocazione nel mondo. Egli è pertanto convinto che gli uomini si distinguano dalle altre forme naturali grazie alla sensibilità, e che i sentimenti e le idee abbiano sì una radice fisica, ma che non debbano essere ridotti e appiattiti ad una visione puramente materialistica.

Opere

Opere principali

- *Das Wesen des Christentums (Essenza del cristianesimo)*, Lipsia 1841; II ed. 1843; III ed. 1848; IV ed. 1849; V ed. 1883
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Principi della filosofia dell'avvenire)*, Zürich und Winterthur, 1843
- *Das Wesen der Religion (Essenza della religione)*, Lipsia 1846

- *Theogonie, nach den Quellen des classischen hebräischen und christlichen Althertums (Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana)*, Lipsia 1857

Opere minori

- *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers: nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien*, Norimberga 1830; III ed., Lipsia 1876
- *Abälard und Heloise*, Ansbach 1834; III ed., Lipsia 1877
- (DE) *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, Ansbach, C. Brügel, 1833. URL consultato il 5 febbraio 2012.
- *Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Ansbach 1833-1837, 2 volumi.
- *Kritiken auf dem Gebiet der Philosophie*, Ansbach 1835
- *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten*, Ansbach 1838
- *Über Philosophie und Christentum*, Ansbach 1839
- *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (Per la critica della filosofia hegeliana)*, 1839
- *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, Lipsia 1844, II ed. 1855
- *Über das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einzigen und sein Eigentum»*, 1845; II versione, 1846
- *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Lipsia 1851
- *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie*, Lipsia 1866
- Le opere complete di Feuerbach sono apparse in 10 volumi, a Lipsia tra il 1846 e 1866.
  - Volume 1, 1846. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77818c); NYPL (https://books.google.com/books?id=ooiU1XbPyOEC).
  - Volume 2, 1846. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77819q).
  - Volume 3, 1847. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77820x); NYPL (https://books.google.com/books?id=F2ggn3KnjLQC). 1876, Oxford (http://books.google.com/books?id=jn0NAAAAQAAJ).
  - Volume 4, 1847. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k778218); Oxford (https://books.google.com/books?id=jn0NAAAAQAAJ&printsec=titlepage&source=gbs_summary_r&cad=0#PPA410,M1).
  - Volume 5, 1848. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77822m); NYPL (https://books.google.com/books?id=tUUQhN7UESEC).
  - Volume 6, 1848. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77823z); NYPL (https://books.google.com/books?id=GSEMXsBf-eMC).
  - Volume 7, 1849. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k778249); Oxford (https://books.google.com/books?id=tn0NAAAAQAAJ).
  - Volume 8, 1851. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77825n); NYPL (https://books.google.com/books?id=TTi7wIFeSdUC).
  - Volume 9, 1857. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k778260); NYPL (https://books.google.com/books?id=lfcXqTMvT6wC).
  - Volume 10, 1866. Gallica (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77827b); NYPL (https://books.google.com/books?id=QYINAAAAYAAJ).

- La sua corrispondenza - *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung* - è stata pubblicata da Karl Grün a Lipsia nel 1874.

Traduzioni italiane

- *Essenza del Cristianesimo*
  - *L'essenza del Cristianesimo, 2 voll.*, traduzione di Camilla Cometti, a cura di Antonio Banfi, Collana Universale Economica nn.8-83, Milano, Feltrinelli, 1949-1950.
  - *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di Cornelio Fabro, Japadre, 1977.
  - *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di Francesco Tomasoni, Roma-Bari, Laterza, 1994. - Classici del Pensiero, Milano, Mondadori, 2009 [traduzione condotta sulla I edizione]
  - *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di Fabio Bazzani, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994. - Milano, Fabbri Editori, 1996-1999 [traduzione condotta sull'edizione definitiva del 1849]
- *La morte e l'immortalità*, Lanciano, Carabba, 1916.
- *Principi della filosofia dell'avvenire*
  - *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 1946.
  - *Fondamenti della filosofia dell'avvenire*, a cura di Edoardo Schinco, Firenze, Clinamen, 2016.
- *Essenza della religione*
  - *L'essenza della religione*, A cura di Anna Marietti Solmi, Collana NUE n.129, Torino, Einaudi, 1972. - Collana Conoscenza religiosa n.45, Milano, SE, 2010.
  - *Essenza della religione*, a cura di Carlo Ascheri e Carlo Cesa, Collana Universale n.600, Bari, Laterza, 1981.
  - *L'essenza della religione*, a cura di Ferruccio Andolfi, Roma, Newton Compton, 1994.
  - *L'essenza della religione*, traduzione di C. Kolbe, Massa, Edizioni Clandestine, 2016.
- *Spiritualismo e Materialismo*, Bari, Laterza, I ed. 1972.
- *Scritti filosofici*, Bari, Laterza, 1976.
- *Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, LAS, 1981.
- *La morte e l'immortalità*, Casa del libro, 1991.
- *Etica e Felicità*, Guerini e associati, 1992.
- *Rime sulla morte*, Milano, Mimesis, 1993.
- *La filosofia dell'avvenire*, Bari, Laterza, 1994.
- *Versi sulla morte*, Fahrenheit 451, 1995.
- *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, Editori riuniti, 1997.
- *L'immortalità*, Milano, Mimesis, 2000.
- *Abelardo e Eloisa*, Clinamen, 2006.
- *Pierre Bayle*, Napoli, La città del sole, 2008.
- *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, a cura di Andrea Cardillo, Roma-Bari, Laterza 2010.
- *Critica dell'«Anti-Hegel»*, a cura di D. Dell'Ombra, trad. di A. Seiffarth e S. Micheletti, Villaggio Maori Edizioni 2015.

Note

1. **^** *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel*, I, Leipzig 1874, p. 387.

2. ^ Scoperte nel secolo scorso insieme a diversi altri manoscritti di Feuerbach.
3. ^ Hosea Jaffe, *Marx e il colonialismo*, Jaca Book, Milano, 1976, p. 27
4. ^ In «L'essenza del Cristianesimo, prefazione di Antonio Banfi», Milano 1960, p. 6.
5. ^ Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1994, p. 161.
6. ^ *Ivi*, p. 200.
7. ^ *Ivi*, p. 306.
8. ^ Ludwig Feuerbach, *Fondamenti della filosofia dell'avvenire*, Clinamen, Firenze, 2016, p. 85.
9. ^ *Ivi*, p. 105.
10. ^ *Ivi*, p. 106.
11. ^ Ludwig Feuerbach, *L'essenza della religione*, SE, Milano, 2010, p. 12.
12. ^ *Ivi*, p. 70.
13. ^ *e antropomorfismo nella Essenza della religione di Ludwig Feuerbach, su filosofiablog.it. URL consultato il 18 maggio 2020 (archiviato dall'url originale il 5 febbraio 2020).*
14. ^ Ludwig Feuerbach, *Teogonia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 51.
15. ^ *Ivi*, p. 45.

Bibliografia

- Ferruccio Andolfi, *Feuerbach e la religione dell'avvenire*, 1973.
- Ferruccio Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Guida, Napoli, 2012.
- Andrea Cardillo, *Desiderio e destino. Uomini, dei ed eroi nella Teogonia di Ludwig Feuerbach,* Guida, Napoli, 2010.
- Claudio Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Bari, Laterza, I ed., 1978.
- Claudio Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari, 1963.
- Cornelio Fabro, *Il neoumanesimo ateo di Feuerbach*, in *Studi Cattolici*, 1973.
- Ugo Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano, 1972.
- Ugo Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach,* Mursia, Milano, 1992.
- Giuseppina Prejanò, *Ludwig Feuerbach. Antropologia ed etica. Una ricostruzione*, Aracne, Roma, 2016.
- Alfred Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, Bari, De Donato, 1975.
- Giulio Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano, 1972.
- Francesco Tomasoni, *L. Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*, LaNuova Italia, Firenze, 1986.
- Francesco Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcellania, 2011.

Voci correlate

- Tesi su Feuerbach

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Ludwig Feuerbach**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Ludwig Feuerbach**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Ludwig Feuerbach**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ludwig Feuerbach (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ludwig_Andreas_Feuerbach?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (DE) *Sito ufficiale*, su *ludwig-feuerbach.de*.
- *Feuerbach, Ludwig Andreas*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *FEUERBACH, Ludwig Andreas*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Feuerbach, Ludwig Andreas*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Feuerbach, Ludwig Andreas*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Feuerbach, Ludwig*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Ludwig Feuerbach*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Ludwig Feuerbach*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Ludwig Feuerbach*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Ludwig Feuerbach*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Ludwig Feuerbach*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Ludwig Feuerbach*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Ludwig Feuerbach*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Ludwig Feuerbach*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Ludwig Feuerbach*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Ludwig Feuerbach*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Ludwig Feuerbach*, su *Goodreads*.
- (EN) *The Feuerbach Internet Archive*, su *marxists.org*.
- *Il pensiero di Feuerbach*, su *digilander.libero.it*.
- *Contestazione alle tesi di Feuerbach*, su *attritoweb.blogspot.com*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 36918169 (https://viaf.org/viaf/36918169) · ISNI (EN) 0000 0001 2278 3462 (http://isni.org/isni/0000000122783462) · SBN CFIV027506 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV027506?core=autoriall) · BAV 495/142063 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_142063) · CERL cnp00548930 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00548930) · Europeana agent/base/146602 (https://data.europeana.eu/agent/base/146602) · LCCN (EN) n80045891 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80045891) · GND (DE) 118532758 (https://d-nb.info/gnd/118532758) · BNE (ES) XX860680 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX860680) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX860680) · BNF (FR) cb11902686j (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11902686j) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11902686j) · J9U (EN, HE) 987007261180405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007261180405171) · NSK (HR) 000048165 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000048165) · NDL (EN, JA) 00439452 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00439452) · CONOR.SI (SL) 28856419 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/28856419) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80045891 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80045891)

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ludwig_Feuerbach&oldid=137747242"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 09:02.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

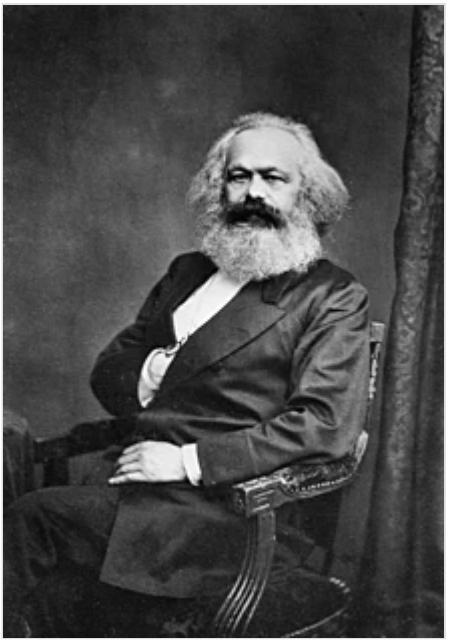
Karl Marx

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Karl Marx (disambigua)**.*

*Disambiguazione – "Marx" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Marx (disambigua)**.*

Karl Heinrich Marx[1] (AFI: ['kaɐ̯l 'maɐ̯ks];[2][3] spesso italianizzato in **Carlo Enrico Marx**; Treviri, 5 maggio 1818 – Londra, 14 marzo 1883) è stato un filosofo, economista, storico, sociologo, politologo, scienziato, scrittore, poeta, giornalista e politico[4] tedesco.



Karl Marx nel celebre ritratto fotografico (1875) di John Jabez Edwin Mayall

Firma di Karl Marx

Nato in una famiglia di origine ebraica relativamente agiata della classe media, Marx studiò all'Università di Bonn e all'Università Humboldt di Berlino, iniziando a interessarsi alle opinioni filosofiche dei giovani hegeliani. Dopo la laurea contribuì alla *Gazzetta renana*, giornale radicale di Colonia. Trasferitosi a Parigi nel 1843, continuò a lavorare per diversi giornali radicali e incontrò importanti amici e sostenitori, tra cui Friedrich Engels, con cui pubblicò il *Manifesto del Partito Comunista* nel 1848. Esiliato dalla Francia nel 1849 a causa delle sue idee politiche e per il suo supporto ai moti del 1848, Marx si trasferì con la moglie Jenny von Westphalen e i figli prima a Bruxelles e poi a Londra. Qui continuò a lavorare come giornalista per il giornale anglo-americano *New York Tribune* e ad approfondire i suoi studi sull'economia politica, arrivando così a elaborare la sua teoria economica che avrebbe dovuto essere esposta ne *Il Capitale*, di cui Marx riuscì a pubblicare solamente il primo volume nel 1867. I successivi due volumi sarebbero stati pubblicati postumi da Engels (1885 e 1894) e la versione completa delle *Teorie sul plusvalore* da Karl Kautsky (1905-1910).

Negli anni '40 il giovane Marx scrisse la tesi di dottorato *La differenza tra la filosofia naturale di Democrito e la filosofia naturale di Epicuro* (1841), *Manifesto filosofico della Scuola storica del diritto* (1842), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), *Sulla questione ebraica* (1844), *Note su James Mill* (1844), i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), *La sacra famiglia* (scritta insieme a Engels) (1845), le *Tesi su Feuerbach* (1845), *L'ideologia tedesca* (scritta insieme a Engels) (1846), *Miseria della filosofia* (1847) e *Lavoro salariato e capitale* (1848), oltre al *Manifesto del Partito Comunista* (1848), libello scritto assieme al sodale Engels fra il 1847 e il 1848 e commissionato dalla Lega dei Comunisti, di cui faceva parte, per esprimere il loro progetto politico. Di queste opere solo alcune furono pubblicate in vita. Gli anni '50 videro la pubblicazione de *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (1850), *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), i *Grundrisse* (1857) e *Per la critica dell'economia politica* (1859). Gli anni '60 videro il Marx maturo impegnato su *La*

guerra civile negli Stati Uniti (una raccolta di scritti sulla guerra di secessione americana), sui tre volumi delle *Teorie sul plusvalore* (1862), sul *Salario, prezzo e profitto* (1865) e sul primo volume de *Il Capitale* (1867). Gli ultimi anni della vita di Marx videro la pubblicazione de *La guerra civile in Francia* (1871), la *Critica del Programma di Gotha* (1875) e le *Note su Adolph Wagner* (1883).

Partecipò attivamente anche al movimento operaio e presto divenne una figura importante nella Prima Internazionale (1864-1876) fino alla sua morte, avvenuta nel 1883. Il suo pensiero, incentrato sulla critica in chiave materialista dell'economia, della società, della politica e della cultura capitalistiche, esercitò un peso decisivo sulla nascita delle ideologie socialiste e comuniste, dalla seconda metà del XIX secolo in poi, dando vita alla corrente socioeconomico politica del marxismo. Teorico della concezione materialistica della storia e insieme a Engels del socialismo scientifico, Marx è considerato tra i pensatori maggiormente influenti sul piano politico,[5] filosofico ed economico[6] dell'Ottocento e del Novecento, nonché di tutta la storia dell'umanità.

Indice

Biografia
- Giovinezza
  - Giovane hegeliano
  - Impegno politico
- Periodo parigino
- *Sulla questione ebraica*
- *Critica alla filosofia del diritto di Hegel*
- Religione e Ludwig Feuerbach
- Proletariato
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*
- Critica dell'economia classica e alienazione
- Comunismo
- Denaro
- Alienazione religiosa
- Natura
  - Periodo di Bruxelles
    - Rovesciamento della filosofia hegeliana e materialismo storico
    - *Tesi su Feuerbach*
    - *L'ideologia tedesca*
      - Materialismo storico
      - Rapporti tra gli uomini e con la natura
      - Produzione base della storia umana
      - Forme della proprietà nella storia
      - Struttura e sovrastruttura
      - Critica dell'ideologia
    - Fondazione della Lega dei Comunisti e *Manifesto del Partito Comunista*
    - *Miseria della filosofia*
    - *Manifesto del Partito Comunista*: l'ideologia come falsa coscienza e le idee dominanti

Funzione rivoluzionaria della borghesia
A Parigi e in Germania
Maturità
Studio dell'economia politica
Per la critica dell'economia politica
Prima Internazionale
Il Capitale
Valore e plusvalore
Caduta tendenziale del saggio di profitto
Problema dell'arte
Vecchiaia
Comune di Parigi
Scioglimento della Prima Internazionale e *Critica del Programma di Gotha*
Dittatura del proletariato
Morte
Critiche al marxismo
Note
Bibliografia
Opere in traduzione italiana
Biografie
Studi
Voci correlate
Persone
Teorie e concetti
Storia e movimenti
Altro
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Giovinezza

> «La comparsa di questa persona ha avuto su di me, che pure mi muovo nello stesso campo di interessi, un effetto straordinario. Abituati pure all'idea di fare la conoscenza con il massimo, forse l'unico filosofo nel vero senso della parola oggi vivente; fra poco - comunque scelga di presentarsi al pubblico, con gli scritti o dalla cattedra poco importa - egli attirerà su di sé gli occhi di tutta la Germania [...]. Il dottor Marx [...] questo è il nome del mio idolo, è ancora giovanissimo (ha circa 24 anni). Egli darà il colpo di grazia alla religione e alla filosofia medievali. Egli unisce in sé lo spirito più mordace con la più profonda serietà filosofica: immaginati Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Lessing, Heine e Hegel fusi in una sola persona [...], ecco il dottor Marx.[7]»
>
> (Moses Hess a Berthold Auerbach, 1841)

Tomba del rabbino Mordechai Halevi Marx, il nonno di Marx, morto nel 1804

Karl Marx nacque il 5 maggio 1818 in Brückengasse 664 a Treviri, allora provincia prussiana del Granducato del Basso Reno e oggi parte della Renania-Palatinato, da un'agiata famiglia di origine ebraica ashkenazita, terzogenito dei nove figli del facoltoso avvocato tedesco Herschel Marx (1777-1838) e di Henriette Pressburg (1788-1863), nata a Nimega nei Paesi Bassi.[8][9][10] I suoi genitori si erano sposati il 22 novembre 1814 presso la sinagoga di Nimega, ricevendo una dote di 20.000 fiorini olandesi. Il padre, figlio del rabbino presso la sinagoga cittadina Mordechai Halevi Marx (1743-1804) e dell'ebrea polacco-tedesca Eva Lwow (1753-1823), fu il primo in seno alla propria famiglia a ricevere un'educazione secolare e a rifiutare la linea di successione rabbinica, che fu lasciata al fratello Samuel Marx (1775-1837). Seguace dell'Illuminismo, in particolar modo di Rousseau, Kant e Voltaire, oltre che un convinto liberale, il padre fu spesso impegnato nelle svariate campagne di riforma dell'assolutistico Stato prussiano, che a seguito della celeberrima disfatta di Napoleone Bonaparte a Waterloo aveva da poco annesso i territori del Basso Reno (sino ad allora parte integrante dell'Impero napoleonico) nell'alveo dei propri possedimenti.[11] Prima di diventare avvocato, il padre era segretario del Concistoro ebraico di Treviri, e nel 1808, a seguito delle leggi napoleoniche, aveva modificato il proprio cognome (togliendo da Marx l'ebraico Halevi, che significa appartenente alla tribù israelita dei Leviti). La madre Henriette era figlia di Isaac Heymans Pressburg (1747-1832) e di Nanette Salomons Cohen (1764-1833), entrambi appartenenti a famiglie di ricchi mercanti ebrei e rabbini presso le sinagoghe di Breslavia e di Nimega.[12][13][14] Una sua sorella, Sophie Pressburg (1797-1854), sposò Lion Philips (1794-1866), un ricco produttore industriale di tabacco olandese, dalla quale ebbe il figlio unico Frederick Philips (1830-1900), futuro cofondatore della Philips. Da parte di madre, Marx era cugino di terzo grado di Henrich Heine, che conobbe durante il soggiorno parigino del 1843.

La città di Treviri, un importante centro culturale ed economico renano, era stata ripetutamente oggetto di contese da parte della Francia da almeno il periodo della cruenta Guerra dei trent'anni fino alla sua definitiva occupazione del 1794, a seguito della quale sviluppò una proficua rete di legami e vincoli commerciali con le principali città francesi, oltre a condividere con esse le grandi riforme sociali che gli esiti della Rivoluzione francese avevano introdotto in patria, per poi con l'annessione prussiana del 1815 vedersi venire progressivamente spogliata del proprio corpo di diritti costituzionali e della propria strategica posizione economica. Infatti nel 1817, un anno prima della nascita di Marx, venne implementata una ferrea politica antisemitica da parte di Federico Guglielmo III di Prussia volta ad arrestare il graduale processo di emancipazione ebraica tipica degli ex territori napoleonici in modo da equipararli all'ordinamento sociopolitico reazionario e profondamente conservatore del resto del regno (come il divieto d'esercizio di funzioni pubbliche da parte di qualsiasi suddito ebreo), spingendo dunque il padre a convertirsi al luteranesimo (considerata religione di Stato) assieme alla moglie e ai suoi primi due figli e adottare legalmente un nome tedesco sullo yiddish Herschel (scelse Heinrich Marx) al fine di poter continuare a esercitare l'avvocatura[11][15] così da entrare nel 1831 a far parte del *Justizrat*, il consiglio giudiziario supremo, che seppur non procurante un particolare titolo accademico si trattava certamente di un incarico di alto prestigio.[16] Oltre al suo reddito di avvocato ebreo medioborghese, il padre possedeva parecchi vigneti sulla Mosella.

Con il padre, che esercitò una considerevole influenza sulla formazione intellettuale del giovane Marx, questi sarebbe sempre stato legato da un profondo vincolo di affetto e stima. Così non avvenne con la madre, ritenuta da alcuni storici e biografi una donna intellettualmente arida o forse soltanto una persona

La casa natale di Marx a Treviri

molto semplice, che gli avrebbe sempre rimproverato di non essersi fatto una posizione adeguata al suo rango sociale e alle sue capacità intellettuali, né con i suoi fratelli e sorelle Sophie (1817-1883), Hermann (1819-1842), Henriette (1820-1856), Louise (1821-1893), Caroline (1824-1847) e Eduard (1834-1837).[17]

Nel 1830 si iscrive presso il liceo di Treviri, ottenendo la licenza il 17 agosto 1835. Ci sono pervenuti i temi di greco, latino, matematica, francese, religione e tedesco. In latino scrive una dissertazione sul principato di Augusto intitolata *An principatus Augusti merito inter feliciores reipublicae Romanae aetates numeretur?* (in italiano: *Il principato di Augusto si può giustamente annoverare tra i più felici periodi della repubblica romana?*;[18] in tedesco: *Considerazione di un giovane sulla scelta del proprio avvenire*), dove scrive tra l'altro che «la guida che ci deve soccorrere nella scelta d'una condizione è il bene dell'umanità, la nostra propria perfezione. Non si obietti che i due interessi potrebbero contrapporsi l'un l'altro [...] . [L]a natura dell'uomo è tale che egli può raggiungere la propria perfezione individuale solo agendo per il perfezionamento e il bene dell'umanità».[19]

Nel 1835 su consiglio del padre si iscrive presso la facoltà di giurisprudenza dell'Università di Bonn, ma antepone agli studi di diritto quelli filosofici e letterari nei corsi tenuti da August Wilhelm Schlegel, fratello di Frederich Schlegel e autore del famosissimo *Corso di letteratura drammatica* (1809), considerato la "Bibbia degli scrittori romantici". Partecipa alla vita goliardica e *bohémienne* cittadina alla quale si mescolano anche forme di opposizione politica e sostiene il duello di rito fra le matricole universitarie, trascorrendo anche un giorno in prigione per ebbrezza e schiamazzi notturni.[20] Si iscrive a un circolo di poeti e comincia a sentire il peso della sorveglianza poliziesca.[21]

Ritratto da giovane di Marx

Nell'estate del 1836 conosce a Treviri e si fidanza segretamente con Jenny von Westphalen (1814-1881), figlia del barone Ludwig von Westphalen, soprannominata «la principessa del sogno».[22] Nell'autunno su decisione della famiglia prosegue gli studi all'Università Humboldt di Berlino, dove fino a cinque anni prima aveva insegnato Georg Wilhelm Friedrich Hegel, con gli autorevoli giuristi Friedrich Carl von Savigny e Eduard Gans.[22] Il primo, appartenente alla vecchia scuola storica e conservatore, considerava il diritto una creazione dello spirito popolare (*Volksgeist*); il secondo, hegeliano e liberale, concepiva il diritto come prodotto dello sviluppo dialettico dell'idea e studioso anche di Henri de Saint-Simon era favorevole a riforme sociali che alleviassero le condizioni delle classi popolari.

Con una formazione culturale di impronta illuministica Marx inizia a scrivere una *Filosofia del diritto* che tuttavia interrompe dopo un centinaio di pagine, convinto che «senza un sistema filosofico non si può concludere nulla». Durante il decorso di una malattia legge tutte le opere di Hegel, ricevendone una forte impressione.[22]

Giovane hegeliano

Alla fine di quell'anno Marx scrive e dedica tre quaderni di poesie alla fidanzata, il *Buch der Lieder* (*Libro dei canti*) e due *Bücher der Liebe* (*Libri dell'amore*), che non ci sono pervenuti. Abbiamo invece un quaderno di poesie dedicato il 10 novembre 1837 al padre in occasione del suo cinquantacinquesimo compleanno, comprendenti anche quattro epigrammi su Hegel. In uno di essi è scritto:

> «Kant e Fichte vagavano fra nuvole
> lassù cercando un paese lontano.
> Io cerco d'afferrare con destrezza
> solo quanto ho trovato sulla strada.[23]»

In quell'occasione comunica al padre la decisione di abbandonare gli studi giuridici per dedicarsi a quelli filosofici. L'hegelismo era l'espressione culturale e filosofica allora dominante in Prussia, con i sostenitori del potere assoluto che ne davano un'interpretazione conservatrice, ed erano per questo motivo appartenenti alla cosiddetta destra hegeliana, mentre i fautori di un rinnovamento politico e culturale in senso liberale e democratico erano definiti la sinistra hegeliana, o anche giovani hegeliani, per via della loro età media. Essi esaltavano invece gli aspetti progressivi dell'hegelismo: in particolare della dialettica, per la quale tutta la realtà, anche sociale e politica, è un continuo divenire.

Targa ricordo di Marx a Berlino-Stralau

Non potendo attaccare l'assolutismo monarchico, la critica dei giovani hegeliani era rivolta contro la religione ufficiale. Nel 1835 David Friedrich Strauß aveva infatti pubblicato una eterodossa *Vita di Gesù* interpretando i vangeli come un insieme di miti. Bruno Bauer, docente di teologia, confuta le sue tesi dalle colonne del *Periodico di teologia speculativa* cui prendono parte i maggiori esponenti della destra hegeliana. Marx si trovò così a frequentare dal 1837 nel sobborgo di Stralau il *Doktorklub*, un circolo berlinese di giovani hegeliani che passò in breve da posizioni monarchiche liberali a posizioni giacobine, assumendo il nome de Gli amici del popolo.[22]

Nel 1835 pubblica il saggio *Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo (nach Johannes 15, 1-14)* (*L'unione dei credenti con Cristo (Giovanni 15: 1-14)*.[24] Nel 1839 è ancora studente e pubblica la sua prima opera dal titolo *Szenen aus: Oulanem. Trauerspiel* (*Scene tratte da: Oulanem. tragedia*).[25] *Oulanem* è l'anagramma della forma ebraica del nome Emanuele (nome biblico di Gesù Cristo, che significa «Dio con noi»).[26][27][28][29] Si tratta di un poema-tragedia incompiuto in quattro scene e sette personaggi ambientato in una località di montagna in Italia che ha per protagonista Tillo Oulamen, filosofo nichilista.

Nel 1841 nella rivista letteraria berlinese *Athenaeum* pubblica *Der Spielmann* (*Il volinista*).[30]

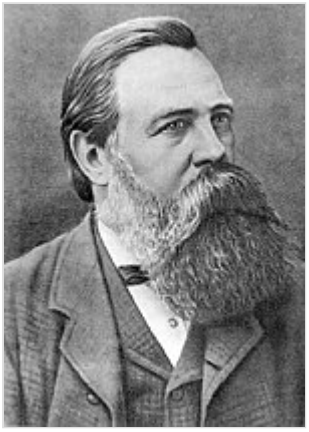
Dalla fine del 1838 al 1840 prepara una *Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica* come tesi per il suo dottorato di ricerca, ma data la vastità dell'impegno la interrompe. Consegue così il dottorato di ricerca in filosofia il 15 aprile 1841 nell'Università di Jena con una tesi dal titolo *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. In questa dissertazione, dopo avere analiticamente trattato il pensiero di entrambi, propende decisamente per quello di Epicuro, che introducendo il «clinamen» evita il determinismo assoluto, lasciando spazio alla libertà umana su cui si può fondare un'etica che persegua la felicità. Di essa vale la pena citare i passi finali della prefazione:

> «La filosofia [...] griderà sempre agli avversari con Epicuro: *empio non è colui che nega gli dèi del volgo, ma colui che attribuisce agli dèi i sentimenti del volgo*. La filosofia non fa mistero di ciò. La confessione di Prometeo: *francamente, io odio tutti gli dèi* è la sua propria confessione, la sentenza sua propria contro tutte le divinità celesti e terrestri che non riconoscono come suprema divinità l'autocoscienza umana. Nessuno può starle a fianco. Alle tristi lepri marzoline, che gioiscono dell'apparentemente peggiorata condizione civile della filosofia, essa replica quanto Prometeo replica al servo degli dèi Ermes: *io, t'assicuro, non cambierei la mia misera sorte con la tua servitù. Molto meglio lo star qui ligio a questa rupe io stimo, che fedel messaggero esser di Giove*. Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico.[31]»

Impegno politico

La conclusione dei suoi studi universitari coincide con l'aggravarsi della repressione governativa sulla vita politica e culturale. A farne le spese, fra gli altri, è l'amico Bruno Bauer, cui è impedita l'attività accademica nell'Università di Jena. Lo stesso Marx, che pensava a una carriera universitaria, avverte l'urgenza di un diretto impegno politico. Esordisce con le *Osservazioni sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, un articolo scritto tra il gennaio e il 10 febbraio 1842 per il *Deutsche Jahrbücher* (*Annali tedeschi*) di Arnold Ruge, il quale però prudentemente non lo pubblica e vide la luce soltanto il 13 febbraio 1843 negli *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (*Aneddoti per la recente filosofia e pubblicistica tedesca*).

Moses Hess


Friedrich Engels

Il debutto pubblico di Marx come giornalista avviene pertanto il 5 maggio 1842 con l'articolo «Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione dei dibattiti alla Dieta» nella *Rheinische Zeitung* (*Gazzetta renana*), quotidiano di Colonia finanziato dalla borghesia liberale renana in cauta opposizione al regime prussiano e gestito dal circolo radicale capeggiato da Moses Hess, soprannominato il «rabbino rosso» per le origini ebraiche e perché sostenitore dell'integrazione ebraica nel movimento universalistico socialista. Divenuto amico e collaboratore di Marx e Friedrich Engels, convertì quest'ultimo al socialismo: «La prima libertà di stampa», scrive, «consiste nel fatto che essa non è un'industria» mentre «la vera e propria cura radicale della censura sarebbe la sua abolizione».[32]

Nel settembre 1842 si trasferisce da Bonn a Colonia per dedicarsi a tempo pieno all'attività pubblicistica. Nell'ottobre è redattore capo del giornale che affermatosi come il maggior organo di opposizione riceve l'accusa di essere comunista dalla reazionaria

Gazzetta generale di Augusta a seguito di articoli di Hess che esaltavano le teorie di Charles Fourier. Marx risponde il 16 ottobre che «la *Rheinische Zeitung*, che non può concedere alle idee comuniste, nella loro forma odierna, neppure attualità teoretica e quindi ancor meno desiderare o ritenere possibile la loro realizzazione pratica, sottoporrà queste idee a una critica approfondita. Ma se la *Gazzetta d'Augusta* pretendesse più che frasi brillanti, comprenderebbe che scritti come quelli di Leroux, Considerant e soprattutto la penetrante opera di Proudhon, non possono essere criticati con estemporanee trovate superficiali, ma solo dopo uno studio lungo, assiduo e molto approfondito».[33]

Dal tono circospetto della risposta si intuisce già un certo interesse da parte di Marx per tali idee. Marx lascia il 17 marzo 1843 la redazione del giornale, che viene soppresso dal governo il 21 marzo seguente «a causa della situazione in cui la censura pone il giornale». Scrive a Ruge: «Ero stanco dell'ipocrisia, della brutalità poliziesca e anche del nostro servilismo. Il governo m'ha reso la mia libertà. In Germania non posso più intraprendere nulla: finirei col corrompermi».[34]

Periodo parigino

Sposa Jenny von Westphalen il 19 giugno 1843 nella chiesa di San Paolo a Bad Kreuznach. I due poi partono insieme alla volta di Parigi, dove Marx pubblica con Ruge la nuova rivista *Deutsch-französische Jahrbüche* (*Annali franco-tedeschi*), scritta in collaborazione con Heinrich Heine, Moses Hess, Georg Herwegh e Friedrich Engels, ricco imprenditore tedesco che diviene da questo momento l'amico di tutta una vita e il suo principale finanziatore,[35] nonché colui che più tardi avrebbe riconosciuto Frederick Demuth (1851-1929), il figlio naturale avuto da Marx con la sua governante Helene Demuth.[36][37] Tuttavia secondo Terrell Carver questo fatto, circolato sin dal 1962, «non è ben fondato sul materiale documentario disponibile», aggiungendo che tali voci non sono supportate da «prove dirette che portano in modo inequivocabile su questo argomento».[38]

Jenny von Westphalen

Una lettera inviata a Ruge nel settembre del 1843 chiarisce il senso della sua parziale presa di distanza dagli intellettuali della sinistra hegeliana:

> «Come la religione è l'indice delle battaglie teoretiche degli uomini, lo stato politico lo è delle loro battaglie pratiche [...]. [I]l critico non solo può, ma deve interessarsi dei problemi politici [e] il nostro motto sarà: riforma della coscienza, non mediante dogmi, bensì mediante l'analisi della coscienza mistica oscura a sé stessa, sia che si presenti in modo religioso, sia in modo politico. Si vedrà allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa, di cui non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente.[39]»

Degli *Annali* esce tuttavia solo un fascicolo doppio nel febbraio 1844. Marx vi pubblica *La questione ebraica* e l'introduzione alla propria *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (pubblicata però solo nel 1927), in cui rileva come Hegel non subordini la realtà all'idea, ma al contrario conservi la presente realtà tedesca, fingendo di trascenderla e spacci lo Stato prussiano come idea di Stato. Secondo Marx una

vera teoria della società è dunque possibile, solo mettendo da parte ogni idea di società in generale, analizzando invece la società materialmente determinata. L'opera rappresenta il suo distacco dal pensiero hegeliano, del quale già comincia a individuare la mistificazione della realtà.

Sulla questione ebraica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sulla questione ebraica***.

Nell'articolo comparso sugli *Annali franco-tedeschi* nel 1844 intitolato *Sulla questione ebraica* Marx risponde alla teoria di Bruno Bauer, il quale ne *La questione ebraica* e ne *La capacità degli ebrei e dei cristiani di oggigiorno di ottenere la libertà*, analizzando il caso prussiano, affrontava la critica della coscienza religiosa e del riformismo politico entrando in aperto conflitto con la sinistra hegeliana, che opponendosi al cardine politico della religione di Stato invocava l'emancipazione politica degli ebrei. Pur condividendo la critica liberale all'uso politico della religione da parte dello Stato, Bauer intendeva la libertà politica come rinuncia a ogni particolarismo e muoveva perciò una critica agli argomenti di quanti ebrei e non ebrei sostenessero la causa dell'emancipazione sulla base del riconoscimento di un'identità particolare. Anche Marx giudicava possibile l'emancipazione degli ebrei in Prussia, ma soltanto se si fossero emancipati dalla religione, che genera sempre al suo interno contrasti e discriminazioni tra le varie confessioni: «La forma più rigida del contrasto tra l'ebreo e il cristiano è il contrasto religioso. Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto religioso? Eliminando la religione. Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che differenti stadi di sviluppo dello spirito umano, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla storia, e che l'uomo è il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno più in rapporto religioso, ma ormai soltanto in un rapporto critico, scientifico, umano».[40]

Marx ritiene che la risposta di Bauer poggi su un equivoco in quanto questi pensa che l'emancipazione umana coincida con l'emancipazione politica, affermando che «noi rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica solo lo «Stato cristiano», non lo «Stato in sé», che non ricerca il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana, e perciò pone condizioni che sono spiegabili soltanto con un'acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale».[41] Invece per Marx esistono tre possibili emancipazioni: religiosa, politica e umana. Bauer si è fermato alle prime due forme mentre Marx ritiene fondamentale giungere alla terza. L'emancipazione politica non è ancora quella umana e a suffragio di questa tesi porta l'esempio degli Stati Uniti d'America in cui nonostante esista uno stato laico nella vita reale esistono differenze colossali nei comportamenti a seconda che siano rivolti a un protestante o a un ateo. Marx quindi ritiene che l'emancipazione politica non riguardi l'uomo reale o terreno, bensì un uomo astratto con pari diritti e dignità, celando invece le enormi sperequazioni esistenti realmente: «Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero [...] e la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto di essere religiosa *privatim*. [...] Ma il comportamento dello Stato verso la religione, e particolarmente dello Stato libero, non è tuttavia altro che il comportamento degli uomini che formano lo Stato, verso la religione. Ne consegue che l'uomo per mezzo dello Stato, politicamente, si libera di un limite, innalzandosi oltre tale limite, in contrasto con sé stesso, in un modo astratto e limitato, in un modo parziale».[42]

Lo Stato con le sue leggi riguardanti l'uomo (costruito sorvolando sugli elementi particolari per poter costruire un'universalità) scinde l'essere umano tra il cielo delle leggi, lo Stato politico e la terra, la realtà e la società civile. Sdoppia quindi la vita dell'uomo tra il *citoyen*, il cittadino soggetto politico con diritti e doveri;

e il *bourgeois*, il borghese membro della società civile avente i propri interessi privati: «Il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione particolare, con sé stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione mondana tra lo Stato politico e la società civile. La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*, nella quale si trova il membro della società civile con il suo travestimento politico».[43] La critica di Marx si sposta così ai diritti dell'uomo, che sono il prodotto storico della rivoluzione americana e di quella francese e in essi quindi si cela una mistificazione. L'uomo, soggetto di questi diritti, non è altro che l'individuo privato della società civile e perciò caratterizzato da interessi particolari celati sotto una fasulla universalità: «Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come specie, la stessa vita della specie, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria».[44] Nella società borghese sussistendo questa scissione tra pubblico e privato l'uomo è quindi solo sulla carta e astrattamente membro dello Stato in quanto solo nella sfera giuridica e politica ogni uomo è uguale agli altri, non già nell'ambito reale della vita economica e sociale in cui tutti gli uomini sono diseguali. Quando l'uomo reale riassume in sé l'astratto *citoyen* nella sua vita empirica diventando membro della specie umana dove tutti gli uomini in quanto tali sono eguali soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta. La società umana (non quale è, ma quale dovrebbe essere) è perciò ipotizzata da Marx come razionale, unitaria e priva di conflitti, tanto che in essa non è necessaria l'esistenza di diritto e di politica in quanto la libertà è in essa realizzata in un'unità organica di tutti gli individui («unità di società e di individuo»).[45] L'egualitarismo e l'anti-liberalismo di Marx muovono dal presupposto di un «intransigente organicismo, che non lascia margini di autonomia all'individuo».[46].

Nel *Vorwärts!* (*Avanti!*), giornale degli emigrati tedeschi a Parigi, Arnold Ruge pubblica *Il re di Prussia e la riforma sociale*, riferendosi a Federico Guglielmo IV di Prussia e giudicando negativamente una sommossa di tessitori della Slesia nel giugno 1844 perché la considera senza prospettive politiche concrete. Marx risponde con l'articolo *Osservazioni critiche a margine* considerando l'insurrezione del proletariato slesiano il segno che anche nell'arretrata Germania maturino condizioni rivoluzionarie e rompe con Ruge, che accusa di intellettualismo estetizzante e di essere un rivoluzionario solo a parole.[47]

Arnold Ruge

Critica alla filosofia del diritto di Hegel

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Per la critica della filosofia del diritto di Hegel****.*

In quest'opera scritta tra il 1842 e il 1843 (pubblicata solo nel 1927), nota anche con il titolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx si confronta con i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), in cui Hegel aveva preso in considerazione, secondo la sua concezione dialettica, il diritto (*Recht*), inteso come diritto astratto, come primo momento (in sé) dello spirito oggettivo, che si rapporta con l'antitesi (per sé) della moralità (*Moralität*), cioè la morale formale di tipo kantiano.

Questa relazione, che si configura come opposizione, si risolve con la sintesi (in sé e per sé): la conciliazione è rappresentata dall'eticità (*Sittlichkeit*), unità vivente, cioè superamento e conservazione (*Aufhebung*) delle unilateralità del diritto e della moralità. L'eticità dunque si realizza dialetticamente in

istituzioni storiche come la famiglia, la società civile e lo Stato. Quest'ultimo come sostanza etica sussume come sintesi gli altri momenti e l'individuo ha il compito di riconoscersi completamente in esso poiché solo nello Stato etico l'individuo acquista «realtà, verità ed oggettività». Pur apprezzando la distinzione hegeliana tra società civile e stato, Marx critica lo Stato hegeliano perché non è affatto etico in quanto in realtà è fondato sulla «religione della proprietà privata».[48] Marx privilegia invece la società civile, che anche in Hegel aveva già un ruolo importante, come momento dell'antitesi e del negativo (per sé), rendendo possibile per la prima volta uno studio scientifico della società stessa, in cui, secondo Marx, agiscono le classi che originate dalla divisione fra possidenti e non possidenti sono in lotta tra loro.

Contro il conservatorismo di Hegel, che giustificava in Prussia la monarchia ereditaria, i grandi proprietari terrieri e il maggiorascato, Marx invece, influenzato dal concetto di volontà generale di Rousseau, prospetta una democrazia egualitaria fondata sul suffragio universale. In seguito con la scoperta del proletariato come classe rivoluzionaria Marx passa da questa posizione democratica egualitaria, il cui scopo ultimo era costituito dal suffragio universale, a una concezione rivoluzionaria. Con il proletariato che diventa classe dominante si ha l'abolizione della proprietà privata e la nascita di una società senza classi, arrivando anche al superamento dello Stato.

Religione e Ludwig Feuerbach

> «La religione è il singhiozzo di una creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di una condizione priva di spirito. È l'oppio dei popoli.[49]»
>
> (Karl Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel- Introduzione*)

L'introduzione alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* fu pubblicata sugli *Annali franco-tedeschi* durante il primo soggiorno parigino di Marx nel 1844. Avrebbe dovuto precedere un'opera che Marx aveva composto nel 1843, riguardante appunto la filosofia del diritto di Hegel, ma che non venne edita. Venne peraltro ritrovata solo nel 1927 da ricercatori sovietici in forma di manoscritto incompiuto.

In questa importante introduzione e in contrasto con Ludwig Feuerbach, che sosteneva che l'epoca in cui viveva segnava il tramonto della religione, Marx precisa che la critica della religione è la premessa di ogni altra critica e come nella religione coabitino un'istanza critica oltre che quella illusoria.[50] Se per Feuerbach la religione è frutto della coscienza capovolta del mondo, per Marx ciò è dovuto al fatto che la società stessa sia un mondo capovolto. La religione è espressione e critica della miseria reale in cui l'uomo si trova, con la sua stessa presenza denuncia l'insopportabilità del reale per l'uomo,[51] ma nello stesso tempo genera l'illusione del conseguimento della giustizia sociale nell'aldilà.

La religione è «il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio dei popoli»,[52] ottunde i sensi nel rapporto con la realtà, è un inganno che l'uomo perpetra a se stesso. Incapace di cogliere le motivazioni della propria condizione, l'uomo la considera come dato di fatto (causa del peccato originale), cercando consolazione e giustificazione nei cieli religiosi.

Una concreta liberazione dalla religione non si ha eliminando la religione stessa, come affermò Bruno Bauer, bensì cambiando le condizioni e i rapporti in cui l'uomo si trova degradato e privato della sua propria essenza.

Proletariato

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Proletariato***.

All'emancipazione politica portata avanti dalla borghesia liberale deve seguire l'emancipazione umana. Essa è raggiungibile attraverso una classe universale priva di interessi particolari, che avendo subito non un torto particolare, ma l'ingiustizia totale, non rivendica un solo diritto particolare, ma può emancipare se stessa e l'intera società.

Il soggetto dell'emancipazione umana è il proletariato, classe in cui l'essenza dell'uomo è andata completamente perduta e che per ciò stesso può riappropriarsene. Occorre rendere cosciente il proletariato che ha perso la sua essenza e quindi il suo scopo rivoluzionario. In questo modo la filosofia e la teoria diventano realizzabili praticamente e il proletariato diventa «il vero erede della filosofia classica tedesca».[53]

Manoscritti economico-filosofici del 1844

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Manoscritti economico-filosofici del 1844***.

Stimolato dalla lettura dell'*Abbozzo di una critica dell'economia politica* di Friedrich Engels in cui si mostra come l'accumulazione capitalistica generi crisi economiche che acutizzano i conflitti sociali, Marx intraprende a Parigi lo studio degli economisti classici e dei loro critici (Pierre-Joseph Proudhon e Simondo Sismondi). Frutto di questo intenso periodo di studio sono i *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, editi solo nel 1932.

In una suggestiva analisi che utilizzando lo strumento della dialettica unisce la concretezza dell'indagine economica alla critica della falsificazione della stessa dialettica in chiave spiritualista operata da Hegel e dai suoi seguaci, Marx dà la prima definizione teoretica del comunismo come «la vera risoluzione dell'antagonismo fra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra l'individuo e la specie». La società comunista è «l'unità essenziale [...] dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura».[54]

George W. F. Hegel

I *Manoscritti* sono costituiti da tre parti in base ai seguenti temi:

- la critica all'economia classica;
- la descrizione del comunismo; e
- la critica della dialettica hegeliana.

Critica dell'economia classica e alienazione

Nella trattazione del primo tema indaga le leggi che regolano il mercato e l'industria e contrariamente a quanto sosteneva Adam Smith scrive che non vi era proprio nulla di armonico e naturale nei rapporti economici, bensì l'economia è terreno di conflitti da cui non si può astrarre (come fecero gli economisti classici considerandoli accidentali).

Marx contesta agli economisti classici di aver occultato e mascherato un certo modo di produzione, quello capitalista, con leggi ritenute naturali e immutabili ritenendo un dato di fatto l'esistenza della proprietà privata. Alla domanda, nonché titolo dell'opera, «Che cos'è la proprietà privata?» Proudhon aveva risposto «un furto».

Per Marx l'economia politica aveva trascurato il rapporto tra l'operaio, il suo lavoro e la produzione per celare l'alienazione, caratteristica del lavoro nella società industriale moderna. L'alienazione, termine che Marx recupera da Hegel, è il «diventare altro», il «cedere ad altri ciò che è proprio». Nella produzione capitalistica può assumere vari aspetti tra di essi legati in cui «l'operaio diviene tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che egli produce [...] . [L'operaio] diventa una merce tanto più vile quanto più grande la quantità di merce prodotta [e] viene a trovarsi rispetto all'oggetto del suo lavoro come a un oggetto estraneo [...]. [L]'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diviene di fronte a lui una potenza per sé stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto gli si contrappone ostile ed estranea».[55]

Ludwig Feuerbach

- L'alienazione riguarda l'operaio e il prodotto del suo lavoro. Tale prodotto del suo lavoro non gli appartiene ma appartiene al capitalista, gli è estraneo.
- L'attività produttiva non è il soddisfacimento di un bisogno, ma un mezzo per soddisfare dei bisogni estranei al lavoro stesso. Infatti il lavoro non appartiene al lavoratore, ma appartiene a un altro e dunque egli lavorando non appartiene a sé, ma a un altro. L'operaio così si estrania da sé e non considera il lavoro come parte della sua vita reale (che si svolge fuori dalla fabbrica).
- L'operaio perde la sua essenza generica, cioè ciò che contrassegna l'essenza dell'uomo. Per uomo Marx intende l'essere che si realizza storicamente nel genere di cui fa parte. Caratteristica del genere umano è il lavoro, che lo differenzia dall'animale e gli consente di istituire un rapporto con la natura attraverso cui si appropria della natura stessa.[56]
- Il lavoro in fabbrica viene ridotto a mera sopravvivenza individuale, non è quindi espressione positiva della natura umana. In fabbrica si perde la dimensione di comunità. Si parla così di alienazione della sua essenza sociale.

L'operaio così si sente un uomo soltanto nelle sue funzioni animali (mangiare, bere, procreare e così via) mentre si sente un animale nel lavoro, cioè in quella che dovrebbe essere un'attività tipicamente umana.[57] L'unità organica dell'umanità, che si realizza nell'attività e nei rapporti sociali, è frantumata dalla proprietà privata, la quale separa l'uomo dalle sue attività e dai prodotti di esse.

Tanto Hegel quanto gli economisti classici hanno visto il lavoro come elemento costitutivo dell'essenza umana. Gli economisti però videro nel lavoro il solo lato positivo, accettandolo come un qualcosa di naturale esente da mutamenti storici. Hegel aveva quindi colto il carattere storico del lavoro in quanto lo spirito è autoproduzione (tramite la perdita e la riappropriazione) di sé stesso così come l'uomo è frutto del proprio lavoro. L'unica pecca è stato limitare questo processo al pensiero all'autocoscienza. L'alienazione o

oggettivazione, anche se riconosciuti come sviluppo del soggetto, vengono ridotti a un processo spirituale in cui il pensiero (il soggetto) di fronte a un oggetto altro da sé si oggettiva, cioè si perde in esso, così che la disalienazione non è che un disoggettivarsi del soggetto dal mondo esterno per tornare in sé stesso (pensiero).

Marx quindi recupera, secondo l'insegnamento di Ludwig Feuerbach, la corporeità e la sensibilità come aspetto essenziale, come elemento primo ineliminabile dell'uomo. L'uomo è un essere naturale e non c'è negatività che vada superata nel suo oggettivarsi nella natura, ma è anche un essere storico in quanto capace di rimuovere l'alienazione (oggettivazione) recuperando la sua essenza generica che si basa sul rapporto con l'oggettività, cioè l'appropriazione della natura in collaborazione con gli altri uomini.

Comunismo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Comunismo*** *e* ***Socialismo****.*

Se la proprietà privata è quindi l'espressione della vita umana alienata, la soppressione di essa e dei rapporti sociali che la generano e la tutelano non è che la soppressione di qualsiasi alienazione. Il comunismo è l'eliminazione dell'alienazione, quindi della proprietà privata, operazione che coincide con il recupero di tutte le facoltà umane e la liberazione dell'essenza umana. A differenza delle forme che Marx definisce di comunismo rozzo o utopista, esso è l'esito verso cui procede lo sviluppo storico.[58]

Denaro

Nei manoscritti Marx ha lasciato anche un'acuta analisi della forza sovvertitrice del denaro. Infatti nella società che ha a sua base la proprietà privata «il denaro è il potere alienato dell'umanità. Quello che non posso come uomo e quindi quello che le mie forze individuali non possono, lo posso mediante il denaro. Dunque il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa che essa in sé non è, cioè ne fa il suo contrario».[59]

Il denaro soddisfa i desideri e li traduce in realtà, realizza ciò che è immaginato, ma al contrario trasforma anche la realtà in rappresentazione: «Se ho vocazione allo studio, ma non ho denaro per realizzarla [...] non ho nessuna vocazione efficace, nessuna vocazione vera. Al contrario, se non ho realmente nessuna vocazione, ma ho volontà e denaro, ho una vocazione efficace. [...] [I]l denaro è dunque l'universale rovesciamento delle individualità che capovolge nel loro contrario[,] muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù [ed] è l'universale confusione e inversione di tutte le cose».[60]

Il denaro si incarna nel suo possessore: «Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. [...] Ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io sono brutto, ma posso comprarmi la più bella tra le donne. E quindi io non sono brutto, perché l'effetto della bruttezza, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono storpio, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe; quindi non sono storpio. [...] Io sono un uomo malvagio, disonesto, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il suo possessore è buono; il denaro inoltre mi toglie la pena di essere disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno stupido, ma il denaro è la vera intelligenza di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi la possiede? [...] [C]ostui [lo stupido ricco] potrà sempre comprarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti non è più intelligente delle persone intelligenti?».

Il denaro trasforma ogni umana fallacia nel suo esatto contrario. Il denaro è dunque una «potenza sovvertitrice. [...] [C]onfonde e inverte ogni cosa, è la universale confusione e inversione di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali ed umane. Il denaro muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità».

Senza la necessità sociale del denaro, cioè senza la proprietà privata, Marx scrive:

> «Se presupponi l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come un rapporto umano, potrai scambiare amore solo con amore, fiducia solo con fiducia. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo e la natura dev'essere una'manifestazione determinata e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita individuale nella sua realtà. Se tu ami senza suscitare un'amorosa corrispondenza, se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua *manifestazione vitale* di uomo amante non fai di te stesso un uomo amato, il tuo amore è impotente, è un'infelicità.[61]»

L'analisi marxiana sul denaro si conclude infine con un auspicio che suona enfaticamente quasi come un richiamo mistico se non si consideri che in questa occasione Marx si rivolge all'essenza e alla definizione universale dell'uomo, non alla sua esistente materialità: «La proprietà privata ci ha resi ottusi e unilaterali. [...] L'essenza umana dovrà essere ricondotta a un’assoluta povertà per comprendere e trarre da sé la sua ricchezza interna, intima».[62]

Alienazione religiosa

Marx riprende inoltre l'interpretazione di Feuerbach dell'alienazione religiosa che egli tuttavia estende all'ambito economico, individuato come fondamento di tutte le alienazioni umane:

> «L'estraneazione religiosa avviene solo nella sfera della coscienza, dell'interiorità umana; l'estraneazione economica è invece l'estraneazione della vita reale, per cui la sua soppressione abbraccia entrambi i lati.[63]»

Marx sembra essere anche prossimo al distacco da Feuerbach e alla fondazione del materialismo storico laddove scrive che «la religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la morale, l'arte non sono che modi particolari della produzione». Anche la filosofia della prassi sembra essere anticipata, quando asserisce che «la soluzione delle opposizioni teoretiche [è] possibile solo in maniera pratica [e] non [è] solo un compito teoretico, ma un compito reale».[64]

Grazie ai rapporti della polizia prussiana sappiamo come nell'estate del 1844 frequentasse i circoli degli operai e degli artigiani parigini e i socialisti Pierre-Joseph Proudhon, Louis Blanc e l'anarchico russo Michail Bakunin. Il governo prussiano ne chiede l'espulsione dalla Francia e Marx, con la moglie e la piccola figlia Jenny, il 5 febbraio 1845 si stabilisce a Bruxelles, dove è accolto a condizione che non pubblichi alcuno scritto politico.

Natura

Una concezione della natura che esula dal panorama filosofico dell'Ottocento è quella che Marx espone ne *I manoscritti economico-filosofici del 1844*. A seguito di quest'opera la tematica dell'alienazione viene intesa in un senso più profondo e non più semplicemente politico. Marx stabilisce una connessione tra ciò che rappresenta l'essenza dell'uomo, l'attività in cui l'uomo esprime tutto se stesso (spirito e corpo): il lavoro, che al di fuori di ogni separazione tra teoria e prassi si identifica con l'oggetto lavorato, il quale a sua volta non è altro che l'oggetto naturale che l'uomo appunto modifica. La natura stessa quindi è il risultato dell'attività umana.

Questa connessione tra uomo-lavoro-oggetto lavorato-natura viene fatta saltare dall'alienazione che espropria il lavoratore non solo del prodotto del lavoro, ma anche dell'atto della produzione. Come effetto del lavoro alienato l'uomo restringe la propria umanità alla sfera dei bisogni bestiali, si trasforma in una merce e subisce le conseguenze dello sconvolgimento del rapporto uomo e natura. L'uomo è un ente che si pone consapevolmente in rapporto di continuità con la natura in quanto vive della natura e nella sua attività produttiva la natura gli si manifesta come opera dell'uomo. Quando gli viene sottratto con l'alienazione l'oggetto del lavoro anche la natura gli viene sottratta. La natura, cioè da corpo inorganico dell'uomo,[65] amica benigna quando soddisfaceva i bisogni sociali dell'uomo, diviene mezzo di produzione subordinato al bisogno individuale. La vita umana che era inserita in una natura amica e non estranea (la vita del genere) quando diventa un mezzo per il soddisfacimento di egoistici bisogni individuali si trasforma in una forza nemica estranea:

> «[XXII] L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea.
>
> [XXIII] Ed ora consideriamo più da vicino l'oggettivazione, la produzione dell'operaio, e in essa l'estraniazione, la perdita dell'oggetto, del suo prodotto.
>
> L'operaio non può produrre nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile. Questa è la materia su cui si realizza il suo lavoro, su cui il suo lavoro agisce, dal quale e per mezzo del quale esso produce.
>
> Ma come la natura fornisce al lavoro i mezzi di sussistenza, nel senso che il lavoro non può sussistere senza oggetti su cui applicarsi; così essa, d'altra parte, fornisce pure i mezzi di sussistenza in senso più stretto, cioè i mezzi per il sostentamento fisico dello stesso operaio. Quindi quanto più l'operaio si appropria col proprio lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più egli si priva dei mezzi di sussistenza nella seguente duplice direzione: prima di tutto, per il fatto che il

mondo esterno cessa sempre più di essere un oggetto appartenente al suo lavoro, un mezzo di sussistenza del suo lavoro, e poi per il fatto che lo stesso mondo esterno cessa sempre più di essere un mezzo di sussistenza nel senso immediato, cioè un mezzo per il suo sostentamento fisico.[66]»

Periodo di Bruxelles

Rovesciamento della filosofia hegeliana e materialismo storico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***La sacra famiglia****.*

Il periodo di Bruxelles è fecondo di studi teorici. Già nel settembre del 1844 aveva scritto insieme con Engels *La sacra famiglia*, pubblicata nel 1845, una satira di quegli hegeliani di sinistra, come Bruno Bauer e altri, i quali si illudevano di trasformare la società limitandosi alla critica. In quest'opera Marx e Engels fanno propria la concezione dell'umanesimo reale di Feuerbach, come confermò lo stesso Marx più di vent'anni dopo, scrivendo a Engels che quello scritto gli sembrava ancora buono, «quantunque il culto di Feuerbach faccia ora un'impressione molto umoristica».[67]

Bruno Bauer

In essa viene mostrata e messa in ridicolo la genesi dell'astrazione della realtà sensibile, la mistificazione della realtà prodotta dall'hegelismo:

La sacra famiglia

«Se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle, reali, mi formo la rappresentazione generale «frutto», se vado oltre e immagino che «il frutto», la mia rappresentazione astratta, ricavata dalle frutta reali, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza vera della pera, della mela, ecc., io dichiaro - con espressione speculativa - che «il frutto» è «la sostanza» della pera, della mela, della mandorla ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela. L'essenziale, in queste cose, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione «il frutto». Io dichiaro allora, che mela, pera, mandorla, ecc. sono semplici modi di esistenza, modi «del frutto». Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, distingue certamente una mela da una pera e una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara questa diversità sensibile inessenziale e indifferente. Essa vede nella mela la stessa cosa che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, cioè «il frutto». Le particolari frutta reali non valgono più che come frutta parventi, la cui vera essenza è «la sostanza», «il frutto». [...] Il minerologo la cui scienza si limitasse a dire che tutti i minerali sono in verità il minerale, sarebbe un minerologo - nella sua immaginazione.[68]»

Mentre l'uomo comune sa di non dire nulla di straordinario dicendo che ci sono mele e pere, «il filosofo [hegeliano, speculativo], quando esprime queste esistenze in modo speculativo, ha detto qualche cosa di straordinario. Egli ha compiuto un miracolo, ha prodotto, dall'essere intellettuale irreale «il frutto», gli esseri naturali reali, la mela, la pera, ecc.; cioè, dal suo proprio intelletto astratto, che egli si rappresenta come un soggetto assoluto esistente fuori di sé, che egli si rappresenta qui come «il frutto», ha creato queste frutta, ed in ogni esistenza che esprime, egli compie un atto creativo [e] dichiara la sua propria attività, mediante la quale egli passa dalla rappresentazione mela alla rappresentazione pera, essere l'autoattività del soggetto assoluto, «del frutto». Questa operazione si chiama, con espressione speculativa: concepire la sostanza come soggetto, come processo interno, come persona assoluta, e questo concepire forma il carattere essenziale del metodo hegeliano».[69]

In polemica con Bauer e i suoi seguaci (che vedevano nel romanticismo l'esito obbligato dell'illuminismo),[70] Marx ricostruisce la genesi del moderno materialismo filosofico, riconoscendo in esso il precursore sia della moderna scienza naturale sia del socialismo e del comunismo.[71] Nei confronti della Rivoluzione francese Marx manifesta invece in quest'opera un atteggiamento piuttosto critico. Secondo Marx i giacobini francesi hanno senza volerlo istituito un nuovo tipo di schiavitù da parte della borghesia: «Robespierre, Saint-Just ed il loro partito sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica, realisticamente democratica, che poggiava sul fondamento della schiavitù reale, con lo Stato moderno rappresentativo, spiritualmente democratico, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società civile. Che colossale illusione essere costretti a riconoscere e sanzionare nei diritti dell'uomo la società civile moderna, la società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguenti liberamente i loro fini, dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale alienata a se stessa».[72]

Tesi su Feuerbach

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Tesi su Feuerbach****.*

Se ancora nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Feuerbach era «il solo che sia in un rapporto serio e critico con la dialettica hegeliana, che abbia fatto vere scoperte in questo campo e che sia il vero vincitore della vecchia filosofia», già nella primavera del 1845 Marx aveva scritto poche righe su un quaderno ritrovato da Engels dopo la sua morte e pubblicato nel 1888 col titolo di *Tesi su Feuerbach*.

In esse Marx indica che se Feuerbach aveva smascherato il mondo rovesciato della religione ritrovando l'essenza alienata dell'uomo, egli non aveva colto il carattere storico dell'uomo stesso, né che la religione è frutto di condizioni storiche che la rendono possibile. Feuerbach concepisce l'uomo come ente dotato di sensibilità e corporeità, quindi segnato dalla passività e inserito in un mondo già costituito. Marx alla passività oppone la *prassi*, cioè attività trasformatrice della natura e il mondo diventa prodotto dell'attività umana, come già accennato nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Nelle *Tesi* espone l'idea dell'uomo come ente pratico, scrivendo che «nella prassi deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero - isolato dalla prassi - è una questione meramente scolastica».[73] Questa è la risposta alla concezione di Feuerbach e di ogni materialismo volgare per il quale la realtà esterna è sempre e soltanto qualcosa che sta di fronte all'uomo senza tener conto che essa è un prodotto dell'attività umana perché la prassi è essenzialmente oggettiva e volta all'esterno.

Come tutti i filosofi prima di lui, Feurbach si era posto il problema della verità del pensiero, ma il pensiero non può verificare se stesso astrattamente, occorre che sia l'attività pratica volta allo scopo a verificare la verità delle idee. È questo il difetto di tutta la filosofia e non solo di Feuerbach, ovvero quello di essersi limitata a cercare di conoscere la realtà, a interpretare il mondo, «ma si tratta di trasformarlo».[74]

L'ideologia tedesca

Lo stesso argomento in dettaglio: ***L'ideologia tedesca****.*

Marx e Engels ne *L'ideologia tedesca* portano un attacco alla filosofia tedesca del tempo rappresentata da Ludwig Feuerbach, l'esponente più avanzato del panorama filosofico tedesco, da Bruno Bauer e Max Stirner.

Caricatura di Max Stirner disegnata a matita da Engels

Gran parte del libro è dedicata alla critica, volutamente sarcastica e sprezzante, dell'opera principale di Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, inizialmente salutata con un certo favore da Engels, ma individuata come un pericolo da Marx. Del resto Stirner, deciso individualista e egoista, nonché ateo conseguente, non aveva risparmiato le critiche a quella «società degli straccioni» a cui avrebbe portato secondo lui la rivoluzione comunista.

L'opera fu pubblicata solo nel 1932 perché dopo l'avvenuta impossibilità di pubblicazione il manoscritto fu abbandonato «alla critica roditrice dei topi» dai due autori, i quali avendo chiarito a sé stessi i fondamenti teorici del nuovo materialismo erano decisi ad affrontare i problemi più urgenti e politicamente più rilevanti della critica dell'economia e del diretto impegno nell'attività politica.

Materialismo storico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Materialismo storico****.*

Nell'opera è contenuta la prima formulazione organica della concezione materialistica della storia.

Marx e Engels vi esprimono l'esigenza di un sapere che sia prodotto immediatamente dalla realtà concreta e positiva, empirica e verificabile e che non discenda invece da un presupposto e idealistico «Spirito assoluto» che deduce speculativamente i vari aspetti della realtà secondo un non dimostrato e indimostrabile sviluppo di questo stesso presunto Spirito.

Marx e Engels intendono muovere da «presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti, quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica».[75]

Rapporti tra gli uomini e con la natura

Poiché gli esseri umani non vivono isolati in sopramondi, ma in reali comunità e nell'immediato contatto con la natura, occorre analizzare tanto i rapporti che essi istituiscono fra di loro, la loro organizzazione sociale, quanto quelli istituiti con la natura, ossia il modo con il quale essi si appropriano della natura e la trasformano.

Riguardo al primo punto occorre premettere che il termine comunità (*Gemeinwesen*) in Marx ha un significato più pregnante di quello riconducibile alla concezione borghese capitalistica della comunità nazionale e statale, la società (*Gesellschaft*) cioè dove l'esistenza del singolo è strettamente connessa a quella di tutti gli altri al punto che la vita del singolo «anche nelle sue manifestazioni più individuali è divenuta l'esistere stesso della comunità».[76]

La vera comunità è invece quella fondata sulla comune essenza umana dove l'uomo è libero da vincoli e limitazioni. La società capitalista e statalista ha invece causato la scissione tra l'uomo e il cittadino:

> «Lo Stato politico compiuto è per sua essenza la vita di genere [*Gattungslaben*] dell'uomo, in opposizione alla sua vita materiale [...] Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero e nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena: la vita nella comunità politica [*politischen Gemeinwesen*], nella quale si considera come collettivo [*Gemeinwesen*], e la vita nella società civile, nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Lo Stato politico si rapporta alla società civile nel modo spiritualistico con cui il cielo si rapporta alla terra.[77]»

Dall'alienazione dell'individuo rispetto alla sua comunità umana si originano i primi segni delle rivoluzioni:

> «Ma non scoppiano forse tutte le rivolte, senza eccezione, nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità [*Gemeinwesen*]? Ogni rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento? Avrebbe avuto luogo la rivoluzione del 1789 senza il disperato isolamento dei cittadini francesi dalla comunità? Essa era appunto destinata a sopprimere tale isolamento.[78]»

Nella società capitalista che ha privatizzato il mondo l'individuo, ridotto a monade, deve recuperare sé stesso opponendosi alla comunità (*Gesellschaft*), fondata sul principio del capitale-mercato-moneta dove predomina l'egoismo e la lotta della concorrenza, per recuperare il senso di appartenenza alla comunità umana (*Gemeinwesen*).

I rapporti tra gli uomini e quelli con la natura non sono scindibili.[75] Poiché gli uomini non sono nemmeno puro spirito, essi devono produrre i propri mezzi di sussistenza con i quali «producono indirettamente la loro stessa vita materiale» e poiché i mezzi di sussistenza si producono sempre in un qualche modo determinato, quel modo di produrre è già «un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un modo di vita determinato [...] . Come gli uomini esternano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide immediatamente con la loro produzione, tanto con ciò che producono, quanto col modo come producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione».[75]

Produzione base della storia umana

Il modo di produzione è storicamente determinato da un particolare sviluppo delle forze produttive, è il risultato di determinate conoscenze scientifiche e della tecnologia connessa, ma è anche il prodotto di relazioni che si sono storicamente determinate fra gli stessi uomini, è il risultato di una particolare organizzazione sociale e insieme è un elemento che condiziona la forma e lo sviluppo di quelle relazioni sociali.

La produzione è la base reale della storia umana: «Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia, oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne sta al di fuori; la produzione reale della vita appare come qualcosa di preistorico, mentre ciò che è storico [...] appare come extra- e sovra-mondano. Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia, e con ciò è creato l'antagonismo tra natura e storia».[79]

Neanche il materialismo di Ludwig Feuerbach è in grado di cogliere i reali rapporti esistenti tra gli uomini poiché egli concepisce l'uomo come essere naturale, ma non vede che il rapporto dell'uomo con la natura è anche un rapporto dell'uomo con gli altri uomini, è un rapporto sociale.[80]

Forme della proprietà nella storia

Ne *L'ideologia tedesca* è delineato un *excursus* storiografico che a grandi linee dà conto dello sviluppo delle forme sociali succedutesi nel corso della storia umana.[81]

La crescita demografica e la soddisfazione dei bisogni primari genera nuovi bisogni i quali richiedono una maggior divisione del lavoro. La divisione del lavoro è un fenomeno storico, quindi dinamico, che ha assunto varie forme tra cui la divisione tra città (industria e commercio) e campagne (agricoltura). Con il mutare della divisione del lavoro sono mutate anche le forme della proprietà:

- proprietà tribale, fondata sulla raccolta dei prodotti della terra, sulla caccia, la pesca e più tardi sulla pastorizia e ancora in seguito sull'agricoltura. La divisione del lavoro è poco sviluppata e alla fine appare la schiavitù, prodotta dalle guerre con le altre tribù;
- proprietà della comunità antica in cui ormai si è formato lo Stato e la differenziazione del lavoro appare come antagonismo tra città e campagne, con gli schiavi che forniscono la forza produttiva di cui fanno uso i loro proprietari. Si sviluppano le proprietà mobiliari, immobiliari e il commercio;
- proprietà feudale in cui domina l'agricoltura e la società è organizzata gerarchicamente per cui iniziano a formarsi le prime forme di capitale; e
- proprietà del modo di produzione capitalistico in cui si sviluppa il capitale, il lavoro salariato, la proprietà mobiliare e immobiliare, l'industria, il commercio e la finanza. La natura acquista così dinamicità in quanto essa è legata inscindibilmente con i processi dell'industria e i rapporti umani. La storia umana non è più la storia dell'essenza umana generale, ma lo sviluppo delle forme di produzione e dell'organizzazione sociale.

Struttura e sovrastruttura

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Struttura e sovrastruttura****.*

Se i modi di produzione non racchiudono l'intera vita sociale, di sicuro ne determinano le istituzioni e i rapporti sociali e politici. La coscienza non determina più la realtà, ma è la realtà a determinare la coscienza. Marx fa due distinzioni:

- «struttura», i modi di produzione, l'organizzazione economica e sociale; e
- «sovrastruttura», la produzione delle idee e della cultura.

Quindi la realtà strutturale condiziona inevitabilmente la sovrastruttura (religione, filosofia, politica, diritto e così via). Secondo Marx la divisione del lavoro tra lavoro manuale e lavoro intellettuale ha senz'altro contribuito a sviluppare una fittizia autonomia della sovrastruttura, cioè l'ideologia.

Critica dell'ideologia

L'ideologia non indica più, come per ideologi e illuministi, lo studio delle sensazioni e l'origine delle idee. Per Marx essa indica la funzione che religione, filosofia e produzioni culturali in genere possono avere nel giustificare la situazione esistente: «Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante [...] . Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee».[82] Per comprendere il processo storico, più che prestare attenzione alle idee e alla cultura occorre indagare i modi in cui si produce la vita materiale. Per Marx e Engels la concezione materialistica della storia pone il socialismo su basi scientifiche poiché analizza il processo storico e le condizioni reali che gli apriranno la strada.

Fondazione della Lega dei Comunisti e *Manifesto del Partito Comunista*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Manifesto del Partito Comunista****.*

Il giovane Engels

Nell'estate del 1845 Marx e Engels entrano in rapporto a Londra con l'Associazione dei lavoratori tedeschi, emanazione legale inglese della clandestina Lega dei Giusti, società internazionale che raccoglieva adesioni soprattutto fra gli emigrati politici tedeschi. Teorico della Lega era allora Wilhelm Weitling, un sarto tedesco, autore nel 1842 delle *Garanzie dell'armonia e della libertà*, conosciute e apprezzate da Marx, non per il contenuto teorico, un misto di comunismo primitivo e di messianismo paleocristiano, quanto per la manifestata necessità di una organizzazione e di una conseguente azione rivoluzionaria. Per Weitling il popolo era già pronto per una società comunista, a creare la quale bastava l'azione decisa di un pugno di rivoluzionari.

Nell'autunno del 1845, convinto della necessità di superare tanto le teorie utopistiche che i moti avventurosi, Marx propone la costituzione di Comitati di corrispondenza che mettano in contatto le diverse associazioni comuniste internazionali, in particolare tra Francia, Germania e Regno Unito, per definire teorie condivise e azioni rivoluzionarie comuni.

Il 30 marzo 1846 a Bruxelles si tiene una riunione alla quale sono presenti Marx, Engels, Weitling, il belga Philippe Gigot, i tedeschi Edgar von Westphalen, cognato di Marx, Joseph Weydemeyer, Sebastian Seiler e il russo Pavel Vasil'evič Annenkov che scrive una relazione della seduta: «Weitling parlò per primo, ripetendo tutti i luoghi comuni della retorica liberale e avrebbe senza dubbio parlato più a lungo se Marx non l'avesse interrotto, la fronte aggrottata per la collera. Nella parte essenziale della sua risposta sarcastica, Marx dichiarò che sollevando il popolo senza fondarne in pari tempo l'attività su basi solide, lo si ingannava. Far nascere speranze fantastiche non portava alla salvezza ma piuttosto alla perdita di quelli che soffrivano; rivolgersi agli operai, e soprattutto agli operai tedeschi, senza avere idee strettamente scientifiche e una dottrina concreta, significava trasformare la propaganda in un gioco privo di senso, peggio, senza scrupoli. Weitling replicò che con la critica astratta non si sarebbe potuto ottenere nulla di buono e accusò Marx di non essere altro che un intellettuale borghese lontano dalle miserie del mondo. A queste ultime

Pavel Vasil'evič Annenkov

parole Marx, assolutamente furioso, diede un pugno sulla tavola così forte che il lume ne tremò, e, alzatosi di scatto, gridò: «Fino ad ora l'ignoranza non ha mai servito a nessuno!» Seguendo il suo esempio ci alzammo anche noi. La conferenza era finita, e mentre Marx, eccitato da una collera insolita, andava su e giù per la stanza, io mi accomiatai da lui e dagli altri e ritornai a casa, molto stupito per ciò che avevo visto e udito».[83]

Aderisce alla Associazione democratica di Bruxelles divenendone vicepresidente e insieme con Engels fonda un Circolo di studi dei lavoratori tedeschi di Bruxelles tenendovi conferenze, poi raccolte nell'opera *Lavoro salariato e capitale*.

Nel novembre 1846 il comitato direttivo chiede a Marx e a Engels di aderire alla Lega, della quale entrano a far parte ufficialmente nel febbraio 1847. Il 1º giugno 1847 nel congresso londinese la Lega dei Giusti assume il nome di Lega dei Comunisti, mutando il motto «Tutti gli uomini sono fratelli» in quello di «Proletari di tutto il mondo unitevi», proposto da Marx e divenendo di fatto il primo partito operaio moderno, il cui statuto al primo articolo affermava:

> «Scopo della Lega è il rovesciamento della borghesia, il regno del proletariato, la soppressione dell'antica società borghese fondata sugli antagonismi di classe e l'instaurazione di una nuova società senza classi e senza proprietà privata.[84]»
>
> (*Statuto della Lega dei Comunisti*, articolo 1)

Nel secondo congresso di Londra nel novembre 1847 si decide di affidare a Marx e a Engels la redazione del programma del partito, che col titolo di *Manifesto del Partito Comunista* appare nel 1848, poco prima della rivoluzione parigina del 23 febbraio 1848, venendo successivamente tradotto in tutte le lingue europee.

Miseria della filosofia

Manoscritto del *Manifesto del Partito Comunista*

Aveva intanto pubblicato in francese nel 1847 la *Miseria della filosofia*, una critica della *Filosofia della miseria* di Pierre-Joseph Proudhon; e nel 1848 il *Discorso sul libero scambio*.

Pierre-Joseph Proudhon e i suoi figli. Dipinto di Gustave Courbet, 1865.

La *Miseria della filosofia* è una confutazione del pensiero economico di Proudhon, «socialista piccolo-borghese e utopista, che fu uno dei fondatori dell'anarchismo»,[85] nonché del metodo da lui utilizzato nella stesura di quella *Filosofia della miseria* nella quale aveva inteso prospettare una società che superasse l'attuale società capitalistica. Il metodo di Proudhon,

sostiene Marx, è ricavato dalla *Filosofia della storia* di Hegel ed è perciò una «anticaglia hegeliana, non è storia profana, la storia dell'uomo, ma storia sacra, la storia delle idee».[86]

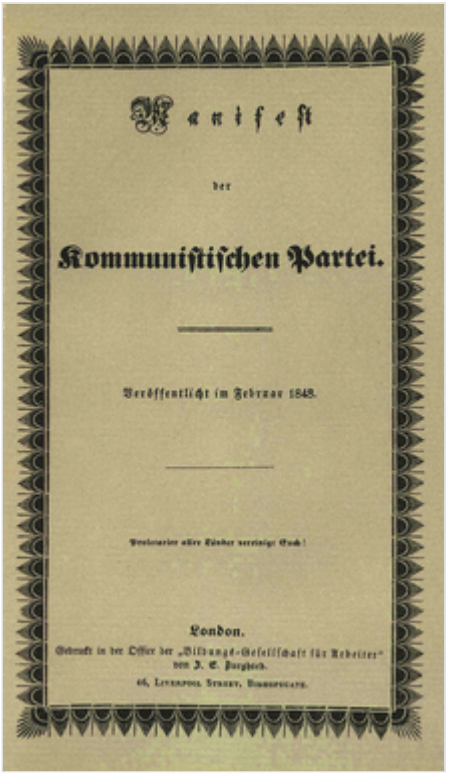
Proudhon non comprende la società reale in cui vive e non conosce il reale movimento della storia perché è rimasto a una concezione idealistica. Non ha compreso che «le categorie economiche sono soltanto le espressioni astratte» dei reali rapporti sociali esistenti tra gli uomini, che mutano al mutare dello sviluppo delle forze produttive. Rendendo astratte ed eterne le categorie economiche, come è costume facciano gli economisti borghesi, Proudhon interpreta i rapporti reali degli uomini come fossero una «materializzazione di questa astrazione».[87]

Manifesto del Partito Comunista: l'ideologia come falsa coscienza e le idee dominanti

Nel *Manifesto del Partito Comunista* si analizza la forma sociale borghese come prodotto di un lungo processo storico:

> «Ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali, insieme di associazioni armate ed autonome nel Comune, talvolta sotto la forma di repubblica municipale indipendente, talvolta di terzo stato tributario della monarchia, poi all'epoca dell'industria manifatturiera, nella monarchia controllata dagli stati come in quella assoluta, contrappeso alla nobiltà, e fondamento principale delle grandi monarchie in genere, la borghesia, infine, dopo la creazione della grande industria e del mercato mondiale, si è conquistata il dominio politico esclusivo dello Stato rappresentativo moderno. Il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese.[88]»

Con la trasformazione dei rapporti sociali e lo sviluppo delle forze produttive «anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma, anche la coscienza degli uomini, cambia col cambiare delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale. Cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante. Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; con queste parole si esprime semplicemente il fatto che entro la vecchia società si sono formati gli elementi di una nuova, e che la dissoluzione delle vecchie idee procede di pari passo con la dissoluzione dei vecchi rapporti d'esistenza».


Manifest
der
Kommunistischen Partei.
Veröffentlicht im Februar 1848.
London.
La prima edizione del Manifesto del Partito Comunista

È la divisione del lavoro intellettuale e manuale che produce all'interno della stessa borghesia i suoi ideologi, gli intellettuali apologeti, in buona o cattiva fede, dei valori politici, economici, religiosi, morali e giuridici, elaborati in sistemi filosofici e sociologici, riportati ed esaltati nelle interpretazioni dei fatti storici, separando tali idee dominanti dai rapporti che caratterizzano il modo di produzione della società, credendo e propagandando la falsa teoria del dominio storico delle idee le quali si svilupperebbero attraverso un loro moto interno e indipendente. Tali ideologie, o false coscienze, non possono trasformare la struttura sociale ed economica, come alcuni ideologi, più o

meno ingenuamente, possono ritenere, essendo esse stesse il prodotto delle relazioni umane materiali che giustificano spiritualmente i rapporti di produzione esistenti e diventano strumento di conservazione del dominio di classe e del potere politico. Non è la critica o il pensiero che riflette su sé stesso, ma è la rivoluzione la forza motrice della storia.[89]

Funzione rivoluzionaria della borghesia

La borghesia è infatti stata storicamente una forza rivoluzionaria nella sua lotta contro l'organizzazione feudale della società, nella quale è sorta e si è sviluppata: «[L]a borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca dei borghesi fra tutte le epoche precedenti».[90]

Il sovvertimento dei rapporti di produzione e lo sviluppo delle forze di produzione da essa operato ha comportato un radicale mutamento delle sovrastrutture ideologiche che si accompagnavano ai rapporti di produzione feudali:

> «Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo pagamento in contanti. Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea. Ha disciolto la dignità personale nel valore di scambio e al posto delle innumerevoli libertà patentate e onestamente conquistate, ha messo, unica, la libertà di commercio priva di scrupoli[,] ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche[,] ha spogliato della loro aureola tutte le attività che fino allora erano venerate e considerate con pio timore. Ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scienza, in salariati ai suoi stipendi.[90]»

Il suo carattere rivoluzionario ha permesso un'accelerazione di trasformazioni quali non si erano viste in migliaia d'anni. Ha sviluppato come non mai la scienza e la tecnica, ha assoggettato la campagna alla città, ha creato metropoli, ha costretto tutte le nazioni ad adottare il sistema di produzione capitalistico, pena la loro rovina: «In una parola: essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza».[91]

Tuttavia se lo sviluppo delle forze produttive diventa tale da non essere adeguato ai rapporti di produzione, questo genera la crisi e un'inevitabile transizione rivoluzionaria in cui il proletariato diventa la classe dominante. Così come è stato in Francia dove la borghesia è stata motore del cambiamento della società feudale, così dovrebbe accadere nel sistema capitalistico prodotto da essa. Intensificando al massimo la produzione per l'ottenimento del massimo profitto si favorisce una crisi di sovrapproduzione, si deve distruggere parte della produzione e delle forze produttive perché il capitale possa perpetuarsi e si deve distruggere ricchezza e provocare miseria per produrre nuova ricchezza:

> «La borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le porteranno la morte ha anche generato gli uomini che impugneranno quelle armi: gli operai moderni, i proletari.[92]»

Marx e Engels affermano la continuità degli antagonismi di classe in tutte le società che si sono storicamente determinate di modo che il motore della storia è la lotta tra le classi, o conflitto di classe:

> «La storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente ora aperta; lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta. Nelle epoche passate della storia troviamo quasi dappertutto una completa articolazione della società in differenti ordini, una molteplice graduazione delle posizioni sociali. In Roma antica abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel Medioevo signori feudali, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba, e, per di più, anche particolari graduazioni in quasi ognuna di queste classi [...]. La società civile moderna, sorta dal tramonto della società feudale, non ha eliminato gli antagonismi fra le classi. Essa ha soltanto sostituito alle antiche, nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta.[93]»

A Parigi e in Germania

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte***.

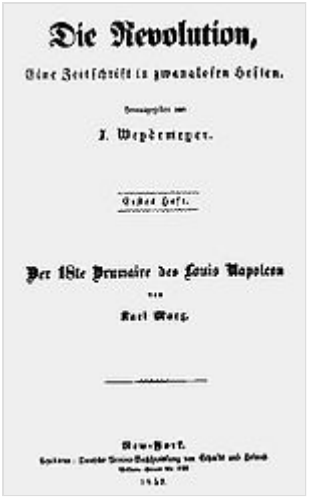
Il 22 febbraio 1848 Parigi insorge, in due giorni Luigi Filippo di Francia è costretto a fuggire a Londra e viene proclamata la repubblica. La rivoluzione si estende in tutta l'Europa, cancellando l'assetto politico creato nel 1814 dal Congresso di Vienna. La pubblicazione della *Gazzetta tedesca di Bruxelles*, di cui Marx è collaboratore, induce il governo prussiano a richiedere l'espulsione di Marx e quando scoppiano moti popolari anche a Bruxelles il governo belga arresta Marx e lo espelle.[94]

Eugène Delacroix, *La Libertà che guida il popolo*

Con il mandato della Lega di costituire un comitato centrale del partito emigra il 4 marzo a Parigi dove il governo provvisorio lo saluta: «La tirannia vi ha bandito, la libera Francia apre le sue porte a voi e a tutti quelli che lottano per la santa causa della fraternità dei popoli». In Francia già si era verificata la spaccatura fra forze liberali, che temevano l'estremismo proletario; e quelle socialiste, con i blanquisti che rifacendosi alla Rivoluzione francese chiedevano la guerra rivoluzionaria contro le monarchie assolute.

Secondo Marx essendo la borghesia incapace di condurre la rivoluzione persino nella prospettiva delle conquiste democratiche il proletariato organizzato doveva mantenere la propria autonomia d'azione e prepararsi allo scontro decisivo per la rivoluzione sociale. Alla fine di marzo la rivoluzione si allarga alla Germania, dove tuttavia rispetto alla Francia le possibilità rivoluzionarie per l'assenza di un proletariato numeroso, organizzato e conquistato alle idee socialiste dovevano limitarsi a richiedere riforme democratiche. Per Marx occorre intanto favorire la comunione d'intenti fra proletariato e forze democratiche sperando in una favorevole evoluzione in Francia che traini la rivoluzione tedesca.

Nell'aprile del 1848 insieme con la famiglia e Engels va a Colonia, dove il 13 aprile è tra i fondatori dell'Associazione Democratica. Ipoteca l'eredità paterna per raccogliere il denaro necessario a fondare il 1º giugno 1848 la *Neue Rheinische Zeitung* (*Nuova Gazzetta Renana*), con Marx come direttore e una redazione composta da membri della Lega. Come direttore della *Neue Rheinische Zeitung* Marx invia una lettera[95][96] al quotidiano fiorentino *L'Alba* proponendogli una collaborazione: «Questo giornale seguirà,


Die Revolution,
Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften.
J. Weydemeyer.
Erstes Heft.
Der 18te Brumaire des Louis Napoleon
von
Karl Marx.
New-York.
Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte

nel nostro settentrione, i medesimi principi democratici che l'Alba rappresenta in Italia».[97] La lettera viene pubblicata il 29 giugno 1848 sul quotidiano *L'Alba* ed è il primo scritto italiano[95] di Marx e quello in cui si vede la sua posizione sul movimento popolare italiano all'inizio delle rivoluzioni del 1848.[98]

Nello stesso mese la repubblica francese per mezzo dell'esercito comandato dal generale Cavaignac stronca il movimento operaio parigino. Marx scrive che «l'effimero trionfo della forza bruta ha dissipato tutte le illusioni della rivoluzione di febbraio, ha dimostrato la disgregazione di tutto il vecchio partito repubblicano e la divisione della nazione francese in due parti: quella dei proprietari e quella degli operai».

La sconfitta del movimento rivoluzionario ha ripercussioni in tutta l'Europa. Valutando che per loro è ben più grave il pericolo comunista, i liberali cercano un accordo con l'assolutismo semifeudale. Al colpo di Stato prussiano del novembre 1848 la *Neue Rheinische Zeitung* reagisce esortando a non pagare le tasse e a rispondere con la violenza alla violenza. Per questo nella primavera del 1849 Marx viene citato due volte in tribunale, ma è assolto. Abbandonata dalle deboli forze democratiche, il quotidiano resta l'unica voce d'opposizione in Germania e nel 1849 convoca un congresso operaio tedesco a Lipsia, ma nel mese di maggio l'esercito prussiano ristabilisce l'ordine.

La *Neue Rheinische Zeitung* venne soppressa il 19 maggio 1849. Aveva fatto a tempo a pubblicare a puntate dal 4 aprile 1849 il *Lavoro salariato e capitale*, introducendo la nozione di forza-lavoro, distinta da quella di lavoro e mostrando l'origine del plusvalore, oltre che un'analisi del momento rivoluzionario in atto, poi ripubblicata con aggiunte da Engels nel 1895 con il titolo *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*.

Con la soppressione del quotidiano Marx ritorna a Parigi, ma dopo i moti popolari del 13 giugno 1849 il governo francese gli pone l'alternativa di lasciare la capitale e trasferirsi a Vannes, nel Morbihan, una regione paludosa, o di abbandonare la Francia. Sceglie di trasferirsi a Londra, dove vive fino alla morte.[99]

Maturità

Studio dell'economia politica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Il salario***, ***Lavoro salariato e capitale*** *e* ***Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica***.

A Londra cerca di ricostituire i legami fra gli aderenti della Lega dispersi dopo le sconfitte delle rivoluzioni. Nel settembre 1849 viene ricostituito il Comitato centrale della Lega dei Comunisti e nel marzo 1850 esce mensilmente ad Amburgo sotto la direzione di Marx la *Neue Rheinische Zeitung*. Nell'aprile insieme con blanquisti e cartisti si costituisce l'Associazione universale dei comunisti rivoluzionari per «il rovesciamento delle classi privilegiate e la loro sottomissione alla dittatura del proletariato, mantenendo la rivoluzione in permanenza fino alla realizzazione del comunismo, che deve essere l'ultima forma di organizzazione del genere umano».

Analizzando gli insegnamenti di quel periodo, Marx e Engels sottolineano la necessità dell'organizzazione e delle alleanze sia con le forze democratiche, senza però dimenticare che queste vogliono conservare il «modo capitalistico di produzione»,[100] che va invece abbattuto, sia con le masse contadine, alle quali occorre prospettare i vantaggi della confisca rivoluzionaria dei grandi latifondi da trasformare in aziende agricole statali.

Tuttavia si manifestano contrasti all'interno della Lega e per Marx non ci sono prospettive rivoluzionarie immediate mentre una parte guidata da August Willich e Karl Schapper propone un'immediata ripresa dell'attività rivoluzionaria, al che Marx scrive:

> «Al posto della considerazione critica, la minoranza ne mette una dogmatica, al posto di una materialistica, ne mette una idealistica. Per essa, invece delle condizioni effettive, diventa ruota motrice della rivoluzione la nuda volontà. Mentre noi diciamo agli operai: *voi dovete attraversare 15, 20, 50 anni di guerre civili e di lotte popolari non soltanto per cambiare la situazione ma anche per cambiare voi stessi e per rendervi capaci del dominio politico*, voi dite invece: *noi dobbiamo giungere subito al potere, oppure possiamo andare a dormire!* Mentre noi richiamiamo in particolare gli operai tedeschi sul fatto che il proletariato tedesco non è ancora sviluppato, voi adulate nel modo più goffo il sentimento nazionale e i pregiudizi di casta dell'artigiano tedesco, cosa che comunque dà più popolarità.[101]»

Il 15 settembre 1850 avviene la scissione, con gli aderenti alla frazione marxista, spostata a Colonia, processati dalla magistratura prussiana e nel novembre 1852 condannati ad alcuni anni di carcere. Il 17 novembre 1852 su proposta di Marx la Lega dei Comunisti è sciolta. Ancora nel 1852 scrive *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, testo in cui analizza il colpo di Stato bonapartista del 2 dicembre 1851.

A Londra Marx e la sua famiglia vivono dei magri proventi della sua attività di pubblicista.

La sala di lettura del British Museum

Nel 1853 un informatore della polizia prussiana riferisce quanto segue al suo superiore:

> «Marx vive in uno dei peggiori quartieri di Londra, e quindi uno dei più economici. Occupa due stanze [un soggiorno e una camera da letto]. Non si vede in tutto l'ambiente un solo mobile pulito o in buono stato. Nel centro del soggiorno c'è un grande tavolo di foggia antiquata, ricoperto da una incerata, su cui sono sparpagliati manoscritti, libri e giornali, assieme ai giocattoli dei bambini, oggetti da lavoro della moglie, tazze da tè sbocconcellate, cucchiai, forchette e coltelli sporchi, un calamaio, pipe di terracotta [e] cenere di tabacco. C'è una sedia con solo tre gambe, ce n'è un'altra che per caso è intatta sulla quale i bambini giocano a far da mangiare. Questa viene gentilmente offerta all'ospite ma i resti [del gioco] dei bambini non vengono tolti e ci si siede a rischio di sporcarsi i pantaloni. Ma nulla di tutto ciò causa il minimo imbarazzo a Marx o a sua moglie. Si è accolti nel modo più cordiale, vi si offre cortesemente la pipa, il tabacco e qualsiasi altra cosa disponibile. In ogni caso la conversazione intelligente e gradevole compensa in parte le deficienze della casa e rende sopportabile il disagio.[102]»

In questa situazione la moglie che lo ama profondamente e crede nelle sue idee e nel suo progetto socio-politico tiene un comportamento eroico senza mai rimproverargli nulla e anzi sostenendolo. Gli muoiono in un breve arco di tempo per denutrizione i figli Heinrich Guido (1849-1850) e Franziska (1851-1852) e per tubercolosi Edgar (1847-1855). In quest'occasione scrive a Engels: «La casa è del tutto desolata e vuota dopo la morte del caro bambino che ne era l'anima. Non si può dire come il bambino ci manchi a ogni istante [...] . Mi sento spezzato [...]. Tra tutte le pene terribili che ho passato in questi giorni, il pensiero di te e della tua amicizia, e la speranza che noi abbiamo ancora da fare insieme al mondo qualche cosa di intelligente, mi hanno tenuto su».

Dopo il fallimento dei moti rivoluzionari in Europa ritiene che terra della rivoluzione possa esser l'Inghilterra perché industrialmente più sviluppata. In quel periodo l'introduzione delle macchine a vapore nella produzione dà ulteriore slancio all'industria, aumentano i guadagni e l'orario lavorativo degli operai migliora leggermente così come i loro salari. In questa situazione Marx riprende lo studio dell'economia politica per definire un metodo corretto per l'analisi dell'economia. Frequenta quasi giornalmente la biblioteca del British Museum raccogliendo una grande quantità di dati.

Per la critica dell'economia politica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Per la critica dell'economia politica****.*

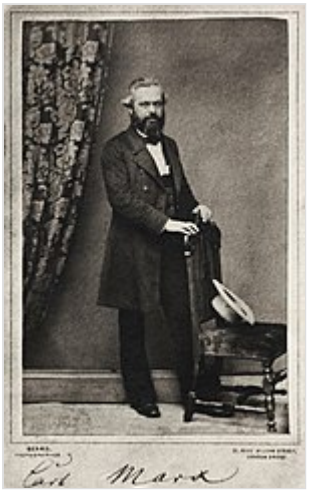
I risultati sono degli appunti riuniti sotto il titolo *Grundrisse* e *Per la critica dell'economia politica*, quest'ultimo pubblicato nel 1859, affrontando l'analisi della merce e del denaro in un'introduzione all'opera stessa teorizzando la creazione del valore di scambio della merce mediante la quantità di lavoro sociale immesso in essa. La prefazione a quest'opera è un compendio del materialismo storico:

> «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale a determinare la loro coscienza [...].
>
> A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (il che è l'equivalente giuridico di tale espressione) entro i quali queste forze fino ad allora si erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono nelle loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura.[103]»

Marx richiama la necessità di distinguere tra lo sconvolgimento delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali: e le forme ideologiche (giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche) attraverso le quali gli uomini prendono coscienza e combattono questi conflitti: «Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non

si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che ha di sé stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione». Inoltre aggiunge:

> «Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; i nuovi superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose da vicino, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione [...].
>
> A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese, possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale; antagonistica non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorga dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.[104]»


Ritratto fotografico di Marx del 1861

A differenza degli economisti classici ritiene che l'oggetto dell'economia politica non siano gli individui che producono isolatamente bensì in società. L'indagine deve quindi partire dalla realtà, dal concreto. Per quanto caotico esso è il punto di partenza per poter fare delle astrazioni per poter creare le categorie dell'analisi economica (per esempio lavoro astratto, strumento di produzione, soggetto del lavoro e così via). Tali categorie, cioè concetti astratti, possono dar vita a legami che sono semplici leggi logiche generali, ma difficilmente dato il carattere storico possono dar vita a leggi naturali che richiederebbero l'assolutizzazione ed eternizzazione di certi rapporti (nel caso specifico la società borghese).

Tramite quest'analisi Marx ci ricorda come persino l'astratto, come le categorie, ha radici nella realtà storica e con essa muta al cambiare delle condizioni. Il procedimento corretto nell'analisi dell'economia politica comporta quindi la sostituzione a queste categorie astratte dei dati storici specifici di ogni società. Marx non si ferma alla semplice astrazione, così come gli economisti classici, ma riporta l'astratto al concreto concludendo la vera dialettica: concreto (caos), astratto (categorie) e concreto (relazioni, ordine). Il concreto raggiunto non è più caotico come quello iniziale, ma una totalità di relazioni correttamente individuate.

Marx riporta ancora una volta la dialettica hegeliana a poggiare sui piedi e non sulla testa: «il mio metodo dialettico non solo è diverso da quello hegeliano, ma ne sta all'opposto. Per Hegel, il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea trasforma in soggetto indipendente, è il demiurgo della realtà, mentre la realtà è solo il suo fenomeno esteriore. Invece, per me il fattore ideale è solamente il fattore materiale trasferito e tradotto nella mente degli uomini [...] la mistificazione cui è soggetta la dialettica nelle mani di Hegel non

impedisce che egli sia stato il primo ad averne esposto distesamente e consapevolmente le forme generali di movimento. In lui è piantata sulla testa. Occorre rovesciarla per trovare il nocciolo razionale dentro il rivestimento mistico».

La dialettica, concepita concretamente, rappresentando la nascita, lo sviluppo, la decadenza e la morte degli organismi sociali, «è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi portavoce dottrinari, perché nella componente positiva della realtà delle cose include nello stesso tempo anche la comprensione della negazione di essa e del suo inesorabile declino, perché considera ogni forma divenuta nel fluire del movimento, perciò anche dal suo lato transitorio, perché non si lascia impaurire da nulla ed è critica e rivoluzionaria nel suo intimo. Quello che più vivamente fa avvertire al pratico borghese il movimento contraddittorio della società capitalistica, sono le incerte vicende del ciclo periodico che ha percorso la moderna industria e il loro termine ultimo, la crisi generale».[105]

Prima Internazionale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Prima internazionale****.*

Engels, Marx e la moglie Jenny con le figlie Laura ed Eleonor

La crisi economica che investe tutto il mondo nel 1857 segna una forte ascesa del movimento operaio che fece sentire anche la necessità di un'unità politica internazionale. Il 22 luglio 1864 si svolge a Londra una grande manifestazione in solidarietà con la Polonia insorta contro la dominazione russa e i dirigenti operai inglesi e francesi si accordano per la costituzione di un'associazione. Il 28 settembre 1864 nella St. Martin's Hall di Londra si svolge la seduta inaugurale del congresso costitutivo dell'Associazione internazionale dei lavoratori con la partecipazione di rappresentanti inglesi, francesi, italiani, polacchi, irlandesi, svizzeri e tedeschi, tra i quali anche Marx. Viene stabilito che il congresso elegga annualmente il Consiglio generale, con sede a Londra, il quale a sua volta elegge i segretari delle sezioni nazionali.

Tra gli stessi fondatori dell'Associazione non vi era un pieno accordo di posizioni teoriche e politiche in quanto vi erano confluiti comunisti, socialisti, socialisti utopisti, anarchici e repubblicani.[106] Marx riuscì a presentare il 1º novembre 1864 un indirizzo inaugurale dello statuto dell'Associazione in modo da raccogliere l'adesione di tutte le correnti e il documento fu approvato all'unanimità. Marx vi sottolinea l'esperienza positiva del movimento operaio con la conquista della giornata lavorativa di 10 ore in Inghilterra, lo sviluppo del sindacalismo e delle associazioni di produzione operaia, ma anche la necessità della conquista del potere politico.

Il 26 giugno 1865 presenta al Consiglio generale il saggio *Salario, prezzo e profitto*[107] in cui dimostra la falsità della tesi del rapporto tra aumenti salariali e inflazione.

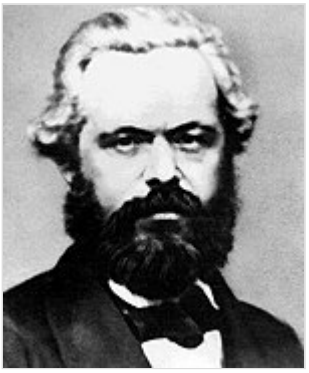
Presto Marx, membro del Consiglio e segretario per la Germania, i Paesi Bassi e più tardi anche per la Russia, deve lottare contro l'influsso dei mazziniani, degli oweniani e soprattutto dei proudhoniani, favorevoli alla cooperazione, ma contrari alle lotte sindacali e politiche. Nel I Congresso dell'Associazione, tenuto a Ginevra il 3 settembre 1866, vengono approvate le sue istruzioni, nelle quali sostiene che il movimento cooperativo operaio non è in grado di mutare la situazione sociale del proletariato e condanna le tesi proudhoniane contrarie al lavoro e alla vita sociale delle donne.

Le polemiche tra la maggioranza dell'Associazione e i seguaci di Proudhon si prolungarono fino al Congresso di Bruxelles, tenuto dal 6 al 13 settembre 1868, al termine del quale l'ala destra dei proudhoniani, capeggiata da Henry Louis Tolain, preferì lasciare l'Associazione mentre quella di sinistra di Eugène Varlin si avvicinò alle posizioni marxiste. In quel congresso fu altresì stabilito di consigliare a tutti gli associati la lettura e la diffusione de *Il Capitale* di Marx, il cui primo libro era stato pubblicato l'anno precedente.[108]

Il Capitale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Il Capitale****.*

La necessità di analizzare il modo di produzione capitalistico in base alle categorie da lui individuate porterà Marx alla stesura nel 1867 de *Il Capitale*, pubblicato dall'editore Meissner di Amburgo. Prevede un secondo libro sul processo di circolazione del capitale (pubblicato postumo a cura di Engels) nel 1885; nel 1895 un terzo libro sulla formazione del processo complessivo e dal 1905 al 1910 a cura di Karl Kautsky, dirigente e principale teorico del Partito Socialdemocratico di Germania; e un quarto libro sulla storia delle teorie economiche, intitolato anche *Teorie sul plusvalore*.


Marx nel 1866

L'economista russo Ilarion Kaufman nel 1872 recensisce il I volume de *Il Capitale* descrivendone il metodo di analisi: «Stando alla forma esteriore dell'esposizione, Marx appare come il più grande filosofo idealista[,] ma in effetti è infinitamente più realista di tutti i suoi predecessori nel campo della critica economica [...] . [P]er Marx, solo una cosa è importante: trovare la legge dei fenomeni che è volto a indagare. E per lui è importante non solo la legge che li governa[,] è importante soprattutto la legge del loro cambiamento, del loro svolgimento da una forma all'altra [e] appena scoperta questa legge, indaga nei dettagli le conseguenze con cui la legge si manifesta nella vita sociale [...].

In seguito a ciò, Marx si sforza solo a una cosa: di dimostrare [...] la necessità di determinati rapporti sociali e di constatare [...] i fatti che gli occorrono come punti di partenza o come punti di appoggio. A questo scopo è sufficiente provare sia la necessità dell'ordinamento attuale che la necessità di un diverso ordinamento in cui il primo deve trapassare, essendo indifferente che gli uomini ne siano o meno consapevoli. Marx considera il movimento della società come un processo di storia naturale governato da leggi che non dipendono soltanto dalla volontà, dalla coscienza e dall'intenzione degli uomini ma, al contrario, determinano la loro volontà, la loro coscienza e le loro intenzioni [...].

Se l'elemento cosciente ha nella storia della civiltà un posto così subordinato, è evidente che la critica della civiltà meno d'ogni altra cosa potrà prendere a fondamento una qualunque forma o risultato della coscienza [...]. La critica si restringerà alla comparazione di un fatto non con l'idea, ma con un altro fatto. È importante che tutti e due i fatti [...] rappresentino veramente diversi momenti di sviluppo l'uno di fronte all'altro e soprattutto che sia indagata la serie degli ordinamenti, la successione e il legame in cui si manifestano i gradi di sviluppo. Si potrebbe obiettare che le leggi generali dell'economia siano uniche e medesime, sia che si riferiscano al presente che al passato. Marx nega proprio questo. Per lui queste leggi astratte non esistono[,] ogni periodo storico ha le sue proprie leggi [e] appena la vita economica [...] è passata da un determinato stadio di sviluppo a un altro, comincia a essere retta da leggi diverse [...]. I rapporti e le leggi che regolano i

gradi di sviluppo cambiano con la differenza di sviluppo delle forze produttive [...]. Il valore scientifico di questa indagine sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo, morte di un organismo sociale e la sua sostituzione con un altro, superiore».[109]

Valore e plusvalore

La prima edizione de *Il Capitale*

La merce, forma elementare della ricchezza nella società capitalistica, ha innanzi tutto un valore d'uso, un valore intrinseco che consente di soddisfare un bisogno e che si realizza soltanto nel consumo di essa. Ogni merce è depositaria anche di un altro valore che permette il suo scambio con certe quantità di altre merci, ovvero il valore di scambio. Per esempio, si può scambiare mezza tonnellata di ferro con 13 chili di grano o in generale X quantità della merce A con Y quantità di merce B e Z di merce C e così via. Dunque una determinata merce ha insieme un valore d'uso in relazione alla sua qualità e un valore di scambio in relazione alla sua quantità, con il primo valutato in funzione del consumo e il secondo in funzione dello scambio. La risposta alla domanda sul perché X merce A è scambiabile con Y merce B e così via è che devono avere in comune qualcosa della stessa grandezza che non sia né A né B né C e così via.

Teorie sul plusvalore

Per Marx il fattore comune è la quantità di lavoro impiegato per produrle, lavoro inteso indipendentemente dalla sua qualità specifica (di sartoria, di meccanica, di edilizia e così via), cioè lavoro come dispendio di energia, il lavoro astratto.[110] Il valore di scambio di una merce è allora determinato dalla quantità di lavoro astratto racchiuso in essa e la quantità di lavoro è misurabile per durata temporale, cioè il tempo di lavoro necessario in media e socialmente necessario per produrre una certa merce. Un bene o una merce ha tale valore perché in esso è oggettivato del lavoro umano. Nel mercato gli scambi delle merci si rifanno a una merce che funge da equivalente generale e questa merce è il denaro, che può esser equivalente di ogni altra. Il denaro consente di stabilire tramite la legge della domanda e dell'offerta il prezzo di un bene sul mercato.

In una società mercantile la circolazione denaro-merci è M-D-M in cui vi è la vendita della merce dalla quale si ricava del denaro da reinvestire per l'acquisto di altra merce. Nella società capitalista la conversione di merce in denaro e di denaro in merce non è finalizzata al consumo della merce stessa, ma all'aumento di denaro, ossia al profitto o plusvalore. In questo modo si realizza il processo di scambio D-M-D', in cui D'>D. Si ha un incremento di denaro d = D'-D. La merce che consente di ottenere un profitto, cioè l'aumento di denaro, non è da ricercarsi nel circuito di circolazione, ma in quello della produzione. Infatti nessuno acquisterebbe mai una merce il cui prezzo sia superiore al suo valore di scambio.

Per Marx la merce dotata della capacità produttiva e dalla quale possa estrarsi profitto, cioè un guadagno rispetto a quanto speso per acquistarlo, è la forza-lavoro. La forza-lavoro è venduta per sopravvivere dagli individui che non possiedono altro che loro stessi sul libero mercato ed è acquistata dal capitalista, il quale detiene come sua proprietà i mezzi di produzione, corrispondendo un salario. Alla domanda che chiede come faccia il capitalista a ricavare un profitto Marx risponde spiegando come questi acquisti non solo materie prime, macchinari, combustibile e così via, denaro investito nella forma di capitale costante (C), ma anche forza-lavoro come merce nella forma del salario. La forza-lavoro ha un valore di scambio proprio come ogni altra merce, dunque vale il tempo medio di lavoro necessario per produrla. Tuttavia il valore della forza lavoro non è calcolato al suo rendimento, bensì sul costo necessario perché possa riprodursi.

Il pluslavoro può generare profitto o plusvalore se il capitalista corrisponde un salario che equivale a una sola parte del tempo impiegato dall'operaio in produzione, che quindi non equivale al suo rendimento effettivo. Il capitalista corrisponde all'operaio solo quanto è necessario alla sua sopravvivenza (cioè alla riproduzione di forza-lavoro). Se la parte di lavoro necessaria all'operaio per la propria sopravvivenza sono sei ore, le altre ore di lavoro di quella giornata non gli sono pagate e quindi sono pluslavoro (gratuito) che genera plusvalore o profitto di cui il capitalista si appropria legittimamente in quanto egli ha acquistato con regolare contratto la merce forza-lavoro per il suo valore di scambio. Ad esempio, il capitalista assume l'operaio per dieci ore, ma a lui ne retribuisce solo sei, che è il costo che sostiene tramite il salario perché sopravviva.

La merce prodotta dall'operaio contiene il valore della materia prima e il valore corrispondente all'usura dei mezzi di produzione C, il valore del lavoro retribuito V e il plusvalore corrispondente a quattro ore non retribuite PV. Se nella circolazione avviene lo scambio delle merci prodotte in quel giorno con denaro il capitalista ha recuperato il capitale investito (C+V) e realizzato il plusvalore PV.[111]

Caduta tendenziale del saggio di profitto

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Teoria marxiana del valore***.

Il capitalista può consumare il plusvalore nel reddito (riproduzione semplice) o reinvestirlo (riproduzione allargata) ad esempio nell'acquisto di macchine per incrementare la produttività. La concorrenza spinge il capitalista a investire nelle macchine, capitale costante; e a ridurre i salari, cioè il capitale variabile. L'introduzione delle macchine in sostituzione agli operai creano un immiserimento crescente tra gli operai e una forte disoccupazione (che Marx definisce esercito industriale di riserva) e quindi un aumento di forza-lavoro sul mercato che abbassa ulteriormente i salari. Questa per Marx è la legge tendenziale di caduta del saggio di profitto che porta a una crisi. La società capitalista genera da sé la propria negazione.

È possibile produrre maggior quantità di plusvalore aumentando la giornata lavorativa e ottenendo così ulteriore pluslavoro quanto sono le ore lavorate in più. Tuttavia tale aumento ha un limite in quanto se non è possibile ricavare più plusvalore assoluto si può ottenere plusvalore relativo retribuendo il lavoro dell'operaio non per sei ore, ma per esempio per cinque, non solo o non tanto con un brutale taglio del salario, bensì diminuendo il valore di scambio della forza-lavoro, cioè diminuendo i prezzi dei mezzi di sussistenza. La diminuzione del prezzo delle merci comporta la diminuzione del tempo necessario di lavoro perché la forza-lavoro si riproduca e la riduzione di tale tempo necessario comporta la diminuzione del salario. Pertanto il valore dell'ora di lavoro non più necessaria all'operaio diventa un'ora in più di pluslavoro e perciò di plusvalore relativo.

Si può diminuire il prezzo delle merci aumentando la produttività tanto con una maggiore divisione del lavoro che permette agli operai lavorazioni più semplici e perciò più rapide tanto contemporaneamente utilizzando macchinari più sofisticati e perciò più efficaci che permettano al lavoratore di produrre nel medesimo tempo una maggiore quantità di merci. In ogni singola merce viene così incamerata una minore quantità tanto di capitale costante (C) che di quello variabile (V) e può andare sul mercato a un prezzo inferiore in quanto il costo della vita dell'operaio diminuisce e diminuendo il salario aumenta il plusvalore relativo.

Monumento dedicato a Marx a Chemnitz in Germania

Tuttavia la rivoluzione tecnologica comporta una perdita per il capitalista che sostituisce le vecchie macchine senza averle pienamente utilizzate e diminuisce l'utilizzo della forza-lavoro, diminuendo il tasso di plusvalore PV/V e mutando la composizione del capitale investito. Con l'aumento del capitale costante e la diminuzione di quello variabile, che produce plusvalore (PV), il saggio di profitto P=PV / (C+V) diminuisce.[112]

Problema dell'arte

Nel 1857 Marx aveva preparato una introduzione a *Per la critica dell'economia politica* (1859), che soppresse (lasciando solo una prefazione) e che fu pubblicata solo nel 1903. In essa affronta marginalmente, tra l'altro, anche il problema della produzione artistica come sovrastruttura che permane nella nostra coscienza anche dopo radicali trasformazioni della struttura economica e sociale: «Per l'arte è noto che determinati suoi periodi di fioritura non stanno assolutamente in rapporto con lo sviluppo generale della società, né quindi con la base materiale, con l'ossatura, per così dire, della sua organizzazione [...].

Prendiamo, ad esempio, il rapporto dell'arte greca e poi di Shakespeare con l'età presente. È noto che la mitologia greca non fu solo l'arsenale ma anche il terreno nutritivo dell'arte greca. È possibile la concezione della natura e dei rapporti sociali che sta alla base della fantasia e dell'arte greca con le filatrici automatiche, le ferrovie, le locomotive e il telegrafo? Che ne è di Vulcano di fronte alle acciaierie *Roberts and Co*., di Giove di fronte al parafulmine, di Ermes di fronte al *Crédit mobilier*? Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione ma svanisce quando si giunge al dominio effettivo su quelle forze [...]. [L]'arte greca presuppone la mitologia greca, cioè la natura e le forze sociali stesse già elaborate dalla fantasia popolare in modo inconsapevolmente artistico[,] non una qualunque mitologia[,] ma una mitologia [...].

Ma la difficoltà non sta nell'intendere che l'arte e l'epos greco siano legati a certe forme dello sviluppo sociale. La difficoltà è rappresentata dal fatto che essi continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili [...]. Un uomo non può tornare fanciullo o altrimenti diviene puerile. Ma non si compiace forse dell'ingenuità del fanciullo e non deve egli stesso aspirare a riprodurne, a un livello più alto, le verità? Nella natura infantile, il carattere proprio di ogni epoca non rivive forse nella sua verità naturale? E perché mai la fanciullezza storica dell'umanità, nel momento più bello del suo sviluppo, non dovrebbe esercitare un fascino eterno come stadio che più non ritorna? Vi sono fanciulli rozzi e fanciulli saputi come vecchietti. Molti dei popoli antichi appartengono a questa categoria. I greci erano fanciulli normali. Il fascino che la loro arte esercita su di noi non è in

contraddizione con lo stadio sociale poco o nulla evoluto in cui essa maturò. Ne è piuttosto il risultato, inscindibilmente connesso col fatto che le immature condizioni sociali in cui sorse e solo poteva sorgere, non potranno mai più ritornare».[113]

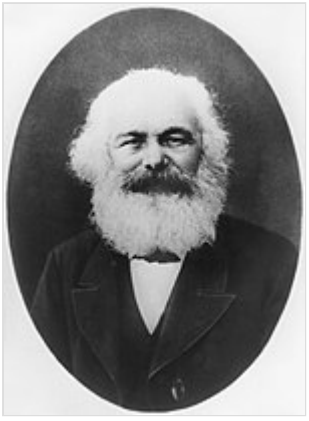
Il riconosciuto sviluppo non parallelo di struttura e sovrastruttura è una prova che non vi è fra di esse una ferrea e immediata relazione deterministica. Engels ribadì dopo la morte di Marx a seguito di numerosi dibattiti nel movimento socialista che «il fattore che in ultima istanza è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'unico fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda».[114]

Vecchiaia

All'inizio degli anni sessanta dell'Ottocento guadagna due sterline ad articolo collaborando con il quotidiano statunitense *New York Tribune*, del quale diventa presto l'unico corrispondente dall'Europa, pubblicando anche articoli sulle vicende politiche italiane e facendo domanda di assunzione nelle ferrovie del Regno Unito che non viene però accettata a causa o a pretesto della sua grafia poco leggibile. Giunge in soccorso della famiglia una piccola rendita lasciatagli dalla madre deceduta nel 1863, ma l'eredità della madre non basta per vivere, così l'amico Engels, che fu sempre economicamente generoso nei suoi confronti, vende la propria partecipazione in una fabbrica di Manchester e gli corrisponde una rendita in modo che la famiglia possa vivere in modo decoroso.

Comune di Parigi

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Comune di Parigi****.*



Il vecchio Marx in un foto ritratto del 1882

Nell'estate del 1870 scoppia la guerra tra Prussia e Francia. Il Consiglio Generale dell'Internazionale pubblica un manifesto scritto da Marx in cui si afferma che la Prussia combatte una guerra difensiva e si lodano gli operai francesi per essersi dichiarati contro la guerra e contro Napoleone III. Dopo la vittoria lampo dell'esercito prussiano e la proclamazione della Repubblica francese il 9 settembre l'Internazionale pubblica un altro manifesto ancora redatto da Marx in cui si denunciano le mire espansionistiche di Otto von Bismarck. Marx scrive all'internazionalista Friedrich Adolph Sorge:

> «Quegli asini dei prussiani non si accorgono che l'attuale guerra conduce a una guerra tra la Germania e la Russia [...]. Inoltre questa guerra n. 2 sarà la levatrice dell'inevitabile rivoluzione sociale in Russia.[115]»

Marx poi cerca di scoraggiare gli operai parigini da un'avventura rivoluzionaria prematura:

> «Ogni tentativo di rovesciare il nuovo governo, nella crisi presente, mentre il nemico batte quasi alle porte di Parigi, sarebbe una disperata follia. [...] Migliorino con calma e risolutamente tutte le possibilità offerte dalla libertà repubblicana, per lavorare alla loro organizzazione di classe [perché] dalla loro forza e dalla loro saggezza dipendono le sorti della repubblica.[116]»

Il proletariato parigino, variegatamente aizzato e diretto da repubblicani neo-giacobini, blanquisti e anarchici, insorge proclamando il 18 marzo del 1871 la Comune rivoluzionaria. Marx è scettico sulla sua riuscita, ma si schiera al suo fianco. Nel maggio l'esercito francese, riorganizzato e armato dai tedeschi, soffoca l'insurrezione e quarantamila comunardi vengono massacrati o fucilati.

Ne *La guerra civile in Francia* Marx scrive che la Comune «è stata un governo della classe operaia, risultato della lotta delle classi produttrici contro le classi possidenti, la forma politica finalmente scoperta con la quale si sarebbe potuto lavorare all'emancipazione economica del lavoro [...]. Parigi operaia, con la sua Comune, sarà celebrata in eterno, come l'araldo glorioso di una nuova società. I suoi martiri hanno per urna il grande cuore della classe operaia. I suoi sterminatori, la storia li ha già inchiodati a quella gogna eterna dalla quale non riusciranno a riscattarli tutte le preghiere dei loro preti».[117]

Scioglimento della Prima Internazionale e *Critica del Programma di Gotha*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Critica del Programma di Gotha***.

Il 17 settembre 1871 si apre a Londra la Conferenza della Prima Internazionale nella quale Marx presenta una risoluzione in cui sostiene che il movimento economico della classe operaia deve essere strettamente legato all'attività politica.

Michail Bakunin

Avversario dell'azione politica e sindacale, l'anarchico Michail Bakunin punta invece sull'azione spontanea del sottoproletariato urbano e dei contadini poveri. Accusa il Consiglio Generale di autoritarismo, di aver attentato agli statuti generali dell'Associazione e di rendere l'Internazionale un'organizzazione gerarchica. Marx era sempre attivo e lesse lo *Stato e anarchia* del suo rivale Bakunin, scrivendone dei commenti. Eccone uno stralcio:[118][119]

- Bakunin: «Ci sono circa 40 milioni di tedeschi. Saranno tutti membri del governo?».
  - Marx: «Certamente, perché tutto inizia con l'autogoverno del bene comune».
- Bakunin: «Il suffragio universale tramite il quale il popolo intero elegge i suoi rappresentanti e i governanti dello Stato - questa è l'ultima parola dei marxisti e della scuola democratica. Tutte queste sono menzogne che nascondono il dispotismo di una minoranza che detiene il governo, menzogne tanto più pericolose in quanto questa minoranza si presenta come espressione della cosiddetta volontà popolare».
  - Marx: «Con la collettivizzazione della proprietà, la cosiddetta volontà popolare scompare per lasciare spazio alla volontà reale dell'ente cooperativo».
- Bakunin: «Risultato: il dominio esercitato sulla grande maggioranza del popolo da parte di una minoranza di privilegiati. Ma, dicono i marxisti, questa minoranza sarà costituita da lavoratori. Si, certo, ma da ex lavoratori che, una volta diventati rappresentanti o governanti del popolo, cessano di essere lavoratori».
  - Marx: «Non più di quanto un industriale oggi cessi di essere un capitalista quando diventa membro del consiglio comunale».
- Bakunin: «E dall'alto dei vertici dello Stato cominciano a guardare con disprezzo il mondo comune dei lavoratori. Da quel punto in poi non rappresentano più il popolo, ma solo se

stessi e le proprie pretese di governare il popolo. Chi mette in dubbio ciò dimostra di non conoscere per niente la natura umana».

- Marx: «Se solo il signor Bakunin avesse la minima familiarità anche solo con la posizione di un dirigente di una cooperativa di lavoratori, butterebbe alle ortiche tutti i suoi incubi sull'autorità».

In un nuovo congresso tenuto il 2 settembre 1872 a L'Aia viene ribadita a maggioranza la risoluzione sull'azione politica approvata dal congresso di Londra e decisa l'espulsione della frazione anarchica.

Il 15 luglio 1876 la conferenza di Filadelfia dichiara lo scioglimento della Prima Internazionale.

Gotha, il museo di scienze naturali

Nel 1875 scrive la *Critica del Programma di Gotha* in cui emenda molte proposizioni del programma del Partito Operaio Tedesco (il futuro Partito Socialdemocratico di Germania) redatte nella città di Gotha. Vi sono in essa alcuni passaggi che prospettano una futura società comunista: «I vari Stati dei diversi paesi civili, malgrado le loro variopinte differenze di forma, hanno tutti in comune il fatto che stanno sul terreno della moderna società borghese, che è soltanto più o meno evoluta dal punto di vista capitalistico. Essi hanno perciò in comune anche alcuni caratteri essenziali».

Si domanda quindi «quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? In altri termini: quali funzioni sociali persisteranno ivi ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni dello Stato? A questa questione si può rispondere solo scientificamente [...] [che] tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico transitorio, il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato [...].[120]

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e manuale; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali scorrono in tutta la loro pienezza - solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni! [...]

Il modo di produzione capitalistico poggia sul fatto che le condizioni materiali della produzione sono a disposizione dei non operai sotto forma di proprietà del capitale e proprietà della terra, mentre la massa è soltanto proprietaria della condizione personale della produzione, della forza-lavoro. Essendo gli elementi della produzione così ripartiti, ne deriva da sé l'odierna ripartizione dei mezzi di consumo. Se i mezzi di produzione materiali sono proprietà collettiva degli operai, ne deriva ugualmente una ripartizione dei mezzi di consumo diversa dall'attuale. Il socialismo volgare ha preso dagli economisti borghesi (e a sua volta da lui una parte della democrazia), l'abitudine di considerare e trattare la distribuzione come indipendente dal modo di produzione, e perciò di rappresentare il socialismo come qualcosa che si aggiri principalmente attorno alla distribuzione».[121]

Dittatura del proletariato

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dittatura del proletariato***.

Prima della nascita della società comunista e la scomparsa della proprietà privata e quindi di tutte le classi nel nuovo stato uscito dalla rivoluzione proletaria permane la classe borghese sconfitta. A evitare ogni tentativo di una controrivoluzione borghese occorre passare a una fase immediatamente postrivoluzionaria dove si instauri il potere dittatoriale del proletariato.

Un murale di Diego Rivera raffigurante Marx

La dittatura del proletariato è una teoria che sebbene fosse stata anticipata già nei dieci punti del *Manifesto del Partito Comunista* fu in realtà concepita da Marx e Engels per la prima volta nel 1852 nella lettera a Joseph Weydemeyer[122] e nel 1875 nella *Critica del Programma di Gotha*[123] per riferirsi alla situazione sociale e politica che si sarebbe instaurata immediatamente dopo la rivoluzione proletaria.

Il potere unico del proletariato rappresenta quindi una fase di transizione in cui il potere politico è detenuto dai lavoratori, che procedono alla definitiva abolizione della proprietà privata per la costruzione finale di una società comunista.

Morte

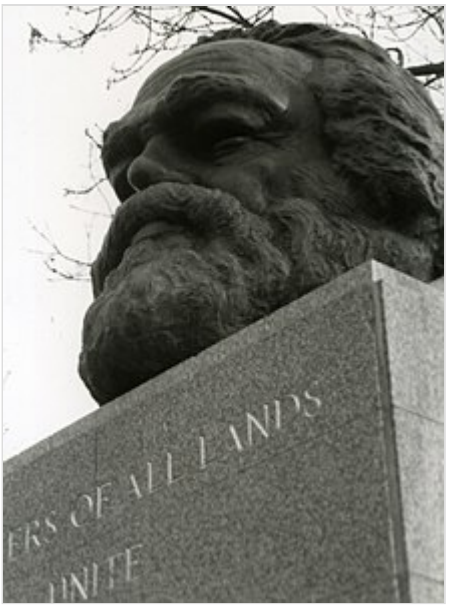
Il 2 dicembre 1881 muore la moglie Jenny e così la ricorda il socialista tedesco Stephan Born nelle sue memorie: «Marx amava la moglie, ed ella condivideva il suo amore. Ho conosciuto raramente unioni altrettanto felici, in cui la gioia, la sofferenza (che non fu loro risparmiata) e il dolore fossero condivisi con una tale certezza di reciproco possesso. Ed ho raramente incontrato una donna che fosse più armoniosa della signora Marx sia nel fisico sia per le qualità della mente e del cuore, e che, sin da un primo incontro, facesse una così favorevole impressione. Era bionda; i suoi figli, allora ancora piccoli, avevano i capelli e gli occhi neri come il padre».

Marx non si riprende più e malato di bronchite cronica a gennaio perde anche la primogenita Jenny (1844-1883). Gli sopravvivono Laura (1845-1911), moglie del socialista francese Paul Lafargue, e Eleanor (1855-1898), compagna del socialista inglese Edward Aveling. Laura e Eleanor muoiono entrambe suicide. Alle già sue precarie condizioni di salute si aggiunge un'ulcera polmonare e il 14 marzo 1883 muore. Viene sepolto tre giorni dopo nel cimitero londinese di Highgate accanto alla moglie. Engels legge l'orazione funebre:

> «Il 14 marzo, alle due e quarantacinque pomeridiane, ha cessato di pensare la più grande mente dell'epoca nostra. [...]
>
> Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana [...].
>
> Ma non è tutto. Marx ha anche scoperto la legge peculiare dello sviluppo del moderno modo di produzione capitalistico e della società borghese da esso generata. La scoperta del plusvalore ha subitamente gettato un fascio di luce nell'oscurità in cui brancolavano le ricerche degli economisti borghesi e dei critici socialisti. [...]
>
> Per lui la scienza era una forza motrice della storia, una forza rivoluzionaria. [...]

Perché Marx era prima di tutto un rivoluzionario. [...]

Marx era perciò l'uomo più odiato e calunniato del suo tempo. I governi, assoluti e repubblicani, lo espulsero; i borghesi, conservatori e democratici radicali, lo coprirono a gara di calunnie. Egli sdegnò queste miserie, non prestò loro nessuna attenzione e non rispose se non in caso di estrema necessità. È morto venerato, amato, rimpianto da milioni di compagni di lavoro rivoluzionari in Europa e in America, dalle miniere siberiane sino alla California. E posso aggiungere senza timore: poteva avere molti avversari, ma nessun nemico personale. Il suo nome vivrà nei secoli, e così la sua opera![124]»



La tomba di Karl Marx a Highgate

(EN) «The philosophers have only interpreted the world in various ways. The point, however, is to change it»

(IT) «I filosofi hanno soltanto interpretato in modi diversi il mondo; ma ora la questione è di cambiarlo»

(Undicesima tesi su Feuerbach, epitaffio sulla tomba di Marx)

Critiche al marxismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Critiche al marxismo***.

Presentandosi come socialismo scientifico in forma di scienza che abbia scoperto le leggi del divenire storico, ma anche come ideologia che prospetta tale divenire orientato verso un fine, il marxismo ha ricevuto su questo punto le critiche di diversi studiosi e filosofi, fra cui Hans Kelsen, Max Weber e Karl Popper, i quali gli contestarono di avere mescolato e contaminato in tal modo senza avvedersene scienza e ideologia.

A differenza del socialismo utopistico, il quale contrappone l'ideale alla realtà, il marxismo pretende infatti di essere una descrizione oggettiva e moralmente indifferente del modo in cui procederebbe lo sviluppo della storia. Al tempo stesso però questo sviluppo storico sarebbe chiamato a produrre un fine e a realizzare un valore, ossia la società «dei liberi e degli uguali». È così che il marxismo pretende di dedurre da un'analisi scientifica basata su un'evoluzione necessaria delle cose una condizione finale che esso stesso prospetta come un salto dal regno della necessità in quello della libertà.

Secondo Kelsen la storia viene ricondotta a un valore finale non certo perché la scienza sia effettivamente in grado di darci degli ideali, ma solo perché questi sono stati subdolamente proiettati nella realtà, affermando che «il socialismo scientifico di Marx è una scienza sociale, il cui scopo non è solo di concepire e descrivere la realtà sociale quale effettivamente è, senza valutarla, bensì al contrario di giudicarla secondo un valore che è presupposto a questa scienza ma proiettato ingannevolmente nella realtà sociale, allo scopo di conformarla al valore presupposto».[125] La critica non è dissimile da quella esercitata da Max Weber e a sua volta riportata da Karl Löwith, il quale osserva che «nel marxismo, in quanto socialismo scientifico, Weber non avversa il fatto che esso in genere si regga su ideali scientificamente indimostrabili, ma che dia alla soggettività dei suoi presupposti fondamentali l'apparenza di una validità oggettiva e universale, confondendo l'una con l'altra e restando, nelle sue intenzioni scientifiche, prevenuto dai propri giudizi di valore e dai propri pregiudizi».[126]

Critiche alla presunta scientificità del marxismo sono venute anche da Karl Popper, secondo cui Marx e Engels, sovrapponendo ingannevolmente un corso finalistico alle maglie del corso causale degli eventi e atteggiandosi così a falsi profeti, hanno ignorato la distinzione tra fatti e valori, tra cause e fini etici.[127] Il marxismo si configurerebbe quindi non come una scienza, ma come una pseudoscienza e un'ideologia. D'altro canto, in risposta a queste considerazioni, coloro che supportano le teorie di Marx sostengono che il marxismo stimoli una riflessione sulla conoscenza scientifica soprattutto laddove esso diviene un metodo di analisi della realtà storico-sociale, così come si è venuto affermando nella trattazione marxiana del processo di indagine del mondo oggettivo, cioè nell'esame che Marx compie della storia, che è l'unica scienza possibile e accettata dal punto di vista analitico.[128] La validità di questa considerazione della storia si trova nella stessa critica che Marx compie dell'economia politica classica, quella di Adam Smith e David Ricardo, quando egli rileva il carattere accademico di quest'ultima proprio di fronte alla forza di una disciplina rivoluzionaria, cioè dinanzi al materialismo storico. È proprio quest'ultimo e non la scienza borghese a svelare le contraddizioni del mondo oggettivo e la vera natura del capitalismo.

Note

1. **^** Il nome Karl Heinrich Marx è presente in diverse enciclopedie, ma non si trova né sul certificato di nascita (http://marxists.anu.edu.au/archive/marx/works/cw/volume01/01-638.gif), dove si legge Carl Marx, né sulle pubblicazioni o sul certificato di matrimonio, che riportano Karl Marx. K. H. Marx è usato solo nelle sue collezioni di poesie e nella trascrizione della sua tesi di laurea. Infatti per onorare il padre morto nel 1838 adottò il nome Karl Heinrich in tre documenti. L'articolo di Friedrich Engels «Marx, Karl Heinrich», in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (Jena, 1892, col. 1130-1133 vedi MECW Volume 22, pp. 337–345) non giustifica l'assegnazione a Marx di un secondo nome. Vedi Heinz Monz: *Karl Marx. Grundlagen zu Leben und Werk.* NCO-Verlag, Trier 1973, p. 214 e 354, rispettivamente.
2. **^** (**DE**) *Karl* , su *Duden*. URL consultato il 16 ottobre 2018.
3. **^** (**DE**) *Marx*, su *Duden*. URL consultato il 16 ottobre 2018.
4. **^** *Enciclopedia Garzanti del Diritto e dell'Economia*, Garzanti Editore, Milano, 1985; *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti Editore, Milano, 1993.
5. **^** Riprendendo la definizione di Benedetto Croce, che lo chiama «Machiavelli del proletariato», alla voce corrispondente dell'*Enciclopedia Garzanti di filosofia* viene descritto come «uomo politico».
6. **^** Secondo l'apprezzamento di Joseph Schumpeter (Marx «genio e profeta» della teoria economica (Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas, 1977, p. 21) viene definito «filosofo, economista» in *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente.
7. **^** In Hans Küng *Dio esiste?: Una risposta per oggi*, Fazi Editore, 2012.
8. **^** *Nijmegen Synagogue*. URL consultato il 18 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 7 luglio 2017).
9. **^** Lyndon Orr, *Famous Affinities of History: The Romance of Devotion. The Story of Karl Marx* (https://www.gutenberg.org/files/4693/4693-h/4693-h.htm#link2H_4_0024), 1912.
10. **^** «La famiglia di Marx era di stirpe ebraica, il cognome dei suoi antenati paterni era Mordechai, suo nonno era un rabbino. [...] Marx fu battezzato a sei anni, non venne mai educato al culto mosaico, si sposò in chiesa nel 1843.» (in *Corriere della Sera* (https://www.corriere.it/solferinolibri/cards/sapevate-che-karl-marx-era-apolide-maschilista-amava-far-bisboccia/non-era-ebreo_principale.shtml))
11. Megill, Allan. *Karl Marx: the burden of reason (why Marx rejected politics and the market)* 2002, page 72 ISBN 978-0742511668
12. **^** *De 14e maart en de familie Presburg*, su *gerritkurvers*. URL consultato il 19 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 9 aprile 2023).

13. ^ *Karl Marx: Dictionary of National Biography. Volume 37.*, Published Oxford University Press, 2004, pp. 57–58, ISBN 0-19-861387-3.
14. ^ Edmund Wilson, *To the Finland Station.*, p. 115 and 119. 1972 revised edition, Published Fontana 1974.
15. ^ *Hermann Marx (1819 - 1842)*, su *geni.com*. URL consultato il 19 novembre 2017.
16. ^ Umberto Cerroni, *Il pensiero di Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 17.
17. ^ Umberto Cerroni, *Il pensiero di Marx*, cit., p. 18.
18. ^ (**LA**) *An principatus Augusti merito inter feliciores reipublicae Romanae aetates numeretur* (http://www.intratext.com/IXT/LAT0552/_P1.HTM).
19. ^ Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1975, p. 484.
20. ^ Jacques Attali, *Karl Marx, ovvero lo spirito del mondo*, Fazi editore, Roma, 2006, p. 25
21. ^ Umberto Cerroni, cit., p. 18.
22. Umberto Cerroni, cit., p. 19.
23. ^ Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, cit., p. 490.
24. ^ *Marx-Engels Gesamtausgabe* (*Mega*), Vol. I.1, pp. 449-452.
25. ^ *Marx-Engels Gesamtausgabe* (*Mega*), Vol. I.1, pp. 649-668.
26. ^ D. I. Ronald, J. Lawrence, *The Marxist Goliath Among Us*, cap. 20 *A Drama of Devil and Death*, p. 235. «Such inversion of names are used in satanic rituals. Marxs speaks through Oulamen, portraying himself ad a demonio character. Contemporanea the marxists tried to suppress the drama because of show incriminating it is. In the drama Marx emulate Satan seeking to consign the world to the damnation».
27. ^ Pastor Richard Wurmbrand, *Marx & Satan*, 1986, pp. 13–14.
28. ^ Robert Paine, *The Unknown Karl Marx*, New York, New York University Press, 1971, pp. 81–83.
29. ^ Sul messianismo vedi Bruce Mazlish, *The Meaning of Karl Marx*, New York, Oxford Universale Press, 1984.
30. ^ *Marx-Engels Gesamtausgabe* (*Mega*), Vol. I.1, p. 768.
31. ^ *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1841/4/demoep.htm#n2).
32. ^ Umberto Cerroni, cit., p. 20
33. ^ Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, pp. 173–174.
34. ^ Umberto Cerroni, cit., p. 22.
35. ^ Tristram Hunt, *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano, 2010.
36. ^ *Marx's Illegitimate Son or Gresham's Law in the World of Scholarship* (https://marxmyths.org/terrell-carver/article.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20190202095631/https://www.marxmyths.org/terrell-carver/article.htm) il 2 febbraio 2019 in Internet Archive., di Terrell Carver dell'Università di Bristol.
37. ^ Piero Melograni in *Corriere della Sera*, 1º giugno 1992, p. 5.
38. ^ Terrel Carver, *Reading Marx: Life and Works*, in *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Regno Unito, Cambridge University Press, 1991, p. 11, ISBN 978-0-521-36694-6. URL consultato il 30 maggio 2014.
39. ^ *Correspondence Marx-Engels*, Editions Sociales, Paris, 1964, I, p. 298.
40. ^ Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, p. 357.
41. ^ Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, p. 360.
42. ^ Karl Marx, cit., pp. 353-364.
43. ^ Karl Marx, cit., p. 367.
44. ^ Karl Marx, cit., p. 377.

45. ^ Aldo Zanardo, *La teoria della libertà nel pensiero giovanile di Marx*, in «Studi storici», I, 1966, p. 45.
46. ^ Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 31.
47. ^ *Glosse marginali di critica all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un Prussiano"* (https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/8/glosse.htm). Testo completo in italiano dal Marxists Internet Archive.
48. ^ *Stato e società nella filosofia dell'800* (http://www.loescher.it/librionline/risorse_ilpensieroplurale/download/Stato.pdf), p. 9.
49. ^ Karl Marx, introduzione della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*.
50. ^ Karl Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 394.
51. ^ Karl Marx, *Introduzione*, cit., pp. 394-395.
52. ^ Karl Marx, *Introduzione*, cit., p. 395.
53. ^ Karl Marx, *Introduzione*, cit., pp. 410-412.
54. ^ Karl Marx, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968, p. 111
55. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 72.
56. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 76-77.
57. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 75.
58. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 111-112.
59. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 154.
60. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 155.
61. ^ Karl Marx, Manoscritti, cit., p. 156-157.
62. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., *ibidem*.
63. ^ Karl Marx, *Sociologia del diritto*.
64. ^ Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 112.
65. ^ Karl Marx, *I manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1968, p. 77.
66. ^ Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, XXII-XXIII.
67. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *Carteggio*, 1867, V, Edizioni Rinascita, Roma, 1951, p. 137.
68. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 71-72.
69. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 74.
70. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 163
71. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 172.
72. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 160.
73. ^ Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, II, in Umberto Cerroni, cit., p. 143.
74. ^ Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, XI, in Umberto Cerroni, cit., p, 146
75. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 17.
76. ^ Karl Marx, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*.
77. ^ In Luciano Parinetto, Livio Sichirollo, *Marx e Shylock: Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico: con una nuova traduzione di Marx, La questione ebraica*, Unicopli, 1982 p.128
78. ^ Karl Marx, *Glosse critiche* in Marx-Engels, *Opere*, III, Editori Riuniti, 1976 p. 216.
79. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 182-183.
80. ^ Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., p. 77.
81. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 9-12 e 39-52.
82. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 35-36.
83. ^ Pavel Annenkov, cit. in U. Cerroni, cit., 27.
84. ^ *Statuto della Lega dei Comunisti*, articolo 1.

85. ^ Galvano della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, p. 115.
86. ^ Karl Marx, *Lettera ad Annenkov*, 28 dicembre 1846, in Karl Marx, *Miseria della filosofia*, Samonà e Savelli, Roma, 1968, p. 220.
87. ^ Karl Marx, *Lettera ad Annenkov*, cit., p. 225.
88. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, in U. Cerroni, cit., 208.
89. ^ Nell'iniziale concezione dell'ideologia, determinata dalla separazione di teoria e prassi, per cui le idee e i principi nascono dalla materialità della storia e vengono disgiunti da essa, al fine anche di giustificare surrettiziamente l'ordine esistente, Marx successivamente sostituì al rapporto teoria-prassi, quello tra sovrastruttura, intesa come il complesso delle idee, delle leggi, delle istituzioni e così via; e struttura, la base materiale, economica e storica. Mentre nel rapporto teoria-prassi la prima rimane separata dalla prassi, nel rapporto sovrastruttura-struttura la prima nasce dalla seconda, ma poi torna a influire sulla situazione materiale e storica modificandola. Per esempio, è vero che l'illuminismo è l'ideologia della classe sociale dominante nel XVIII secolo, ma è pur vero che la cultura illuministica, nata dalla reale situazione storica della Francia del Settecento, non rimase separata astrattamente da essa, ma modificò la situazione storica ispirando e determinando la Rivoluzione del 1789. Quindi la critica della borghesia illuministica non rimase una contestazione astratta limitata alla deprecazione della situazione storica sociale e al desiderare un mondo migliore, come nel socialismo ideologico di Ludwig Feuerbach, ma la sua fu una critica rivoluzionaria.
90. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 209.
91. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 211.
92. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 213.
93. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 206.
94. ^ Umberto Cerroni, cit., p. 28.
95. Paolo Favilli, *Storia del marxismo italiano: dalle origini alla grande guerra*, Milano, Franco Angeli, 1996, p. 18.
96. ^ Istituto Gramsci, *Problemi dell'unità d'Italia, atti del convegno di studi gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 252.
97. ^ Karl Marx, *L'Alba 29 giugno 1848*, Firenze, p. 4.
98. ^ Karl Marx, Friedrich Engels, *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani, 1848-1895*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. X.
99. ^ Umberto Cerroni, cit., p. 30.
100. ^ «In K. Marx il termine specifico capitalismo è assente. Nel primo libro del *Capitale* (1867) compare il sostantivo «capitalista» e l'aggettivo «capitalistico» in espressioni quali «modo capitalistico di produzione», «forma di produzione capitalistica» o «era capitalistica» (in Dizionario storiografico (http://www.pbmstoria.it/dizionari/storiografia/lemmi/046.htm)). Archiviato (https://web.archive.org/web/20130304162532/http://www.pbmstoria.it/dizionari/storiografia/lemmi/046.htm) il 4 marzo 2013 in Internet Archive.
101. ^ U. Cerroni, Il pensiero di Marx, cit., p. 30.
102. ^ Giuseppe Marcenaro, *Cimiteri. Storie di rimpianti e di follie*, Bruno Mondadori, 2012.
103. ^ Karl Marx, Introduzione a *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp 5-6.
104. ^ Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*.
105. ^ Karl Marx, *Il Capitale*, Introduzione alla II edizione, 24 gennaio 1873.
106. ^ Predrag Vranicki, *Storia del marxismo*, I, Editori Riuniti, Roma, 1979, pp. 155-156.
107. ^ Karl Marx, *Salario, prezzo e profitto* (https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1865/salpp.htm).
108. ^ Predrag Vranicki, *Storia del marxismo*, I, cit., p. 159.
109. ^ *Viestnik Evropij*, maggio 1872.

110. ^ Secondo altre interpretazioni del concetto di merce in Marx il lavoro astratto non sta ad indicare il «lavoro inteso indipendentemente dalla sua qualità specifica», ma il fatto che ogni merce contiene oltre al lavoro concreto, lavoro impiegato di fatto per produrre una merce, anche il lavoro astratto, quello cioè che la società riconosce socialmente utile ai suoi fini (cfr. lavoro astratto e lavoro concreto nella merce secondo Marx (http://www.proteo.rdbcub.it/article.php3?id_article=151)). Proprio quest'ultimo elemento spiega perché due prodotti che a parità d'abilità del produttore hanno la stessa quantità di lavoro concreto, poi non abbiano lo stesso prezzo, non vengano cioè scambiati alla pari. Per il prodotto a prezzo minore la società gli riconosce minore utilità sociale, cioè in quella merce il lavoro astratto era inferiore alla quantità di lavoro concreto necessario a produrla. In una società raffinata anche se il lavoro concreto per produrre un profumo è di molto inferiore a quello necessario per allevare una pecora, il profumo avrà un prezzo più elevato perché per esso il lavoro astratto è molto superiore a quello connesso alla pecora. La produzione capitalistica ha proprio questo di caratteristico che essa orienta la produzione in vista dei prodotti che la società ritiene più utili ai propri fini. È chiaro quindi che parlare della merce in sé senza fare ricorso all'attività lavorativa dell'uomo è un feticcio. Avviene quello che accade per la sfera religiosa. Quello che è un puro prodotto del cervello umano viene fatto valere come un essere indipendente: Dio. Quelli che sono semplici prodotti della mano umana vengono rappresentati come «cose sociali» dotati di vita propria.
111. ^ La teoria del valore e della formazione del plusvalore è svolta da Marx nel I libro de *Il Capitale*, III e IV sezione.
112. ^ La legge della caduta tendenziale del saggio del profitto è svolta nel III libro de *Il Capitale*, III sezione
113. ^ Karl Marx, Introduzione a *Per la critica dell'economia politica*, cit., pp. 198-199.
114. ^ Friedrich Engels, *Lettera a Joseph*, in «Marx-Engels, Opere scelte», Editori Riuniti, Roma, p. 1242.
115. ^ Francis Wheen, *Karl Marx. Una vita*, pp. 287-288.
116. ^ Karl Marx, *La guerra civile in Francia*.
117. ^ Karl Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 114.
118. ^ Karl Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Critica dell'anarchismo*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 312-367.
119. ^ Si veda anche Peter Singer, *Una sinistra darwiniana*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 3-4.
120. ^ Karl Marx, *Critica del Programma di Gotha*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1947, p. 37.
121. ^ *Critica del Programma di Gotha (1875)* (https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/index.htm). Testo completo in italiano dal Marxist Internet Archive.
122. ^ Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Il contributo di Marx alla teoria delle classi*, in *Protagonisti e testi della filosofia*, volume C, , Paravia, 2000, p. 356
123. ^ «Sebbene già nel Manifesto si [*sic*] parla di "interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione", il concetto preciso di dittatura del proletariato appare solo nella già citata lettera a Weydemeyer, in cui si afferma che "la lotta delle classi necessariamente conduce alla dittatura del proletariato". L'espressione "classica" di questa teoria la [*sic*] si trova poi nella Critica del Programma di Gotha (1875) in cui Marx scrive che: "tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo di transizione, il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato". [...] Secondo Marx la dittatura del proletariato è solo una misura storica di transizione (sia pure a lungo termine), che mira tuttavia al superamento di se medesima e di ogni forma di Stato» (da N. Abbagnano e G. Fornero, *op. cit.*, pp. 365–366).
124. ^ Gustav Mayer, *Friedrich Engels*, Torino, Einaudi, 1969, p. 247.
125. ^ Hans Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, Milano, 1956, p. 68.
126. ^ Karl Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, 1967, p. 25.

127. ^ Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, vol. II, Armando.
128. ^ Paolo De Nardis, Stefano Delli Poggi, Guglielmo Rinzivillo, *Le cause e la storia. Sul marxismo e le teorie della conoscenza scientifica*, Roma, Armando Editore, 2008.

Bibliografia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Bibliografia su Karl Marx***.

Opere in traduzione italiana

Theorien über den Mehrwert, 1956

- Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere complete, voll. 50*, Roma, Editori Riuniti, 1972-1991. In Italia l'edizione completa delle opere, prevista in 50 volumi si è fermata a 32 pubblicati fra il 1972 e il 1991 dagli Editori Riuniti [lasciati inediti i volumi XIII, XV, XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVII, XLV, XLVI, XLVIII e gli Indici]. La casa editrice napoletana La Città del Sole ha pubblicato nel 2008 il volume XXII (luglio 1870 - ottobre 1871) e nel 2011 il volume XXXI, mentre Lotta Comunista ha pubblicato tre volumi dal 1874 al 1887 del carteggio.
- Karl Marx, Friedrich Engels, *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani: 1848-1895*, a cura di Giuseppe Del Bo, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Einaudi, 1975, ISBN 88-06-42697-4.
- Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica (Introduzione di Maurice Dobb)*, Roma, Editori Riuniti, 1993, ISBN 88-359-3680-2.
- Gianni Emilio (a cura di), *Diffusione, popolarizzazione e volgarizzazione del marxismo in Italia: scritti di Marx ed Engels pubblicati in italiano dal 1848 al 1926*, Milano, Pantarei, 2004, ISBN 88-86591-08-X.
- Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica. Introduzione e Prefazione*, a cura di Fabio Bazzani e con un saggio introduttivo del curatore dal titolo *Un globale mercato d'immagini*, Firenze, Editrice Clinamen 2011.
- Karl Marx, *Conto su di te per il vino*, a cura di Eusebio Trabucchi, Roma, L'orma, 2018, ISBN 9788899793487.

Biografie

- Ettore Cinnella, *L'altro Marx*, Della Porta Editori, Pisa-Cagliari, 2014.
- Giuliano Pischel, *Marx giovane: 1818-1849*, Milano, Garzanti, 1948.
- Franz Mehring, *Vita di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Boris Nikolaevskij, Otto Maenschen-Helfen, *Karl Marx. La vita e l'opera*, Torino, Einaudi, 1969.
- Evgeniia Akimovna Stepanova, *Karl Marx: breve saggio biografico*, Mosca, Progress, 1982.
- David McLellan, *Karl Marx. La sua vita vita e il suo pensiero*, Milano, CDE, 1983.
- Nicolao Merker, *Karl Marx: 1818-1883*, Roma, Editori Riuniti, 1983, ISBN 88-359-2597-5.

- Fabio Giovannini, *Vita di Karl Marx: i sentimenti e le lotte*, Roma, Datanews, 1992, ISBN 88-7981-171-1.
- Renato Zangheri, prefazione a, *Karl Marx. Biografia per immagini*, Roma, Editori Riuniti, 1998, ISBN 88-359-4611-5.
- Francis Wheen, *Karl Marx*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2000, ISBN 88-04-48181-1.
- Jacques Attali, *Karl Marx. Ovvero lo spirito del mondo*, Roma, Fazi Editore, 2006, ISBN 88-8112-787-3.
- Maximilien Rubel, *Karl Marx, saggio di biografia intellettuale*, Milano, Colibrì Edizioni, 2001, ISBN 88-86345-35-6.
- Francis Wheen, *Karl Marx. Vita pubblica e privata*, Mondadori 2000

Studi

- Paul Lafargue, *Il materialismo economico di Karl Marx*, Parigi, Henry Oriol Éditeur, 1884.
- Giovanni Gentile, *La Filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri Editore, 1899. Rist. introd. di J. Salina, Pisa, Edizioni della Normale, 2014.
- Georges Sorel, *Costruzione del sistema della storia secondo Marx*, Torino, Roux e Viarengo, 1900.
- Delio Cantimori, *Interpretazioni e studi intorno al pensiero di Marx e di Engels. Appunti del corso di teoria e storia della storiografia*, a cura di F. Ferri, Pisa, Libreria Goliardica, 1919-1939.
- Achille Loria, *Carlo Marx*, Roma, A. F. Formiggini, 1924.
- Arturo Labriola, *Studio su Marx*, Napoli, A. Morano, 1926.
- Carlo Antoni, *Ciò che e vivo e ciò che e morto della dottrina di Carlo Marx*, Roma, Partito liberale italiano, 1944.
- Vladimir Lenin, *Carlo Marx*, Roma, Società editrice l'Unità, 1945.
- Luigi Firpo, *Carlo Marx. Introduzione ad una ristampa italiana del "Capitale"*, Torino, UTET, 1945.
- Karl Vorländer, *Karl Marx. La vita e l'opera*, Roma, Leonardo, 1946.
- Benedetto Croce, *Come il Marx fece passare il comunismo dall'utopia alla scienza*, Bari, G. Laterza, 1948.
- Lev Trockij, *Carlo Marx*, Milano, Mondadori, 1949.
- Annibale Pastore, *L'homo faber intellettuale nel materialismo dialettico di Carlo Marx*, Milano, l'Industria, 1954.
- Karl Kautsky, *Etica e concezione materialistica della storia*, Milano, Feltrinelli, 1958 (1906).
- Norberto Bobbio, *La dialettica in Marx*, in *Rivista di filosofia*, XLIX, n. 2, aprile 1958.
- Antonio Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, Milano, Avanti, 1960 (1895).
- Galvano della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1962.
- Cesare Luporini, *La formazione del pensiero di Marx*, Firenze, Cooperativa libraria Universitatis Studii Florentini, 1965.
- Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Firenze, La nuova Italia, 1967 (1939).
- Guido Calogero, *Il metodo dell'economia e il marxismo. Introduzione alla lettura di Marx*, Bari, Laterza, 1967 (1944).
- Lucio Colletti, *Scienza e società in Marx*, in *Società*, n. 6, novembre-dicembre 1958.
- Sidney Hook, *Marx e i marxisti*, Roma, Opere nuove, 1958.
- Rodolfo Mondolfo, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino, Einaudi, 1968.
- Iring Fetscher, *Marx e il marxismo dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria*, Firenze, Sansoni, 1969.

- Mario Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1969.
- Karl Korsch, *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1969.
- Ernest Mandel, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx: dal 1843 alla redazione del Capitale: studio genetico*, Bari, Laterza, 1969.
- Mario G. Losano, *La teoria di Marx ed Engels sul diritto e sullo stato. Materiali per il seminario di filosofia del diritto, Università Statale di Milano. Anno Accademico 1968-69*, Torino, Cooperativa Libraria Università Torinese, 1969.
- György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1970 (1922).
- Vladislav Iosifovič Bortkevič, *La teoria economica di Marx*, Torino, Einaudi, 1971.
- Umberto Cerroni, *Teoria della crisi sociale in Marx. Una reinterpretazione*, Bari, De Donato, 1971.
- Fredy Perlman, *Il feticismo delle merci. Saggio su Marx e la critica della economia politica*, Milano, Lampugnani Nigri, 1972.
- Pierre Ansart, *Marx e l'anarchismo*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Ernst Bloch, *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Georgij Valentinovič Plechanov, *La concezione materialistica della storia*, Milano, Feltrinelli, 1972.
- Jacques Camatte, *Il capitolo sesto inedito del "Capitale" e l'opera economica di Karl Marx*, Savona, Edizioni International, 1972.
- Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza, 1973.
- Pier Aldo Rovatti, *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1973.
- Helmut Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Bari, De Donato, 1973.
- Jean Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1973.
- Predrag Vranicki, *Da Marx a Lenin*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Roger Garaudy, *Karl Marx*, Milano, Sonzogno, 1974 (1965).
- Louis Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974 (1965).
- Michio Morishima, *La teoria economica di Marx. Una teoria duale del valore e della crescita*, Milano, ISEDI, 1974.
- Cesare Luporini, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Ágnes Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Luciano Canfora, *Marx e Engels sulle classi romane*, Bari, Dedalo, 1975.
- Umberto Cerroni, *Il pensiero di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1975.
- Adam Schaff, *Marxismo e umanesimo. Per un'analisi semantica delle tesi su Feuerbach di K. Marx*, Bari, Dedalo, 1975.
- Isaak Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- István Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- Kostas Axelos, *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1978.
- Pierre Naville, *Dall'alienazione al godimento. Genesi della sociologia del lavoro in Marx ed Engels*, Milano, Jaca Book, 1978.
- Henri Lefebvre, *La sociologia in Marx*, Milano, Il Saggiatore, 1978.
- François Châtelet, *Attraverso Marx*, Napoli, Liguori, 1978.
- Anthony Giddens, *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim e Max Weber*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Salvatore Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Amadeo Bordiga, *Mai la merce sfamerà l'uomo. La questione agraria e la teoria della rendita fondiaria secondo Marx*, Milano, Iskra, 1979.
- Erich Fromm, *Marx e Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1978.

- Peter Singer, *Marx*, Milano, Dall'Oglio, 1980.
- Joan Robinson, *Saggi su Marx e il marxismo*, Milano, Il Saggiatore, 1981.
- Nicola Badaloni, *Marx e l'etica della rivoluzione industriale*, in *Critica marxista*, n. 4, 1982.
- Antonio Gramsci, *Il nostro Marx (1918-1919)*, Torino, Einaudi, 1984, ISBN 88-06-56937-6.
- Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà Uguaglianza Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1988, ISBN 88-359-3143-6.
- Lelio Basso, *Saggi su stato, democrazia e comunismo in Marx ed Engels*, Milano, Libreria CUEM, 1990.
- Jacques Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, R. Cortina, 1994, ISBN 88-7078-296-4.
- Jacques Derrida, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, trad. it. di E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto, Mimesis, Milano 2008.
- Paolo Sylos Labini, *Carlo Marx. È tempo di un bilancio*, Bari, Laterza, 1994, ISBN 88-420-4400-8.
- Karl Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, Bari, Laterza, 1994, ISBN 88-420-4477-6.
- Carlo Cafiero, *Il Capitale di Karl Marx. Compendio*, Roma, Editori Riuniti, 1996, ISBN 88-359-4092-3.
- Terry Eagleton, *Marx*, Milano, Sansoni, 1998, ISBN 88-383-1738-0.
- Étienne Balibar, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 2001, ISBN 88-7285-245-5.
- Maximilien Rubel, *Karl Marx, Saggio di biografia intellettuale, Prolegomeni a una sociologia etica*, Brescia, Cooperativa Colibrì, 2001, ISBN 88-86345-35-6.
- Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 2003, ISBN 88-7285-339-7.
- Costanzo Preve, *Marx inattuale: eredità e prospettiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, ISBN 88-339-1511-5.
- Domenico Losurdo, *Marx e il bilancio storico del Novecento*, La Scuola di Pitagora, 2009, ISBN 8889579382.
- Claudio Belloni, *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2013, ISBN 9788857519463.
- Carlo Galli, *Marx eretico*, Il Mulino, 2018, ISBN 9788815357212.
- Costanzo Preve, *Karl Marx: un'interpretazione*, Milano, NovaEuropa Edizioni, 2018, ISBN 978-88-8524-212-8.
- Jonathan Wolff, *Perché leggere Marx*, Il Mulino, 2018, ISBN 9788815275172.

Voci correlate

Persone

- Amadeo Bordiga
- Friedrich Engels
- Antonio Gramsci
- Antonio Labriola
- Rosa Luxemburg
- Vladimir Lenin
- Anton Pannekoek

Storia e movimenti

- Marxismo
- Filosofia marxista
- Marxismo classico
- Marxismo occidentale
- Anticapitalismo
- Associazione internazionale dei lavoratori
- Comune di Parigi (1871)
- Comunismo
- Critiche al comunismo

- Lev Trockij

Teorie e concetti

- Borghesia
- Caduta tendenziale del saggio di profitto
- Conflittualismo
- Critica dell'economia politica
- Economisti classici
- Materialismo storico
- Problema della trasformazione dei valori in prezzi di produzione
- Proletariato
- Prospettiva del conflitto
- Prospettiva del conflitto in sociologia
- Proto-comunismo
- Rivoluzione sociale
- Socialismo rivoluzionario
- Socialismo scientifico
- Socialismo utopico
- Teoria marxiana del valore
- Critiche al marxismo
- Movimenti comunisti
- Rivoluzione di novembre
- Rivoluzione d'ottobre
- Rivoluzione russa
- Socialdemocrazia
- Socialismo

Altro

- 2807 Karl Marx
- *Il giovane Karl Marx*
- Karl Marx-Hof
- Karl Marx nella narrativa

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Karl Marx**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Karl Marx**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Karl Marx**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Karl Marx**
- Wikiversità contiene risorse su **Karl Marx**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Karl Marx (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Karl_Marx?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Marx, Karl*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Augusto Graziani, *MARX, Heinrich Karl*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia

Italiana, 1934.

- Delio Cantimori, *MARX, Heinrich Karl*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949.
- *Marx, Karl*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Marx, Karl*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Marx, Karl*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Marx, Karl*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Lewis S. Feuer e David T. McLellan, *Karl Marx*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Karl Marx*, in *Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls.
- (**EN**) *Karl Marx*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Karl Marx*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Karl Marx*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Karl Marx* / *Karl Marx (altra versione)* / *Karl Marx (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Karl Marx*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Karl Marx*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Karl Marx*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Karl Marx*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Karl Marx*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Karl Marx*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Karl Marx*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Karl Marx*, su *MyAnimeList*.
- (**EN**) *Karl Marx*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**DE**, **EN**) *Karl Marx*, su *filmportal.de*.
- *La questione ebraica*, su *marxists.org*.
- *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, su *marxists.org*.
- *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, su *marxists.org*.
- *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, su *marxists.org*.
- *La guerra civile in Francia*, su *marxists.org*.
- *Opere di Marx ed Engels on-line*, su *marxists.org*.
- *Il profilo di Karl Marx tracciato da Friederich Engels nel 1878*, su *marxists.org*.
- *Biblioteca Multimediale Marxista*, su *bibliotecamarxista.org*.
- *Il questionario Proust a Karl Marx*, su *elapsus.it*.
- (**DE**) *Opere di Karl Marx*, su *zeno.org*.
- *Curiosità*, su *bitoteko.it*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 49228757 (https://viaf.org/viaf/49228757) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2279 6570 (http://isni.org/isni/0000000122796570) · SBN CFIV000882 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000882?core=autoriall) · BAV 495/73084 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_73084) · CERL cnp00395774 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395774) · Europeana agent/base/145337 (https://data.europeana.eu/agent/base/145337) · ULAN (**EN**) 500234949 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500234949) · LCCN (**EN**) n79006935 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79006935) · GND (**DE**) 118578537 (https://d-nb.info/gnd/118578537) · BNE (**ES**) XX949564 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX949564) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX949564) · BNF (**FR**) cb11914934t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11

914934t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11914934t) · J9U (EN, HE) 987007265013405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265013405171) · NSK (HR) 000100073 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100073) · NDL (EN, JA) 00449037 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00449037) · CONOR.SI (SL) 9185123 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/9185123) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79006935 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79006935)

Portale Biografie	**Portale Comunismo**	**Portale Economia**
Portale Filosofia	**Portale Socialismo**	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Karl_Marx&oldid=138235482"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 17:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

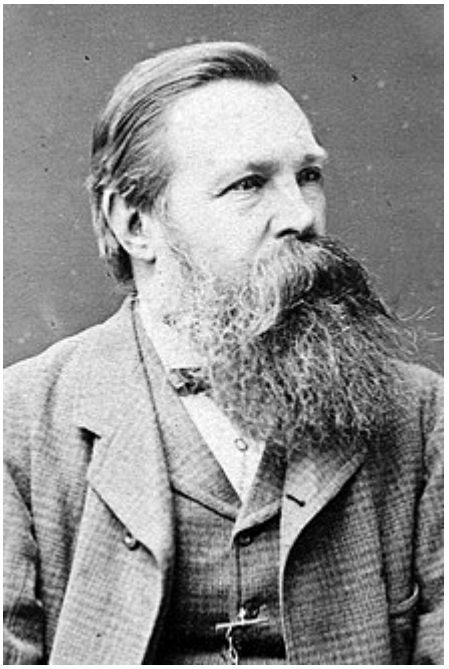
Friedrich Engels

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Engels" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Engels (disambigua)**.*

Friedrich Engels (AFI: [ˈfʁiːdʁɪç ˈʔɛŋl̩s]) (Barmen, 28 novembre 1820 – Londra, 5 agosto 1895) è stato un filosofo, sociologo, economista, giornalista, imprenditore tedesco,[1] fondatore assieme al sodale Karl Marx del marxismo classico e del socialismo scientifico.Figlio di un proprietario di grandi fabbriche tessili nel Regno Unito e Prussia, fu amico e collaboratore di Marx, con cui scrisse lavori come *L'ideologia tedesca* (1846), rimasto inedito fino al 1933, e il *Manifesto del Partito Comunista* (1848), ottenendo un ruolo fondamentale per la nascita del marxismo e dei movimenti comunisti, socialisti e operai. Fu un dirigente politico sia della Prima Internazionale (1864) sia della Seconda (1889). Altre opere importanti di Engels sono: l'*Anti-Dühring* (1878) e *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1880).

Dopo la morte di Marx pubblicò il secondo e il terzo volume de *Il Capitale* (1885 e 1894), sistemandone gli appunti. Tale lavoro di sistemazione avrebbe dovuto riguardare anche gli appunti di Marx relativi alle *Teorie sul plusvalore*, ma morì prima della pubblicazione e Karl Kautsky le pubblicò come quarto volume de *Il Capitale* (1905–1910). Basandosi in gran parte sulle ricerche di Marx pubblicò *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884).



Friedrich Engels fotografato a Brighton nel maggio del 1877

Firma di Friedrich Engels

Indice

Biografia

- Fra religione e democrazia
- Giovane hegeliano
- Nel Regno Unito
- *La situazione della classe operaia in Inghilterra*
- *L'Ideologia tedesca*
- *Il Manifesto del Partito Comunista*
- Rivoluzioni del 1848
- Associazione Internazionale dei Lavoratori
- Comune di Parigi

Scritti filosofici

Dialettica
Ideologia, religione e morale
Struttura economica e sovrastruttura
Problema dello Stato
Ultimi anni

Opere principali

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Fra religione e democrazia

Casa di Engels a Barmen

Engels nacque il 28 novembre 1820 a Barmen, al secolo il più importante centro industriale tedesco, nell'allora provincia prussiana di Jülich-Kleve-Berg (oggi Wuppertal, nella Renania Settentrionale-Vestfalia), in una famiglia benestante, primogenito dei nove figli di Friedrich Engels (1796–1860) e di Elisabeth Franziska Mauritia van Haar, detta Elise (1797–1873).[1][2] Il padre è un proprietario di filande di cotone e un severo pietista (il pietismo è una corrente religiosa protestante indirizzata al misticismo e avversa a ogni forma di vita mondana e di diffusione della cultura) che non gli permette di terminare il liceo a Elberfeld, preferendo farlo lavorare dal settembre 1837 nel proprio ufficio commerciale di Barmen e l'anno dopo a Brema nella ditta di esportazioni del console sassone Heinrich Leupold.

A Brema, città libera e perciò culturalmente vivace, segue la vita politica, legge, studia musica e scrive poesie. Una di queste, che è il suo primo scritto pubblico, *I beduini*, appare il 16 settembre 1838 nel *Bremisches Unterhaltungsblatt* (*Supplemento letterario di Brema*): vi critica il drammaturgo August von Kotzebue e vi esalta Schiller. Sono gli anni in cui il movimento letterario più progressista è quello della Giovane Germania, che ha in Heinrich Heine, Karl Ludwig Börne e Karl Gutzkow gli esponenti di maggiore spicco mentre la corrente filosofica che attrae maggiormente gli spiriti liberali tedeschi è quella della sinistra hegeliana di Arnold Ruge, Bruno Bauer e David Friedrich Strauß.

Non ancora diciannovenne, nell'aprile 1839 pubblica con lo pseudonimo di Friedrich Oswald nel *Telegraph für Deutschland* (*Telegrafo per la Germania*), diretta da Gutzkow, l'articolo *Lettere dal Wuppertal*, descrivendo le miserabili condizioni di vita degli operai della propria regione: «Questo lavoro compiuto in stanze basse, nelle quali gli operai respirano più vapore di carbone e polvere che ossigeno, e per lo più sin dall'età di sei anni, è destinato a toglier loro la forza e la gioia di vivere». I padroni delle fabbriche, per lo più pietisti e mistici, che impiegano volentieri i bambini, potendoli pagare meno degli adulti, sono responsabili di questo stato di cose, aggravate dalla loro avversione per ogni forma di cultura: «Questa è

l'attività dei pietisti nel Wuppertal; è incomprensibile che tutto questo possa accadere nel nostro tempo, ma sembra che anche lo scoglio dell'antico oscurantismo non possa più reggere di fronte alla tempestosa corrente del tempo».

Engels nel 1836

È evidente la sua presa di distanza dalla religione paterna alla quale non ha del resto mai aderito, ma resta ancora un credente, o come egli stesso si definisce in quegli anni un «soprannaturalista liberale». In corrispondenza con la sorella Maria (1824–1901) e con gli amici nonché studenti di teologia, Friedrich e Wilhelm Graeber, scrive con entusiasmo della rivoluzione francese del 1830, vedendo in essa un'affermazione delle idee democratiche: «Queste idee non hanno un carattere demagogico o anticristiano, com'è stato rimproverato, ma si fondano sul diritto naturale di ciascun uomo [...] partecipazione del popolo all'amministrazione dello Stato, ossia regime costituzionale; poi, emancipazione degli ebrei, abolizione di ogni oppressione religiosa e dell'aristocrazia del denaro».

Legge la *Vita di Gesù* di Strauß, che considera i Vangeli una raccolta di miti privi di verità storica, ma studia anche Friedrich Schleiermacher, il filosofo cristiano del sentimento religioso, cercando di conciliare sentimento e ragione per giungere a un rinnovamento della coscienza religiosa, ovvero «credere con il cuore», ma mantenendo un atteggiamento critico che respinga da sé ciò che è inaccettabile alla ragione. L'8 ottobre 1839 scrive scherzosamente all'amico Wilhelm Graeber: «Ora sono un seguace entusiasta di Strauß, sono armato di corazza e d'elmo, son sicuro di me... malgrado tutta la vostra teologia, voglio bastonarvi così bene che voi non saprete dove andare a nascondervi».

Lo studio di Strauß lo conduce all'hegelismo, scrivendo che «non diventerò un hegeliano incallito come Hinrichs, ma dovrò assimilare fin d'ora gran parte di questo sistema monumentale. Ho già adottato l'idea hegeliana di Dio, e con questo entro a far parte di coloro che Leo e Hengstenberg chiamano i moderni panteisti».

Continua a collaborare, oltre che con il *Telegraph für Deutschland*, al quale invia nel novembre 1839 un'altra relazione sulle condizioni di vita operaia della regione di Elberfeld, anche con il *Morgenblatt für gebildete Leser* (*Giornale del mattino per lettori colti*) di Stoccarda. In un articolo al *Telegraph* del gennaio 1841 si occupa della guerra di liberazione tedesca del 1813 combattuta contro Napoleone, scrivendo che allora «diventammo per un certo tempo la fonte del potere dello Stato, affermandoci come potere sovrano [...] dopo la guerra, gli uomini che avevano assunto un atteggiamento più risoluto [...] parvero pericolosi ai governanti» e riconosce i vantaggi della dominazione napoleonica in Germania, come l'adozione di un moderno codice civile e l'emancipazione degli ebrei, criticando invece la scuola storica tedesca del diritto, legata alla normativa delle corporazioni medievali e valorizza la moderna scuola di diritto del giurista Eduard Gans.

Giovane hegeliano

In un articolo dell'aprile 1841, ricordando lo scrittore Carl Leberecht Immermann (1796–1840), considera che le speranze di un miglior futuro per la Germania sono da riporre nei giovani, i quali una volta passati attraverso la scuola di pensiero hegeliano dovrebbero trascurare idee ormai superate e negative. A ottobre è

a Berlino per compiervi il servizio militare, ricavandone una passione per la strategia e la tattica militare che sarebbe durata tutta la vita, tanto che quando diventa intimo amico di Karl Marx questi lo soprannomina «Il generale». Non perde comunque occasione di partecipare alla vita culturale della capitale prussiana, il centro della nuova filosofia.

Engels durante il servizio militare

Quello è anche l'anno in cui il governo affida a Friedrich Schelling la cattedra di filosofia dell'università, confidando che avviato alla fondazione di un pensiero irrazionalistico possa bilanciare le novità, considerate pericolose nei suoi sviluppi politici, della filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dal dicembre 1841 al maggio 1842 scrive tre articoli su Schelling, lo *Schelling über Hegel* (*Schelling su Hegel*), lo *Schelling und die Offenbarung* (*Schelling e la rivelazione*) e lo *Schelling, der Philosoph in Christo* (*Schelling, il filosofo di Cristo*), dove critica tanto le contraddizioni politiche di Hegel, che parte da premesse progressiste per giungere a conclusioni conservatrici, quanto la filosofia della rivelazione di Schelling che dichiara che «è razionale a priori e irrazionale a posteriori» allo scopo di reintrodurre al più alto livello del pensiero tedesco la fede nell'autorità, il misticismo e il dogma.

È socio del *Doktorclub*, il circolo dei giovani hegeliani liberali che hanno assunto il nome di Liberi (gli *Hippelsche Freien*) e collabora dall'aprile 1842 con la *Rheinische Zeitung* (*Gazzetta Renana*), il quotidiano di Colonia più progressista della Germania, dove denuncia la mancanza di libertà di stampa, la necessità di ottenere una costituzione liberale e la rottura dell'alleanza politica della Prussia con la Russia.

Una volta terminato il servizio militare l'8 ottobre 1842 torna a Barmen da dove deve raggiungere Manchester per occuparsi dell'azienda Ermen & Engels, di cui il padre è comproprietario. Passando per Colonia nella redazione della *Rheinische Zeitung* incontra Marx per la prima volta, ma è un incontro freddo perché questi ha appena rotto i rapporti con i Liberi, che giudica dei parolai politicamente inaffidabili mentre Engels è tuttora in rapporto con loro.

Nel Regno Unito

Dal Regno Unito continua a inviare corrispondenze sulla situazione sociale inglese, considerando inevitabile una rivoluzione perché «solo il radicale abbattimento dell'aristocrazia nobiliare e industriale possono migliorare la situazione materiale del proletariato. Da questa rivoluzione violenta ancora li trattiene solo il rispetto della legge, tipico degli inglesi, ma [...] è prevedibile una generale disoccupazione e allora il timore di morire di fame sarà più forte del timore della legge [...] questa rivoluzione non sarà politica ma sociale».

Alle divisioni di classe corrisponde nel Regno Unito una precisa appartenenza di partito, scrivendo che «i *tories* s'identificano con i nobili e con i bigotti [...] mentre i *whigs* sono fabbricanti, commercianti, protestanti dissidenti. [...] [L]a classe media inferiore costituisce i cosiddetti radicali e, infine, il cartismo trae la sua forza dai proletari».

Ai *Deutsch-französische Jahrbücher* (*Annali franco-tedeschi*) diretti a Parigi da Marx e Ruge invia l'articolo *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, rilevando come le rivoluzioni del Settecento siano state unilaterali e parziali, passando da un estremo all'altro, opponendo «all'astratto spiritualismo l'astratto materialismo, alla monarchia la repubblica, al diritto divino il contratto sociale [...] il materialismo non ha attaccato il disprezzo e la mortificazione cristiana dell'uomo, ma si è limitato a opporre al dio cristiano la natura come assoluto; la politica non ha preso in esame i presupposti dello Stato in sé e per sé; all'economia non è venuto in mente di interrogarsi della legittimità della proprietà privata».

Manifattura tessile di Manchester

Sono analisi molto vicine a quelle che Marx va elaborando in questi anni: «Come il capitale è stato separato dal lavoro, così ora il lavoro si scinde nuovamente; il prodotto del lavoro gli si contrappone, separato, come salario [...] sopprimendo la proprietà privata, cadrà anche quest'innaturale separazione, il lavoro diventa salario a sé stesso, mostrando il vero significato del lavoro alienato».

Con questo scritto formalizza il suo passaggio dall'idealismo al materialismo e al comunismo. La dialettica hegeliana, utilizzata dal suo fondatore per fare della natura e della storia umana del passato la creazione di uno «spirito assoluto», senza tuttavia utilizzarla a indagare delle società presenti e future, serve a Engels per riconoscere la transitorietà delle formazioni sociali.

A Manchester conosce Mary Burns, un'operaia irlandese con la quale convive. Frequenta i circoli cartisti e il direttore del giornale *The Northern Star*, George Julian Harney. Collabora inoltre con il *New Moral World*, quotidiano di Robert Owen, pubblicandovi articoli sui movimenti socialisti tedeschi, francesi e svizzeri, sui loro maggiori esponenti quali Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Étienne Cabet, Pierre Leroux, Pierre-Joseph Proudhon e Wilhelm Weitling e sulle teorie filosofiche tedesche.

Alla fine dell'agosto 1844 Engels lascia Manchester per tornare in Germania. Passando per Parigi incontra per la seconda volta Marx, ma ora entrambi sono d'accordo su tutte le loro teorie e inizia un'amicizia che sarebbe continuata fino alla morte di Marx. Nei pochi giorni che si trattiene in casa di Marx dà un piccolo contributo alla stesura che Marx va compiendo de *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica*, un attacco alla filosofia dell'ex amico Bruno Bauer, la quale «spiritualistica, teologica, conosce solo - almeno nella sua immaginazione - i fatti politici, letterari e teologici della storia, quelli principali e di rilievo statale. Come separa il pensiero dai sensi, l'anima dal corpo, se stessa dal mondo, allo stesso modo vede il luogo di nascita della storia non nella produzione rozzamente materiale che avviene nella terra, ma in cielo, nel formarsi vaporoso delle nuvole».

Un'applicazione concreta e materialistica della dialettica può mostrarsi nel fatto che «la proprietà privata come tale, come ricchezza, è costretta a mantenere nell'*esistenza se stessa* e con ciò il suo opposto, il proletariato. Essa è il lato *positivo* dell'opposizione; la proprietà privata che ha in sé il suo appagamento. Il proletariato, invece, come proletariato, è costretto a togliere se stesso e con ciò l'opposto che lo condiziona e lo fa proletariato, la proprietà privata. Esso è il lato *negativo* dell'opposizione, la sua irrequietezza in sé, la proprietà privata dissolta e dissolventesi».

La situazione della classe operaia in Inghilterra

> «Quanto ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra* concerne gli aspetti storici fondamentali è stato confermato fin nei minimi particolari dagli sviluppi successivi al 1844. Ho cioè confrontato di nuovo il libro con i miei appunti sul periodo posteriore. Solo i piccoli compari tedeschi che misurano la storia mondiale a braccia e sul metro dell'ogni volta "interessante notizia di giornale" possono mettersi in testa che in simili grandi evoluzioni vent'anni valgono più che un giorno, quantunque poi possono venir giorni in cui si condensano vent'anni. Rileggere *La situazione della classe operaia in Inghilterra* mi fa sentire con dolore la vecchiaia. Con quale freschezza, con quale passione, con quale precorritrice audacia e senza erudite né dotte riserve viene qui afferrata la questione! E la stessa illusione che domani e dopodomani il risultato sgorgherà alla luce del sole anche storicamente, conferisce all'insieme un calore e un umore vitale, di fronte al quale il successivo "grigio grigiore" contrasta in modo maledettamente sgradevole.»
>
> (Karl Marx, lettera a Engels, 9 aprile 1863)

Nel maggio 1845 esce il suo scritto *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Con l'invenzione della macchina a vapore e la progressiva introduzione delle macchine nelle lavorazioni industriali «la vittoria del lavoro a macchina sul lavoro a mano nei principali rami dell'industria inglese era ormai decisa e tutta la storia di quest'ultima ci racconta come da allora i lavoratori furono cacciati da una posizione dopo l'altra a opera delle macchine. Le conseguenze furono, da una parte, la rapida caduta dei prezzi di tutti i manufatti, la fioritura del commercio e dell'industria, la conquista di quasi tutti i mercati esteri non protetti, la rapida crescita dei capitali e della ricchezza nazionale; dall'altra, un ancor più rapido aumento dei proletariato, la distruzione di ogni proprietà e di sicurezza di lavoro per la classe operaia».

Il proletariato riceve dalla borghesia i mezzi per vivere in cambio del lavoro prestato attraverso un contratto formalmente libero e spontaneo: «Bella libertà, nella quale all'operaio non resta che sottoscrivere le condizioni imposte dalla borghesia, a meno di non morire di fame e di freddo». La borghesia dispone di un esercito di proletari disoccupati, pronti a fare concorrenza e a prendere il posto di coloro che non accettino le sue condizioni, oltre naturalmente a disporre della forza materiale dello Stato per schiacciare le rivolte operaie.

Secondo Engels gli allora dirigenti socialisti «non riconoscono l'evoluzione storica, e perciò vogliono trasporre subito la nazione in una situazione del comunismo, senza un progresso politico». Engels considera necessaria una rivoluzione violenta: «Nella misura in cui il proletariato accoglierà elementi socialisti e comunisti, le stragi, le vendette e il furore della rivoluzione diminuiranno. Per i suoi principi, il comunismo è al di sopra del conflitto tra borghesia e proletariato, giustificandolo storicamente nel presente, non per il futuro; esso sopprime tale conflitto ma riconosce, finché permane il conflitto di classe, che l'ostilità del proletariato verso i suoi oppressori è una necessità e rappresenta la leva più importante del movimento operaio *al suo inizio*; ma va oltre tale ostilità, perché il comunismo è la causa di tutta l'umanità, non solo della classe operaia».

L'Ideologia tedesca

Nell'aprile 1845 incontra a Bruxelles Marx, espulso dalla Francia. Molti anni dopo avrebbe scritto che «quando ci trovammo a Bruxelles, nella primavera del 1845, Marx [...] aveva già pienamente elaborata la sua concezione materialistica della storia e ci accingemmo a sviluppare nei particolari questa nuova concezione. Ma questa scoperta, che rivoluzionava la scienza storica e che, come si vede, è essenzialmente opera di Marx, e della quale non posso attribuirmi che una parte minima, era di un'importanza immediata per il movimento operaio di quel tempo. [...] Questi movimenti apparivano ora come un movimento della

Engels con Marx e le figlie di quest'ultimo in una foto del 1864

moderna classe oppressa, il proletariato, come forme [...] della lotta di classe diverse da tutte le altre precedenti, perché oggi, la classe oppressa, il proletariato, non può compiere la propria emancipazione senza emancipare, nello stesso tempo, tutta la società dalla divisione in classi e dunque dalle lotte di classe. Ora il comunismo non era più un'elaborazione fantasiosa di una perfetta società ideale, ma una comprensione della natura, delle condizioni e della conseguente lotta del proletariato per il raggiungimento dei propri obbiettivi».

In seguito a nuovi articoli polemici di Bauer e Stirner, apparsi nel settembre 1845, Marx e Engels scrivono insieme nel maggio 1846 *L'Ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*. Per vari motivi il manoscritto venne «abbandonato alla rodente critica dei topi» e fu pubblicato in Unione Sovietica soltanto nel 1932.

Prendono per la prima volta le distanze da Ludwig Feuerbach, al quale rimproverano, malgrado i progressi da lui compiuti rispetto alla filosofia hegeliana, di aver concepito gli uomini come individui ancora astratti e indeterminati. Solo rappresentando individui reali e pratici, ossia realmente operanti in condizioni materiali determinate, si può avere una obbiettiva conoscenza degli individui e della società in cui essi vivono: «La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, il linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, come si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica ecc., di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee. [...] La coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dall'essere cosciente e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. [...] La morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza corrispondenti [...] non hanno storia, non hanno sviluppo, ma sono gli uomini, sviluppando la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali, a trasformare, insieme con la loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza a determinare la vita, ma è la vita a determinare la coscienza degli uomini».

Anche le lotte politiche che si sono svolte nella storia nell'ambito delle forme giuridiche e statuali hanno assunto forme ideologiche illusorie, come quelle fra monarchia e repubblica o fra aristocrazia e democrazia. nascondendo le reali lotte di classe. La classe vincitrice si è impossessata dello Stato, pretendendo di mostrare a tutte le altre che i propri interessi erano gli interessi comuni di tutta la società. Infatti «le idee delle classi dominanti sono, in ogni epoca, le idee dominanti; la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è nello stesso tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone, con ciò stesso, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché a essa sono, nel complesso, assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale».

Anche nella classe dominante vi è una divisione del lavoro, una parte di essa essendo costituita dagli elaboratori delle idee della classe, della quale esaltano i valori mentre criticano quelli delle classi subalterne. Anche se all'interno della classe dominante possono prodursi dei conflitti ideologici, questi dileguano nel

momento in cui apparissero un pericolo per il dominio di classe e allora «si dilegua anche la parvenza che le idee dominanti non siano le idee di quella stessa classe e abbiano un potere indipendente dal potere della classe».

Quando l'umanità diventa priva di proprietà e in contraddizione con un mondo opposto detentore di tutta la proprietà, condizione che presuppone un grande sviluppo delle forze produttive della società, allora per Marx e Engels può instaurarsi il comunismo, altrimenti il comunismo in condizioni sociali retrive abolendo le differenze di classe sarebbe solo la generalizzazione di una miseria collettiva, il quale non è pertanto un ideale a cui la realtà deve conformarsi, ma è il movimento reale che abolisce lo stato delle cose presenti e che è l'espressione di un'esistenza storica universale.

Il Manifesto del Partito Comunista

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Manifesto del Partito Comunista****.*

Già nel 1843 Engels aveva conosciuto a Londra i dirigenti della Lega dei Giusti, Karl Schapper, Heinrich Bauer e Joseph Moll, che ricontatta nel 1845 insieme con Marx.

Nel giugno 1847 si svolge a Londra il congresso della Lega dei Giusti in cui si decide di assumere il nome di Lega dei Comunisti, adottando al posto del precedente slogan «Tutti gli uomini sono fratelli» quello classista di «Proletari di tutti i paesi, unitevi!». Nel secondo congresso londinese del 29 novembre 1847, presenti Engels e Marx, il primo articolo dello statuto stabilisce che lo scopo della Lega dei Comunisti è «l'abbattimento della borghesia, il dominio del proletariato, la liquidazione della vecchia società borghese, basata sugli antagonismi di classe e la fondazione di una nuova società senza classi e senza proprietà privata». Il Congresso incaricò Marx e Engels di redigere un manifesto del nuovo partito.

Già Engels aveva predisposto nel novembre uno scritto in forma catechistica intitolato *I principi del comunismo*, tuttavia senza esserne soddisfatto, come scriveva a Marx: «Credo che faremmo una cosa migliore abbandonando la forma del catechismo e intitolando la cosa *Manifesto* comunista». Nel febbraio 1848 appare a Londra su mandato del secondo congresso della Lega dei Comunisti, redatto da Marx e Engels, il *Manifesto del Partito Comunista*. Engels avrebbe poi scritto come il *Manifesto* divenne l'opera più diffusa e più internazionale di tutta la letteratura socialista nonché il programma di milioni di operai di tutti i Paesi dalla Siberia alla California.

Manifest
der
Kommunistischen Partei.
Veröffentlicht im Februar 1848.
London.

La prima edizione del *Manifesto*

Inizia con le note parole: «Uno spettro s'aggira per l'Europa - lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo spettro: papa e zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi. Quale partito d'opposizione non è stato tacciato di comunismo dai suoi avversari di governo; qual partito d'opposizione non ha rilanciato l'infamante accusa di comunismo tanto sugli uomini più progrediti dell'opposizione stessa, quanto sui propri avversari reazionari? Da questo fatto scaturiscono due specie di conclusioni. Il comunismo è di già riconosciuto come potenza da

tutte le potenze europee. È ormai tempo che i comunisti espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso».

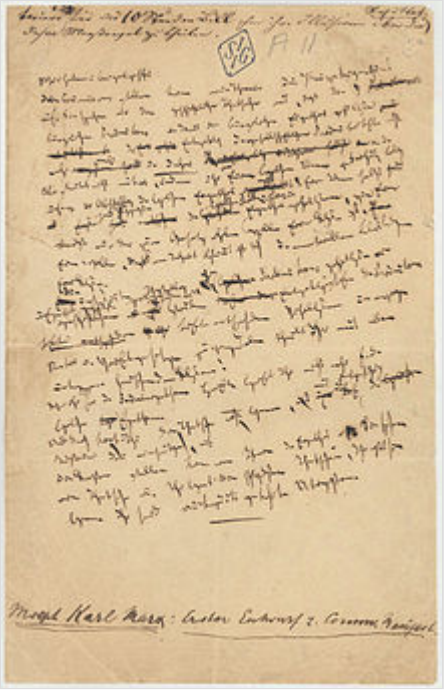
Delinea la configurazione delle società storicamente determinate: «La storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente ora aperta; lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta. Nelle epoche passate della storia troviamo quasi dappertutto una completa articolazione della società in differenti ordini, una molteplice graduazione delle posizioni sociali. In Roma antica abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel medioevo signori feudali, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba, e, per di più, anche particolari graduazioni in quasi ognuna di queste classi. La società civile moderna, sorta dal tramonto della società feudale, non ha eliminato gli antagonismi fra le classi. Essa ha soltanto sostituito alle antiche, nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta. La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue però dalle altre per aver semplificato gli antagonismi di classe. L'intera società si va scindendo sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: borghesia e proletariato».

Mostra il rivoluzionamento operato dalla borghesia rispetto a ogni società fin allora esistita: «Con lo sfruttamento del mercato mondiale la borghesia ha dato un'impronta cosmopolitica alla produzione e al consumo di tutti i paesi. Ha tolto di sotto i piedi dell'industria il suo terreno nazionale, con gran rammarico dei reazionari. Le antichissime industrie nazionali sono state distrutte, e ancora adesso vengono distrutte ogni giorno. Vengono soppiantate da industrie nuove, la cui introduzione diventa questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili, da industrie che non lavorano più soltanto le materie prime del luogo, ma delle zone più remote, e i cui prodotti non vengono consumati solo dal paese stesso, ma anche in tutte le parti del mondo. Ai vecchi bisogni, soddisfatti con i prodotti del paese, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, una interdipendenza universale fra le nazioni. E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune. L'unilateralità e la ristrettezza nazionali divengono sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale».

Individua come prerogativa del moderno capitalismo lo sfruttamento della classe subordinata: «La condizione più importante per l'esistenza e per il dominio della classe borghese è l'accumularsi della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e la moltiplicazione del capitale; condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato poggia esclusivamente sulla concorrenza degli operai tra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è veicolo involontario e passivo, fa subentrare all'isolamento degli operai risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria, risultante dall'associazione. Con lo sviluppo della grande industria, dunque, vien tolto di sotto i piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce anzitutto i suoi seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono del pari inevitabili»

Engels afferma che il prezzo medio del lavoro salariato «è il minimo del salario del lavoro, cioè è la somma dei mezzi di sussistenza che sono necessari per mantenere in vita l'operaio in quanto operaio. Dunque, quello che l'operaio salariato s'appropria mediante la sua attività è sufficiente soltanto per riprodurre la sua nuda esistenza. Noi non vogliamo affatto abolire questa appropriazione personale dei prodotti del lavoro per la riproduzione della esistenza immediata, appropriazione che non lascia alcun residuo di profitto netto tale

da poter conferire potere sul lavoro altrui. Vogliamo eliminare soltanto il carattere miserabile di questa appropriazione, nella quale l'operaio vive solo allo scopo di accrescere il capitale, e vive solo quel tanto che esige l'interesse della classe dominante. Nella società borghese il lavoro vivo è soltanto un mezzo per moltiplicare il lavoro accumulato. Nella società comunista il lavoro accumulato è soltanto un mezzo per ampliare, per arricchire, per far progredire il ritmo d'esistenza degli operai. Dunque nella società borghese il passato domina sul presente, nella società comunista il presente domina sul passato. Nella società borghese il capitale è indipendente e personale, mentre l'individuo operante è dipendente e impersonale. E la borghesia chiama abolizione della personalità e della libertà l'abolizione di questo rapporto! E a ragione: infatti, si tratta dell'abolizione della personalità, della indipendenza e della libertà del borghese».


Foglio manoscritto del *Manifesto*

Descrive poi l'abbattimento del capitalismo: «Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe. Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti».

Il manoscritto chiude così: «I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro fini possono esser raggiunti soltanto col rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. Le classi dominanti tremino al pensiero d'una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare. Proletari di tutti i paesi, unitevi!».

Rivoluzioni del 1848

Il 23 febbraio 1848 gli operai parigini insorgono e dopo la fuga di Luigi Filippo il governo provvisorio francese proclama la repubblica. La rivoluzione si estende in Europa in Italia, in Ungheria, il 13 marzo a Vienna e il 18 marzo a Berlino. Le richieste dei rivoluzionari sono eminentemente democratiche in quanto chiedono la fine dei regimi assolutistici, la concessione della Costituzione e inoltre in Ungheria e in Italia la fine della dominazione straniera e la formazione di Stati liberali nazionali.

In un primo tempo espulso da Parigi, Engels è a Bruxelles, da dove Marx, a sua volta espulso il 4 marzo, è accolto a Parigi, dove Engels può raggiungerlo alla fine del mese. Insieme redigono le *Rivendicazioni del Partito comunista tedesco* con le quali richiedono la formazione di una repubblica tedesca, una moneta

unica, la fine dei privilegi feudali, la riforma agraria, la nazionalizzazione delle banche, dei trasporti e delle miniere, un'imposta progressiva e la separazione fra Stato e Chiesa. Riconoscendo il carattere democratico-borghese della rivoluzione in atto, cercano di trarne da essa le conseguenze più avanzate.

In aprile sono in Germania a Colonia, dove fondano la *Neue Rheinische Zeitung* (*Nuova Gazzetta Renana*), il cui primo numero esce il 1º giugno 1848. Nell'unico giornale che appoggi senza condizioni le rivendicazioni democratiche Engels vi denuncia la timidezza della borghesia tedesca, pronta a tradire la rivoluzione per timore delle richieste operaie e il pericolo che la reazione zarista schiacci con l'esercito la rivoluzione polacca, ceca e ungherese.

L'insurrezione parigina del giugno 1848 è soffocata dall'esercito del generale Cavaignac e la *Nuova Gazzetta Renana* denuncia un prossimo tentativo controrivoluzionario anche in Germania. Il 13 settembre Engels organizza a Colonia un Comitato di salute pubblica.

Francoforte insorge il 17 settembre e il quotidiano appoggia gli insorti, ma il governo prussiano prepara la repressione. Il 26 settembre proclama lo stato d'assedio a Colonia, proibisce la stampa e arresta i dirigenti socialisti. Engels fugge a Bruxelles da dove è subito espulso e allora ripara a Parigi e di qui in Svizzera. Nel dicembre a Berna partecipa al congresso operaio svizzero.

Nel gennaio 1849 torna a Colonia, dove la *Nuova Gazzetta Renana* ha ripreso le pubblicazioni invitando a non pagare le imposte e ad armare la popolazione. L'Assemblea Nazionale di Berlino, formalmente democratica, era irresoluta e il 5 dicembre 1848 era stata sciolta dal governo prussiano. Processati il 5 febbraio 1849 per attività sovversiva, i due vengono tuttavia assolti.

Intanto il Parlamento di Francoforte redige una Costituzione valida per tutta la Germania che viene respinta dai governi di tutti gli Stati tedeschi. All'insurrezione della Renania va a Elberfeld per organizzarvi la lotta armata, che viene repressa dall'esercito prussiano. Il 19 maggio esce l'ultimo numero della *Nuova Gazzetta Renana* e insieme a Marx passa da Colonia prima a Mannheim, nel Baden, poi nel Palatinato, cercando di organizzare forme di resistenza armata, ma senza successo. Mentre Marx torna a Parigi Engels partecipa in giugno agli ultimi disperati combattimenti con le forze armate rivoluzionarie comandate da August Willich, membro della Lega dei Comunisti. Il 12 luglio 1849 con Willich e gli ultimi combattenti ripara in Svizzera in quanto la rivoluzione tedesca ed europea era stata sconfitta.

Associazione Internazionale dei Lavoratori

Dalla Svizzera passa in Italia e si imbarca a Genova il 6 ottobre 1849 per Londra. Nel marzo 1850 Engels e Marx scrivono a Londra l'*Indirizzo del Comitato centrale della Lega dei comunisti* in cui anche sulla base delle esperienze appena trascorse sostengono la necessità che i comunisti stringano alleanze con le forze progressiste democratiche per ottenere insieme con esse le maggiori conquiste democratiche possibili, ma nello stesso tempo rendendo «permanente la rivoluzione finché tutte le classi possidenti non siano cacciate dal potere, finché il proletariato non abbia conquistato il potere dello Stato. Non si tratta di una trasformazione della proprietà privata, ma della sua distruzione, dell'abolizione delle classi, della fondazione di una nuova società». Appare qui per la prima volta la nozione di rivoluzione permanente, intesa come necessità di appoggiare e condurre a termine una rivoluzione democratica fino a trasformarla in rivoluzione socialista.

Ricostituita la *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, stampata ad Amburgo e diretta da Marx, della quale escono sei numeri e dove Engels pubblica *La guerra dei contadini in Germania*, vi vengono analizzate le prospettive politiche immediate in Europa che non vengono giudicate favorevoli a iniziative rivoluzionarie. Di fronte all'atteggiamento intransigente dei comunisti Willich, Shapper, Fränkel e Lehmann, favorevoli a iniziative rivoluzionarie a ogni costo, si giunge all'espulsione del gruppo di Willich nel novembre 1850 e infine allo scioglimento della stessa Lega dei Comunisti nel 1852.

Dal novembre 1850 Engels vive nuovamente a Manchester lavorando nell'azienda paterna, aiutando economicamente Marx che si dedica pressoché esclusivamente agli studi economici preparando la sua futura opera maggiore, *Il Capitale*. Il 6 gennaio 1863 muore la sua compagna Mary Burns. Nel 1864 dopo la morte del padre diviene socio dell'azienda. Studia scienze fisiche e naturali restandovi entusiasta dell'opera di Charles Darwin, l'*Origine delle specie*, oltre che le lingue straniere, arrivando a conoscerne quasi una decina, seguendo allo stesso tempo le vicende politiche contemporanee.

Il 28 settembre 1864 viene fondata a Londra la prima Associazione internazionale dei lavoratori, comunemente denominata l'Internazionale. Rimasto a Manchester, Engels non poté partecipare ai lavori precedenti e immediatamente seguenti la fondazione. Intervenne con scritti a partire dal primo congresso dell'Internazionale tenuto a Ginevra dal 6 al 13 settembre 1866 contro i proudhoniani e poi contro i lassalliani della rivista tedesca *Il socialdemocratico* che legati alla politica di Otto von Bismarck non avevano aderito all'Internazionale, ma mantenevano una forte influenza fra i socialisti tedeschi. Tuttavia nel 1869 August Bebel e Wilhelm Liebknecht fondano a Eisenach il Partito Socialdemocratico Operaio, aderendo subito all'Internazionale.

Foto ritratto di Engels del 1868[3]

Aiuta Marx che è in continue difficoltà economiche. Il 27 marzo 1867 Marx lo informa di aver concluso il primo libro de *Il Capitale* e il 16 agosto di averne corretto le bozze e di aver mandato all'editore di Amburgo la prefazione. Il libro viene accolto dal silenzio della stampa, tanto che Engels non esita a pubblicare sotto falso nome nei quotidiani antisocialisti apparenti critiche all'opera di Marx pur di informare il pubblico.

Lascia nel 1869 l'amministrazione dell'azienda e insieme con la nuova compagna Lizzie Burns, sorella di Mary, oltre che una delle figlie di Marx, Eleanor, viaggia in Irlanda in cui è viva la lotta per l'indipendenza dall'Inghilterra condotta dai Feniani, ai quali Engels e l'Internazionale guardano con simpatia pur criticandone la condotta politica basata sulla cospirazione.

Comune di Parigi

Il 19 luglio 1870 inizia la guerra franco-prussiana. L'Internazionale denuncia tanto il carattere imperialistico della guerra condotta dalla Francia di Napoleone III, interessato al mantenimento della divisione nazionale dei tedeschi, quanto le analoghe mire della Prussia di Bismarck: Marx scrive il 15 agosto a Engels che nella valutazione della guerra in corso occorre separare gli interessi nazionali dei tedeschi dalle mire annessionistiche dell'Alsazia e della Lorena. Si prevede la sconfitta francese e la caduta dell'impero, con la conseguente proclamazione della repubblica, che il movimento operaio europeo dovrà appoggiare.

Nel settembre 1870 Engels si trasferisce da Manchester a Londra, a poche centinaia di metri dalla casa di Marx, ed entra a far parte del Consiglio generale dell'Internazionale, diventando il primo segretario per il Belgio, poi segretario corrispondente per la Spagna, dall'agosto 1871 segretario per l'Italia e poi per il Portogallo. Scrive gli *Appunti della guerra*, attaccando la politica di Bismarck e appoggiando la resistenza contro l'esercito tedesco che assedia la capitale francese, condotta dalla Guardia nazionale repubblicana.

La casa londinese di Engels

Il 18 marzo 1871 Parigi insorge contro il governo Thiers, che aveva tentato invano di disarmare l'esercito popolare e si era rifugiato a Versailles. È la proclamazione della Comune, il primo governo proletario della storia. Malgrado gli errori dei comunardi e la loro sconfitta, l'esperienza della Comune fu ricca di insegnamenti. Infatti ne *Il partito e l'Internazionale* Marx e Engels scrivono che la Comune fu «una rivoluzione contro lo *Stato* stesso, contro questo sovrannaturale aborto della società; fu un ravvivarsi attraverso il popolo della vita sociale del popolo. Non fu una rivoluzione per trasferire il potere statale da una frazione all'altra delle classi dominanti, ma una rivoluzione per spezzare questa spaventosa macchina del dominio di classe».

L'autogoverno dei produttori è l'obiettivo che la Comune si era posto, in quanto essa doveva essere non un organismo parlamentare, ma di lavoro tanto esecutivo che legislativo. Tuttavia «la classe operaia non si poteva attendere miracoli dalla Comune. Non ha utopie da introdurre *par décret du peuple*, non ha da realizzare ideali, ma da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese».

Scritti filosofici

Intorno al 1875 cominciò a riscuotere in Germania un notevole successo l'insegnamento di Karl Eugen Dühring, professore dell'Università di Berlino, che esponeva teorie socialistiche, filosofiche ed economiche apprezzate anche da molti socialdemocratici. Fu Liebknecht a invitare Engels a confutarle. Gli articoli di Engels, usciti nel 1877 dapprima nel periodico socialdemocratico *Vorwärts!* (*Avanti!*), poi nel suo supplemento scientifico, col titolo *Il rovesciamento della scienza del signor Eugen Dühring*, vennero raccolti nel 1878 in un volume più noto col titolo di *Anti-Dühring*.

Per Engels «se noi parliamo dell'essere, e semplicemente dell'essere, l'unità [della realtà] può consistere solo nel fatto che tutti gli oggetti di cui si tratta sono, esistono. Essi sono raccolti nell'unità di quest'essere e in nessun'altra»; una volta presupposta l'esistenza della realtà delle cose, ne osserviamo le differenze e dunque l'unità del mondo - ossia ciò che tutte le cose hanno in comune - non consiste nel suo esistere ma nella sua materialità, dimostrata «da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali». Forme dell'essere della materia sono lo spazio e il tempo e «un essere fuori del tempo è un assurdo altrettanto grande quanto un essere fuori dello spazio».

Il modo di esistere della materia è il movimento. Non può esistere materia senza movimento, moto nello spazio o moto molecolare o vita organica. Ogni stato di quiete o di equilibrio è solo relativo in quanto «materia senza movimento è altrettanto impensabile quanto movimento senza materia. Il movimento è perciò altrettanto increabile e indistruttibile quanto la materia stessa».

I principi della coscienza e del pensiero non sono il punto di partenza dell'indagine conoscitiva della realtà, ma ne sono il risultato in quanto «non già la natura e il regno dell'uomo si conformano ai principi, ma i principi, in quanto sono giusti, si accordano con la natura e la storia». Pensiero e coscienza «sono prodotti del cervello umano e l'uomo stesso è un prodotto della natura che si è sviluppato col e nel suo ambiente» e i prodotti del cervello umano sono anch'essi prodotti naturali.

Da queste analisi fu poi tratta dai teorici della Seconda Internazionale, ma anche da Vladimir Lenin e dagli altri teorici sovietici la teoria della conoscenza come rispecchiamento della realtà oggettiva sulla coscienza soggettiva, che non è diversa dalla gnoseologia materialistica settecentesca e resta in ombra nell'*AntiDühring* il concetto di prassi dell'attività umana che modifica la natura evidenziato negli scritti del giovane Marx, concetto che tuttavia viene tenuto presente nella posteriore *Dialettica della natura*, dove Engels scrive che «dall'attività dell'uomo trae il suo fondamento l'idea della causalità, l'idea che un movimento è la causa di un altro. Invero, il regolare succedersi di certi fenomeni naturali può sì, di per sé solo, generare l'idea di causalità, ma l'attività dell'uomo costruisce la prova della causalità». Nella *Dialettica della natura* scrive ancora che «tanto la scienza che la filosofia hanno finora trascurato completamente l'influsso dell'attività umana sul suo pensiero: esse conoscono soltanto la natura da una parte e il pensiero dall'altra. Ma il fondamento più essenziale e immediato del pensiero umano è proprio la modificazione della natura a opera dell'uomo, non già la natura in quanto tale e l'intelligenza dell'uomo crebbe nella misura in cui l'uomo apprese a modificare la natura».

Anche nella successiva *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* scrive ancora che usando gli oggetti noi «sottoponiamo a una prova infallibile l'esattezza o meno delle percezioni dei nostri sensi. Se queste percezioni erano false, anche il nostro giudizio circa l'uso dell'oggetto deve fallire. Ma se riusciamo a raggiungere il nostro scopo, se troviamo che l'oggetto corrisponde all'idea che ne abbiamo, che esso serva allo scopo a cui l'abbiamo destinato, questa è la prova positiva che entro questi limiti le nostre percezioni dell'oggetto e delle sue qualità concordano con la realtà esistente fuori di noi».

Dialettica

Se il pensiero e la conoscenza sono un prodotto storico e la dialettica è «la forma di pensiero più importante, perché essa sola offre le analogie e i metodi per comprendere i processi di sviluppo della natura», per Engels la dialettica è anche il modo in cui l'essere, tutto ciò che esiste, si muove, ossia si trasforma e si sviluppa. Se infatti il nostro pensiero ha una struttura dialettica, tale struttura deve appartenere anche alla natura, altrimenti vi sarebbe dualismo fra pensiero e realtà e la prassi umana sarebbe inefficace e impossibile.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Per Engels vi sono tre leggi della dialettica ricavabili dalla storia della natura che comprende quella della società umana e che sono dunque anche leggi del pensiero:

- la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa;
- la legge della compenetrazione degli opposti;
- la legge della negazione della negazione.

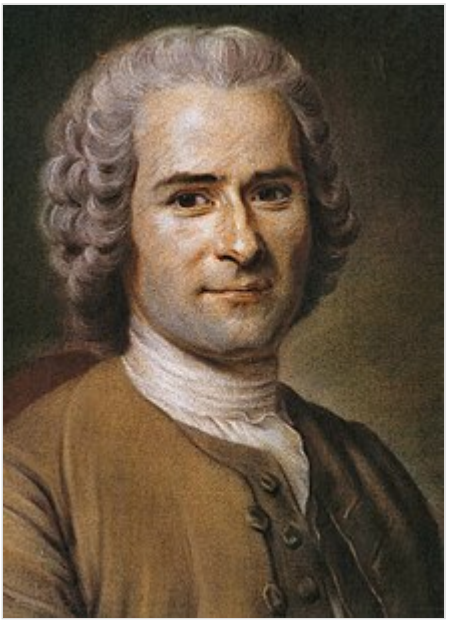
Sviluppate in maniera astratta e mistica da Hegel senza essere state ricavate dalla natura e dalla storia, ma dal pensiero, ne conseguì la concezione idealistica per la quale l'universo risultava «il prodotto di un certo grado di sviluppo del pensiero umano. Se capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice; le leggi della dialettica, che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose, divengono subito semplici e chiare come il sole».

Seguendo Hegel, per Engels la libertà è «coscienza della necessità», cioè il riconoscimento della necessità. Infatti «la libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato. La libertà consiste dunque nel dominio di noi stessi e della natura esterna fondato sulla conoscenza delle necessità naturali: essa è perciò necessariamente un prodotto dello sviluppo storico. I primi uomini che si separarono dal regno degli animali erano tanto privi di libertà in tutto quello che è essenziale, quanto gli stessi animali, ma ogni progresso nella civiltà era un passo verso la libertà».

Il principio di contraddizione, fondamento della dialettica, è presente in tutti i fenomeni naturali, «contraddizione che continuamente si pone e continuamente si risolve; e non appena la contraddizione cessa, cessa anche la vita e sopraggiunge la morte». Analogamente nei fenomeni della natura si dimostra che cambiamenti quantitativi cambiano la qualità delle cose e viceversa.

La negazione della negazione, ossia la superiore sintesi della contraddizione dialettica, viene affermata da Engels citando Marx, laddove ne *Il Capitale* scrive: «Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la proprietà privata capitalistica, sono la prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È *la negazione della negazione*. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la proprietà individuale fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla cooperazione e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso».

Cita anche Jean-Jacques Rousseau del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* che vedeva nello stato di natura umana uno stato di eguaglianza negato con il progredire sociale che introdusse la diseguaglianza fra gli uomini fino a che la diseguaglianza, giunta al culmine sotto la tirannia, rende tutti gli uomini uguali perché tutti non sono niente: «E così la diseguaglianza si muta a sua volta in eguaglianza, non però nell'antica eguaglianza naturale degli uomini primitivi privi di linguaggio, ma in quella più elevata del contratto sociale. Gli oppressori vengono oppressi. È negazione della negazione».


Jean-Jacques Rousseau

Ideologia, religione e morale

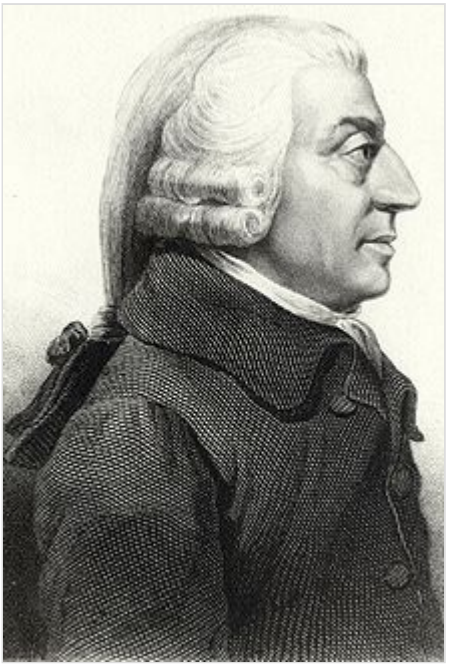
Come per Marx, anche per Engels l'ideologia è una falsa coscienza. Come scrive nel 1893 a Franz Mehring, le vere forze che muovono l'ideologo gli sono sconosciute, ma si immagina illusorie forze derivanti dal puro pensiero, che può essere tanto il suo stesso che quello di suoi predecessori. L'ideologo «lavora con puro materiale

intellettivo che, senza accorgersene, egli crede prodotto dal pensiero, non preoccupandosi di andare in cerca di un'origine più remota, indipendente dal pensiero; e tutto ciò gli riesce di per sé evidente, perché ogni azione in quanto mediata dal pensiero, gli appare anche fondata nel pensiero».

Tutta una serie di dottrine, politiche, giuridiche, filosofiche e teologiche si sono stratificate da generazioni lontane fino ad acquisire l'apparenza di fatti reali e non, come sono in realtà, risultato di un semplice processo intellettivo.

Ne è derivata così «quest'apparenza di una storia indipendente delle costituzioni statali, dei sistemi giuridici, delle concezioni ideologiche in ogni particolare campo, che acceca i più. Quando Lutero e Calvino *superano* la religione ufficiale cattolica, quando Hegel supera i Fichte e i Kant, e Rousseau con il suo repubblicano *Contrat social* supera il costituzionale Montesquieu, questo è un evento che resta nell'ambito della teologia, della filosofia, della scienza politica; che rappresenta una tappa nella storia di questi campi del pensiero, e da questi campi non c'è verso di farlo uscire. E da quando è sopravvenuta l'illusione borghese dell'eternità e definitività della produzione capitalistica, perfino il superamento dei mercantilisti ad opera dei fisiocratici e di Adam Smith passa per una semplice vittoria del pensiero e non per il riflesso nel pensiero di fatti economici mutati».

Aveva già sottolineato questi concetti in una lettera a Conrad Schmidt nel 1890, scrivendo come il rispecchiamento dei rapporti economici come principi giuridici venga capovolto nel giurista che si immagina di operare con principi aprioristici, prodotti di un pensiero giuridico indipendente mentre questi sono in realtà dei riflessi economici, aggiungendo tuttavia «che poi questo rovesciamento, il quale fin quando resta ignoto costituisce quel che chiamiamo visione ideologica, si ripercuota a sua volta sulla base economica e possa entro certi limiti modificarla mi pare evidente».


Adam Smith

Sugli ambiti ideologici «maggiormente campati in aria, religione, filosofia, ecc., questi hanno a che fare con un patrimonio che risale alla preistoria e che il periodo storico ha trovato e si è accollato - quella che oggi chiameremmo stupidità. Il fattore economico è alla base di queste varie idee sbagliate sulla natura, sulla stessa condizione umana, su spiriti, forze magiche, ecc., per lo più solo in modo negativo; il basso sviluppo economico del periodo preistorico ha come complemento, ma talvolta come condizione e persino come causa, le idee sbagliate sulla natura. E anche se l'esigenza economica era ed è sempre più divenuta il principale impulso per la progressiva conoscenza della natura, sarebbe da pedanti voler cercare cause economiche per tutte queste stupidità primitive».

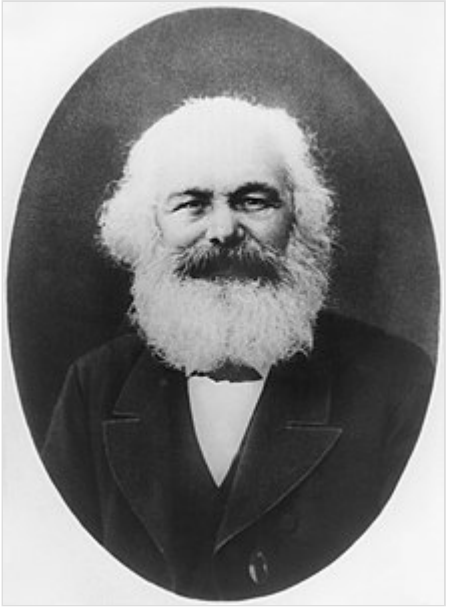
Anche gli elaboratori di questo tipo di ideologie, che mediante il progresso della conoscenza scientifica vengono trasformate in «stupidità nuove, ma sempre meno assurde», appartengono a sfere della divisione del lavoro e costituendo essi un gruppo autonomo «le loro produzioni, compresi i loro errori, hanno un influsso che si ripercuote sull'intero sviluppo sociale, persino su quello economico. Con tutto ciò sono però a loro volta sotto l'influsso dominante dello sviluppo economico».

I filosofi mostrano egualmente la dipendenza ideologica dallo sviluppo storico in atto quando essi si trovano a trattare la loro personale ideologia. Thomas Hobbes fu il primo materialista moderno, ma fu anche un assolutista perché la monarchia assoluta dominava allora in Inghilterra e in tutta Europa. In religione come in politica John Locke fu invece «figlio del compromesso di classe del 1688» mentre i deisti inglesi e i materialisti francesi furono gli autentici filosofi della borghesia.

Nella filosofia tedesca da Immanuel Kant a Georg Wilhelm Friedrich Hegel «penetra il piccolo borghese tedesco - ora in positivo, ora in negativo» e in generale ogni filosofia presuppone un materiale concettuale tramandato dal quale prende le mosse. In filosofia gli influssi economici non creano nulla di nuovo, ma determinano la modificazione del materiale concettuale preesistente, spesso in modo indiretto, «essendo i riflessi politici, giuridici, morali quelli che esercitano sulla filosofia la maggiore influenza diretta».

Anche la morale è il risultato in ultima istanza delle condizioni economiche della società, che essendo di classe l'ha resa una morale di classe per giustificare gli interessi della classe dominante e quando una classe subalterna è divenuta sufficientemente forte ha rappresentato tanto la legittimità della rivolta di questa classe emergente quanto i suoi propri interessi. Scrive nell'*Anti-Dühring* che nella società odierna vi è una morale per ogni classe (aristocratica, borghese e proletaria), cosa che dimostra come gli uomini derivino, consapevolmente o meno, le concezioni morali dalle loro condizioni di classe e pertanto «una morale che superi gli antagonismi di classe e le loro sopravvivenze nel pensiero, una morale veramente umana, è possibile solo a un livello sociale in cui gli antagonismi delle classi siano non solo superati ma anche dimenticati dalla prassi concreta della vita».

Struttura economica e sovrastruttura


Karl Marx

In diverse lettere Engels sottolinea come la concezione materialistica della storia non sia un comodo schema con il quale interpretare i fatti e i processi storici, non è una leva con la quale si possano fare delle costruzioni alla maniera dello hegelismo, ma è una direttiva per lo studio della storia. Il 21 settembre 1890 scriveva a Joseph Bloch che «secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'*unico* determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura - le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa - costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa dopo una battaglia vinta, ecc. - le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose ed il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la *forma*. È un'azione reciproca di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento economico si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fatti casuali (cioè di cose e di eventi il cui interno nesso è così vago e così

poco dimostrabile che noi possiamo fare come se non ci fosse e trascurarlo). In caso contrario, applicare la teoria a un qualsiasi periodo storico sarebbe certo più facile che risolvere una semplice equazione di primo grado.

Ci facciamo da noi la nostra storia, ma, innanzitutto, a presupposti e condizioni assai precisi. Tra di essi quelli economici sono in fin dei conti decisivi. Ma anche quelli politici, ecc., anzi addirittura la tradizione che vive nelle teste degli uomini ha la sua importanza, anche se non decisiva. [...]

Ma in secondo luogo la storia si fa in modo tale che il risultato finale scaturisce sempre dai conflitti di molte volontà singole, ognuna delle quali a sua volta è resa quel che è da una gran quantità di particolari condizioni di vita; sono perciò innumerevoli forze che si intersecano tra loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze, da cui scaturisce una risultante - l'avvenimento storico - che a sua volta può esser considerata come il prodotto di una potenza che agisce come totalità, in modo *non cosciente* e non volontario. Infatti quel che ogni singolo vuole è ostacolato da ogni altro, e quel che ne viene fuori è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia, quale è stata finora, si svolge a guisa di un processo naturale, ed essenzialmente è soggetta anche alle stesse leggi di movimento. [...]

Vorrei del resto pregarla di studiare questa teoria sulle fonti originali e non di seconda mano, è veramente molto più semplice. Non c'è praticamente nulla di ciò che ha scritto Marx in cui essa non si faccia sentire. Ma in particolare *Il 18 brumario di Luigi Bonaparte*, è un esempio davvero eccellente della sua applicazione. Anche ne *Il Capitale* ci sono molte indicazioni. E posso poi rimandarla anche ai miei scritti *La scienza sovvertita dal signor E. Dühring* e *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in cui ho offerto la più dettagliata esposizione del materialismo storico che a quanto ne so esista. Del fatto che da parte dei più giovani si attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanta convenga, siamo in parte responsabili anche Marx ed io. Di fronte agli avversari dovevamo accentuare il principio fondamentale, che essi negavano, e non sempre c'era il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca. Ma appena si arrivava alla descrizione di un periodo storico, e perciò a un'applicazione pratica, le cose cambiavano, e nessun errore era qui possibile».

Napoleone I

In un'altra lettera del 25 gennaio 1894 a Heinz Starkenburg ribadisce che «gli uomini fanno essi stessi la loro storia, ma finora neppure in una determinata società ben delimitata, non con una volontà collettiva, secondo un piano d'assieme. I loro sforzi si intersecano contrastandosi e, proprio per questo, in ogni società di questo genere regna la necessità, il cui complemento e la cui forma di manifestazione è l'accidentalità. La necessità che si impone attraverso ogni accidentalità è di nuovo, in fin dei conti, quella economica. Qui è il momento di trattare dei cosiddetti grandi uomini. Il fatto che il tale uomo, quello e non altri, sia comparso in quel momento determinato, in quel determinato paese, è naturalmente un puro caso. Ma sopprimiamolo, e c'è subito l'esigenza di un sostituto, e questo sostituto lo si trova, bene o male, ma a lungo andare lo si trova. Che proprio Napoleone, questo corso, fosse il dittatore militare reso necessario dal fatto che la repubblica francese fosse stremata dalle proprie guerre, fu un caso; ma che, in assenza di Napoleone, un altro ne avrebbe preso il posto, è provato dal fatto che ogni qualvolta era necessario si è sempre trovato l'uomo

adatto: Cesare, Augusto, Cromwell, ecc. Se Marx ha scoperto la concezione materialistica della storia, Thierry, Mignet, Guizot e tutti gli storici inglesi fino al 1850 dimostrano che vi era una tendenza in questo senso, e la scoperta della stessa concezione da parte di Morgan prova che i tempi erano maturi per essa e che la si doveva necessariamente scoprire.

Lo stesso vale per tutti gli altri fatti casuali o apparentemente casuali nella storia. Quanto più il terreno che stiamo indagando si allontana dall'economico e si avvicina al puro e astrattamente ideologico, tanto più troveremo che esso presenta nella sua evoluzione degli elementi fortuiti, tanto più la sua curva procede a zigzag. Ma se Lei traccia l'asse mediana della curva troverà che quanto più lungo è il periodo in esame, quanto più esteso è il terreno studiato, tanto più questo asse corre parallelo all'asse dell'evoluzione economica».

Problema dello Stato

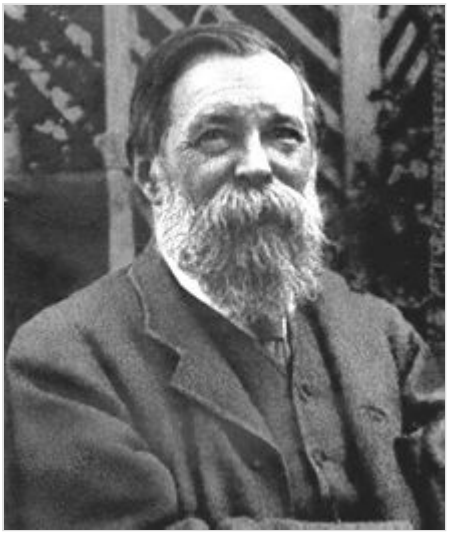
Da marzo a maggio 1884 scrive *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, pubblicato a Zurigo nell'ottobre 1884, basandosi anche su appunti di Marx e soprattutto su *La società antica* dell'etnologo statunitense Lewis Henry Morgan, uno studio delle tribù indiane nordamericane. Il problema che interessa Engels è dimostrare la storicità e perciò la provvisorietà di istituti che la scienza borghese considera naturali ed eterni.

Lewis Henry Morgan

Per esempio, nella Grecia arcaica al tempo dell'organizzazione sociale per *gentes* esisteva un diritto patriarcale con la trasmissione dell'eredità ai figli maschi, favorendo così l'accumulazione di ricchezza nella famiglia che divenne una potenza rispetto alla *gens*, l'insieme delle famiglie. Di qui la formazione di una nobiltà ereditaria e poi dell'istituto monarchico. La guerra per acquistare nuove ricchezze si generalizza, estendendo l'istituto della schiavitù: «Mancava solo una cosa: un'istituzione che non solo assicurasse le ricchezze degli individui recentemente acquisite contro le tradizioni comunistiche dell'ordinamento gentilizio, che non solo consacrasse la proprietà privata, così poco stimata nel passato, e dichiarasse questa consacrazione lo scopo più elevato di ogni comunità umana, ma che imprimesse anche il marchio del generale riconoscimento sociale alle nuove forme d'acquisto di proprietà. Mancava un'istituzione che rendesse eterni non solo la nascente divisione della società in classi, ma anche il diritto della classe dominante allo sfruttamento della classe non abbiente e il suo dominio su questa. E questa istituzione venne. Fu inventato lo Stato». Dunque lo Stato non esiste dall'eternità, tanto che vi sono state società che non avevano alcuna idea di un potere statale, ma «in un determinato grado dello sviluppo economico, necessariamente legato alla divisione della società in classi, proprio a causa di questa divisione lo Stato è diventato una necessità. Ma ora ci avviciniamo a grandi passi a uno stadio di sviluppo della produzione nel quale l'esistenza di queste classi non solo ha cessato di essere una necessità, ma diventa un ostacolo effettivo alla produzione. Perciò esse cadranno così ineluttabilmente come sono sorte. Con esse cadrà ineluttabilmente lo Stato. La società che riorganizza la produzione in base a una libera e uguale associazione di produttori, relega l'intera macchina statale nel posto che da quel momento le spetta, cioè nel museo delle antichità accanto alla rocca per filare e all'ascia di bronzo».

Nell'*Anti-Dühring* ipotizza come lo Stato possa cadere: «*Il proletariato s'impadronisce del potere dello Stato e anzitutto trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello Stato*. Ma così sopprime se stesso come proletariato, sopprime ogni differenza e ogni antagonismo di classe e sopprime lo Stato come Stato. La società esistita finora, muovendosi sul piano degli antagonismi di classe, aveva necessità dello Stato, cioè di un'organizzazione della classe sfruttatrice in ogni periodo, per conservare le condizioni esterne della sua produzione e quindi specialmente per tenere con la forza la classe sfruttata nelle condizioni di oppressione date dal modo vigente di produzione (schiavitù, servitù della gleba, semiservitù feudale, lavoro salariato). Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, ma in quanto Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta la società: nell'antichità, lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia. Ma diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, esso si rende superfluo. Il primo atto con il quale lo Stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società è anche l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diviene superfluo via via in ogni campo e poi viene meno da se stesso. Lo Stato non viene *abolito*: esso si *estingue*».

Ultimi anni


Engels nel 1893

Il 14 marzo 1883 muore Marx. Engels scrive a Liebknecht che «malgrado l'abbia visto stasera immobile nel suo letto, con il volto pietrificato per sempre, non posso pensare che la sua geniale intelligenza abbia smesso di arricchire il movimento proletario».

Il compito più importante che gli resta è ordinare e pubblicare le migliaia di pagine lasciate manoscritte da Marx che dovevano concludere *Il Capitale*. Teme di non riuscire data l'età avanzata e scrive di essere «l'unico in grado di decifrare questa scrittura, di comprenderne le abbreviazioni, non solo di qualche parola ma di frasi intere». Assume un segretario al quale detta giornalmente lo scritto dalle 10 della mattina alle 5 della sera.

Nel febbraio 1885 Engels conclude il secondo volume de *Il Capitale*. Conclude il terzo nel 1894 mentre un quarto volume, comunemente intitolato *Teorie sul plusvalore*, viene pubblicato a cura del dirigente socialdemocratico tedesco Karl Kautsky dopo la morte di Engels.

Nel 1888 appare il suo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* in cui ripercorre il periodo di formazione suo e di Marx. Nel 1889 a Parigi si tiene il congresso di fondazione della Seconda Internazionale che stabilisce nel 1º maggio la giornata internazionale dei lavoratori e proprio il 1º maggio dell'anno successivo scrive la prefazione alla nuova edizione tedesca del *Manifesto*.

Il 18 marzo 1891, anniversario della Comune di Parigi, scrive l'introduzione all'edizione tedesca de *La guerra civile in Francia* di Marx, tornando fra l'altro sul problema dello Stato. La Comune invitò alla creazione al posto del vecchio Stato di una libera federazione di tutti i comuni francesi perché non era possibile amministrare una società nuova che mira alla tutela di interessi comuni con la vecchia macchina repressiva che tutela solo interessi particolari.

Engels rileva come anche nel Nord America il potere dello Stato si sia reso presto indipendente dalla nuova società della quale doveva inizialmente essere uno strumento: «Qui non esiste dinastia, non nobiltà, non esercito permanente, all'infuori di un manipolo di uomini per la vigilanza degli Indiani, non burocrazia con impieghi stabili o diritto alla pensione. E tuttavia ci sono due grandi bande di speculatori politici che entrano in possesso del potere, alternativamente, e lo sfruttano con i mezzi più corrotti e ai più corrotti fini; e la nazione è impotente contro questi due grandi cartelli di politicanti che si presumono al suo servizio ma in realtà la dominano e la saccheggiano».

La costa di Eastbourne, il luogo di vacanza preferito da Engels

È presente nel 1891 anche al secondo congresso di Bruxelles dell'Internazionale e al terzo congresso tenuto a Zurigo nel 1893. Nel 1894 critica il programma del Partito Operaio Francese presentato nel congresso di Nantes, così come quello del Partito Socialdemocratico Tedesco esposto nel congresso di Francoforte, per quelle che egli considera le illusioni dei socialisti francesi e tedeschi circa la possibilità di conservare la piccola proprietà contadina allo scopo di guadagnarsene il consenso di fronte all'irruzione della grande proprietà terriera. Sostiene che occorra presentare un programma che preveda lo sviluppo di cooperative agricole perché «quando conquisteremo il potere dello Stato, non potremo pensare di espropriare con la violenza i piccoli proprietari, con o senza indennizzi, come invece andrà fatto con i grandi proprietari. Il nostro compito sarà di indirizzare la loro produzione individuale e la loro proprietà privata in un regime cooperativo, senza usare la forza, ma con l'esempio e l'aiuto».

Malato da alcuni anni di un cancro alla laringe, morì a Londra il 5 agosto 1895. Da tutta l'Europa vengono a rendergli omaggio i delegati dei partiti socialisti, poi secondo le sue volontà il corpo viene cremato e le ceneri disperse al largo della cittadina di Eastbourne, nel Sussex, suo luogo di vacanza preferito.

Engels fu celebrato dai comunisti russi che gli dedicarono la città di Pokrovsk, chiamata Ėngel's dal 1931.

Opere principali

Scultura memoriale di Marx ed Engels a Berlino

- 1839: *Lettere dal Wuppertal*
- 1844: *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, con Karl Marx
- 1845: *La situazione della classe operaia in Inghilterra*
- 1845: *L'ideologia tedesca*, con Karl Marx
- 1848: *Manifesto del Partito Comunista*, con Karl Marx
- 1850: *La guerra dei contadini in Germania*
- 1852: *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*
- 1878: *Anti-Dühring*
- 1880: *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*
- 1882: *Storia e lingua dei Germani*
- 1883: *Dialettica della natura*
- 1884: *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*

- 1888: *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*

Note

1. Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, Metropolitan/Henry Holt & Co, 2009.
2. ^ *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels: Volume 2* (New York: International Publishers, 1975).
3. ^ *Manchester Photographers*, Gillian Read. Ed. Royal Photographic Society's Historical Group, 1982: „George Lester, 51, King Street, Manchester (1863–1868).

Bibliografia

- Auguste Cornu, *Marx e Engels: dal liberalismo al comunismo*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Gustav Mayer, *Friedrich Engels. La vita e l'opera*, Einaudi, Torino, 1969.
- Eleonora Fiorani, *Friedrich Engels e il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milano, 1971.
- Eleonora Fiorani, Ferdinando Vidoni, *Il giovane Engels*, Gabriele Mazzotta Editore, Milano, 1974.
- Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico di Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.
- Giuseppe Prestipino, *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels*, Editori Riuniti, Roma, 1973.
- Francesco De Aloisio, *Engels senza Marx*, Liguori, Napoli, 1979.

Voci correlate

- Associazione internazionale dei lavoratori
- Karl Marx
- Marxismo
- Filosofia marxista
- Marxismo classico
- Marxismo occidentale
- Materialismo dialettico
- Proto-comunismo
- Seconda Internazionale

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Engels**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Engels**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Engels**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Engels (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Engels?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Engels, Friedrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Manfredi Gravina, *ENGELS, Friedrich*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Engels, Friedrich*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Engels, Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Engels, Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Engels, Friedrich*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Friedrich Engels*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Friedrich Engels*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Friedrich Engels*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Friedrich Engels*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Friedrich Engels*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Engels*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Engels*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Friedrich Engels*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Friedrich Engels*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Friedrich Engels* (autore), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Friedrich Engels* (personaggio), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Friedrich Engels*, su *MyAnimeList*.
- *Registrazioni audiovisive di Friedrich Engels*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) *Friedrich Engels*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**DE**, **EN**) *Friedrich Engels*, su *filmportal.de*.
- *Opere di Engels*, su *bibliotecamarxista.org*.
- *Opere di Engels*, su *marxists.org*.
- Lenin, *Articolo biografico su Engels*, su *marxists.org*, 1895.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 68928644 (https://viaf.org/viaf/68928644) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2137 9599 (http://isni.org/isni/0000000121379599) · SBN CFIV006654 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006654?core=autoriall) · BAV 495/80690 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_80690) · CERL cnp01317129 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01317129) · Europeana agent/base/145383 (https://data.europeana.eu/agent/base/145383) · ULAN (**EN**) 500108438 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500108438) · LCCN (**EN**) n79023029 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79023029) · GND (**DE**) 118530380 (https://d-nb.info/gnd/118530380) · BNE (**ES**) XX845708 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX845708) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX845708) · BNF (**FR**) cb119017679 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119017679) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119017679) · J9U (**EN**, **HE**) 987007260851805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260851805171) · NSK (**HR**) 000046416 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000046416) · NDL (**EN**, **JA**) 00438920 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00438920) · CONOR.SI (**SL**) 7320163 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7320163) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79023029 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79023029)

Portale Biografie | Portale Comunismo | Portale Economia
Portale Politica | Portale Socialismo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Engels&oldid=137725579"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 feb 2024 alle 19:08.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Il positivismo

Positivismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Positivismo (disambigua)**.*

> «L'amore per principio, l'ordine per fondamento, il progresso per fine.»
>
> (Motto del positivismo, ideato da Auguste Comte nel 1852)

Il **positivismo** è un movimento filosofico e culturale, nato in Francia nella prima metà dell'Ottocento e ispirato ad alcune idee guida fondamentali riferite in genere all'esaltazione del progresso scientifico. Questa corrente di pensiero, trainata dalle rivoluzioni industriali e dalla letteratura a esso collegata[1], si diffonde nella seconda metà del secolo a livello europeo e mondiale influenzando anche la nascita di movimenti letterari come il verismo in Italia e il naturalismo in Francia.

Il positivismo non si configura dunque come un pensiero filosofico organizzato in un sistema definito come quello che aveva caratterizzato la filosofia idealistica, ma piuttosto come un movimento per certi aspetti simile all'illuminismo, di cui

Henri de Saint-Simon introdusse per la prima volta il termine "positivismo"

condivide la fiducia nella scienza e nel progresso scientifico-tecnologico, e per altri affine alla concezione romantica della storia che vede nella progressiva affermazione della ragione la base del progresso o dell'evoluzione sociale.

Indice

Descrizione
- Etimologia e significato comtiano
- Contesto storico-sociale
- Aspetti
- Diffusione

Influenze
- Positivismo e illuminismo
- Positivismo e romanticismo
- La reazione antipositivistica
- Eredità del positivismo

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Descrizione

Etimologia e significato comtiano

Il termine "positivismo" deriva etimologicamente dal latino *positum*, participio passato del verbo *ponere* tradotto come "ciò che è posto", fondato, che ha le sue basi nella realtà dei fatti concreti. Auguste Comte espone le cinque accezioni fondamentali in cui riassume il significato del termine all'interno del *Discorso sullo spirito positivo*.[2]

> «Considerata anzitutto nella sua accezione più antica e più comune, la parola positivo designa
>
> - il *reale*, in opposizione al chimerico: da questo punto di vista, essa conviene pienamente al nuovo spirito filosofico, così caratterizzato dalla sua costante consacrazione alle ricerche veramente accessibili alla nostra intelligenza, con l'esclusione permanente degli impenetrabili misteri di cui si occupava soprattutto la sua infanzia.
>
> In un secondo senso, molto vicino al precedente, ma tuttavia distinto, questo termine fondamentale indica
>
> - il contrasto dell'*utile* con l'inutile: allora ricorda, in filosofia, la destinazione necessaria di tutte le nostre sane speculazioni al miglioramento continuo della

nostra vera condizione, individuale e collettiva, invece che alla vana soddisfazione di una sterile curiosità.

Secondo un terzo significato in uso, questa felice espressione è frequentemente usata per qualificare

- l'opposizione tra la *certezza* e l'indecisione: essa indica così l'attitudine caratteristica di una tale filosofia a costituire spontaneamente l'armonia logica nell'individuo e la comunione spirituale nell'intera specie, invece di quei dubbi indefiniti e di quelle discussioni interminabili che doveva suscitare l'antico regime mentale.

Una quarta ordinaria accezione, troppo spesso confusa con la precedente, consiste

- nell'opporre il *preciso* al vago: questo senso richiama la tendenza costante del vero spirito filosofico ad ottenere dappertutto il grado di precisione compatibile con la natura dei fenomeni e conforme all'esigenza dei nostri veri bisogni[3] mentre l'antico modo di filosofare conduceva necessariamente ad opinioni vaghe, non comportando una indispensabile disciplina che dopo una permanente soffocazione, appoggiata ad una autorità soprannaturale.

Bisogna infine notare in particolare un quinto significato, meno usato degli altri, anche se del resto ugualmente universale, quando si usa

- la parola positivo come il *contrario di negativo*. Sotto questo aspetto, indica una delle più eminenti proprietà della vera filosofia moderna, mostrandola destinata, soprattutto, per sua natura, non a distruggere, ma ad organizzare. I quattro caratteri generali ricordati la distinguono contemporaneamente da tutti i modi possibili, sia teologici che metafisici, propri della filosofia iniziale. Quest'ultimo significato, indicando d'altronde una tendenza continua del nuovo spirito filosofico, ha oggi una particolare importanza nel caratterizzare direttamente una delle sue principali differenze, non più con lo spirito teologico, che fu per un pezzo organico, ma con lo spirito metafisico propriamente detto, che non ha mai potuto essere che critico.»

Contesto storico-sociale

Auguste Comte

Nel positivismo si possono distinguere due fasi. Nella prima metà del XIX secolo, a cominciare dal periodo della restaurazione il positivismo si presenta come il progetto di superamento della crisi politica e culturale seguita all'Illuminismo e alla rivoluzione francese, tramite un programma politico antiliberale[4]; in questo periodo il positivismo è messo in ombra dalla preminente cultura romantica e dalla filosofia dell'Idealismo, ma è proprio in questi anni che nasce il termine positivismo per opera di Henri de Saint-Simon, che lo usò per la prima volta nell'opera *Catechismo degli industriali* (1823-1824) e che venne diffuso da Auguste Comte quando nel 1830 pubblicò il primo volume del *Corso di filosofia positiva*. Nella seconda metà dell'Ottocento il positivismo rappresenta l'elaborazione ideologica di una borghesia industriale e progressista per cui, in particolare nel Regno Unito, ma anche nel resto d'Europa, trova corrispondenze con l'affermazione del pensiero economico del liberismo[5]; in questa fase il positivismo, messa da parte la filosofia idealistica considerata come un'inutile astrazione metafisica, si caratterizza per la fiducia nel progresso scientifico e per il tentativo di applicare il metodo scientifico a tutte le sfere della conoscenza e della vita umana.

Il positivismo diviene la cultura predominante della classe borghese. Secondo Ludovico Geymonat infatti, sebbene non possa stabilirsi una rigida identità tra Positivismo e borghesia, in quanto essa ha incoraggiato il positivismo ma per certi aspetti lo ha anche contrastato, non vi è dubbio che il positivismo della seconda metà del XIX secolo ha rappresentato anche e in modo rilevante gli ideali borghesi quali l'ottimismo nei confronti della moderna società industriale[6] e il *riformismo* politico in opposizione al conservatorismo e nello stesso tempo al rivoluzionarismo marxista fortemente critico nei confronti del moderno sistema industriale che non teneva conto dei "costi umani" collegati allo sviluppo economico. Non a caso il positivismo si diffonde soprattutto nei paesi più progrediti industrialmente mentre è limitatamente presente in quelli meno sviluppati come l'Italia.[7]

Il positivismo si sviluppa in un periodo in cui l'Europa, dopo la guerra di Crimea e quella franco-prussiana sta attraversando un periodo di pace che favorisce la borghesia nell'espansione coloniale in Africa e in Asia e nella contemporanea evoluzione del capitalismo industriale in un fenomeno economico internazionale.

C'è una profonda trasformazione anche nei modi di vita della città, dove si verificano, in pochi anni, cambiamenti più incisivi di quelli avvenuti nei secoli precedenti con le innovazioni tecnologiche dell'uso della macchina a vapore, dell'elettricità, delle ferrovie che mutano profondamente non solo le dimensioni spazio-temporali ma anche quelle intellettuali. Tutto questo porterà nei primi anni del '900 a quella esaltazione delle "magnifiche sorti e progressive"[8] raggiunte dall'Europa della *Belle Époque* che si avvia al crollo delle illusioni nel baratro della prima guerra mondiale.

Aspetti

Assumendo come spartiacque le teorie di Charles Darwin, secondo la tradizione, il positivismo è stato diviso in due correnti fondamentali:

- Positivismo sociale, nella prima metà del XIX secolo, che ha come rappresentanti Saint-Simon, Auguste Comte e John Stuart Mill
- Positivismo evoluzionista si sviluppa nella seconda metà del XIX secolo con Herbert Spencer, il materialismo tedesco e Roberto Ardigò.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Evoluzionismo (scienze etno-antropologiche)***.

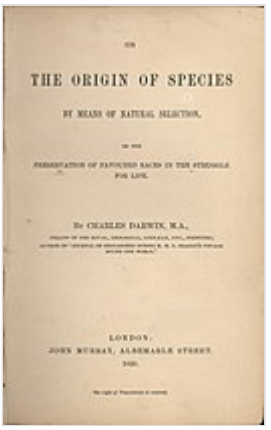
Oggi si preferisce identificare i vari aspetti del positivismo attraverso i contesti nazionali per cui si ha un positivismo francese, inglese, tedesco e italiano.

I due criteri in realtà non sono divergenti ma si fondono tra loro poiché le varie identità nazionali del pensiero positivista costituiscono lo sfondo su cui si sviluppano, nella prima metà dell'Ottocento, la concezione di una scienza come risanatrice dei mali sociali, la quale, nella seconda metà del secolo, dopo la formulazione della teoria dell'evoluzione di Darwin, viene estesa in maniera totalizzante a strumento di interpretazione della storia dell'intera umanità.

Diffusione

Il positivismo ebbe per le sue concezioni più importanti, una dimensione internazionale: la biologia darwiniana, si diffuse in Europa e in America settentrionale, e le nascenti scienze della sociologia, psicologia, antropologia diedero avvio in Occidente a nuovi settori di studio dell'uomo; ma anche per gli aspetti minori e negativi, come la fiducia acritica e superficiale nella scienza, il pensiero positivista ebbe vasta risonanza sino a divenire un fenomeno di costume per la borghesia colta occidentale.

Alla fine del XIX secolo-inizi XX il positivismo, rispondendo all'esigenza rappresentata dalla nuova funzione sociale che si presumeva dovesse essere esercitata dal sapere scientifico s'innestò su tradizioni culturali e filosofiche nazionali profondamente differenti:



Frontespizio della prima edizione del 1859 de *L'origine delle specie* di Charles Darwin

- in Francia riprese la tradizione razionalistica che va da Cartesio all'illuminismo sensista ed assunse specialmente l'aspetto di filosofia sociale (Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Comte, Émile Littré);
- in Inghilterra si inserì nel filone empirista e utilitarista con Malthus, Ricardo, Bentham, James Mill, Stuart Mill;
- in Italia si esaltò il nesso tra modernizzazione e positivismo[9] ma in genere questa dottrina ebbe uno sviluppo minore e i campi in cui si applicò, come nella scuola e nell'analisi della criminalità (Cesare Lombroso), mostrano come ancora fossero incisivi i problemi di integrazione nazionale e sociale che l'Italia dovette affrontare dopo l'unificazione. Carlo Cattaneo e Roberto Ardigò furono tra i filosofi aderenti in Italia al positivismo il quale influì sulle concezioni pedagogiche di Andrea Angiulli, Pietro Siciliani e Aristide Gabelli e, in seguito, di Maria Montessori.

Il positivismo con i suoi ideali di progresso e di liberazione tramite il sapere scientifico ebbe influenza anche nel socialismo scientifico. Autori positivisti come Enrico Ferri e Alessandro Groppali, sostennero l'autonomia della scienza dall'etica e dalla filosofia astratta[10].

- in Germania il positivismo assume carattere fortemente materialistico e specialistico come reazione alle tendenze idealistiche e totalizzanti della filosofia accademica.

Influenze

Positivismo e illuminismo

Per certi aspetti il positivismo appare una originale riproposta del programma illuministico con cui presenta delle affinità quali:

- la fiducia nella ragione e nel sapere al servizio dell'uomo come mezzi per conseguire la "pubblica felicità"[13], obiettivo questo fallito dagli illuministi per cui i positivisti si propongono di portare ordine, tramite il metodo scientifico applicato in ogni campo delle conoscenze umane, per una riorganizzazione globale della società resa caotica dalle rivoluzioni che l'hanno sconvolta.
- esaltazione della scienza vista in contrapposizione alla metafisica: «il metodo scientifico avrebbe dovuto sostituire la metafisica nella storia del pensiero»[14] (positivista è il grido "*Keine Metaphysik mehr!*", "non più metafisica!").
- una visione laica e del tutto immanente della vita dell'uomo in contrasto con i pensatori cattolici.

Nello stesso tempo il positivismo si caratterizza per incisive differenze con l'illuminismo:

- mentre gli illuministi combattevano contro la tradizione metafisica e religiosa e i privilegi dell'aristocrazia in una visione del mondo ancora dominante, i positivisti, che pure si oppongono a quella tradizione che ostacola la razionalizzazione della cultura e della società, agiscono contro posizioni anacronistiche e in nome di un atteggiamento culturale

che è già consolidato in una società borghese stabilmente al potere con una mentalità scientifica e laica ormai largamente condivisa.

- mentre il riformismo illuminista tendeva a tradursi in una rivoluzione, come fu poi quella francese, il riformismo positivista è antirivoluzionario e, pur contrastando la vecchia tradizione, è ostile alle nuove forze rivoluzionarie del proletariato e alla pretesa scientificità dell'ideologia socialista.
- mentre gli illuministi, come Kant, ancora si preoccupano di dare una giustificazione teorica del valore limitato di verità delle scienze, i positivisti la danno per scontata e puntano a una "visione scientifica globale del mondo" cadendo nella metafisica di un'interpretazione unica e totale della realtà.
- gli illuministi ricorrono alla scienza, pur con il suo limite, contro la metafisica e la religione, i positivisti rendono la scienza una metafisica di certezze assolute con la fondazione di una nuova religione scientifica[15].

Tempio positivista a Porto Alegre (Brasile) con iscritti sul frontone gli ideali del positivismo: «O amor por principio, e a ordem por base, o progresso por fim» traduzione del motto di Comte: «L'Amour pour principe et l'Ordre pour base; le Progrès pour but.»[11] («L'amore per principio, l'ordine per fondamento, il progresso per fine.»). Il motto *ordem e progresso* si ritrova anche nella bandiera brasiliana[12].

Positivismo e romanticismo

Nicola Abbagnano ha definito il positivismo "romanticismo della scienza" poiché come i romantici nel loro desiderio del conseguimento dell'infinito davano alla poesia e alla filosofia valori assoluti così i positivisti vedono la stessa assolutezza nella scienza. Essi hanno un concetto della storia non diverso da quello dell'idealismo romantico: la storia è progresso necessario e continuo in cui si vive attuando o manifestando l'umanità nel suo sviluppo progressivo.[16]

La reazione antipositivistica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Decadentismo*** *e* ***Neoidealismo****.*

Come osserva Nicola Abbagnano: «Nonostante questa profonda incidenza culturale, il positivismo... ha finito per sembrare un nuovo dogmatismo, avente la pretesa di racchiudere l'uomo negli schemi riduttivi della scienza. Anzi, il positivismo... è apparso come una nuova metafisica della scienza... Tutto ciò spiega la massiccia "reazione antipositivistica" che ha caratterizzato la filosofia degli ultimi decenni dell'Ottocento e degli inizi del Novecento.» A questa reazione ha contribuito lo sviluppo stesso delle scienze avvenuto proprio in contrasto con «il quadro gnoseologico ed epistemologico del positivismo»[17]

Nascono così filosofie che hanno in comune una forte opposizione al positivismo rivendicando, soprattutto in Francia con Émile Boutroux, Maurice Blondel, Henri Bergson il carattere spiritualista del pensiero indirizzato a «...riconoscere il primato della coscienza nell'interpretazione della realtà e a concepire la filosofia come auscultazione interiore e ripiegamento dell'anima su se stessa...»[18] e altre correnti di pensiero come il neoidealismo di Samuel Alexander, Alfred North Whitehead, Benedetto Croce, Giovanni Gentile

che vogliono riaffermare la storia, «come sfera della libertà e dello spirito, e quindi di ogni valore morale, rispetto a quello della scienza sperimentale, come sfera della necessità e della natura, irresponsabile e perciò scevra di valori.»

Diverse correnti idealistiche hanno apprezzato l'intento antimetafisico e antiastrattistico del positivismo, e hanno voluto presentarsi esse stesse come dotate di una maggiore "positività" nella loro stessa interpretazione del reale: «così, per es., tanto il pragmatismo del James e dello Schiller quanto l'intuizionismo del Bergson e la fenomenologia di Husserl si sono talora definiti come migliore o assoluto positivismo, e lo stesso termine è stato qualche volta usato anche a proposito dell'idealismo italiano contemporaneo (pur così antipositivistico nel suo iniziale atteggiamento polemico) per alludere al suo carattere di piena giustificazione della concreta esperienza.»[19]

Eredità del positivismo

Il positivismo influì fortemente nella cultura ottocentesca sino a divenire una "moda culturale" tanto che si può parlare di una "civiltà positivistica" che ha improntato di sé correnti culturali come il realismo, il verismo, la nuova pedagogia incentrata su una scuola "laica" e su una didattica "scientifica".

Nonostante i suoi aspetti critici il positivismo ha lasciato in eredità alla cultura moderna la considerazione dell'importanza per la conoscenza e per la trasformazione della società della ricerca scientifica. Dobbiamo inoltre al positivismo la codificazione delle "scienze umane" della sociologia e della psicologia.

Il positivismo ha demolito la filosofia intesa come forma di conoscenza metafisica che man a mano che si realizza il progresso scientifico, non potendosi basare su i fatti concreti, perde ogni capacità di indagare e risolvere i problemi filosofici. Il positivismo ne indicò un nuovo ruolo consistente non più nella presunzione di conoscere i fenomeni naturali, umani e sociali ma quello di definizione e unificazione dei principi generali del metodo scientifico e dei risultati delle singole scienze in una visione generale dell'uomo.[20] Dal positivismo la filosofia è stata obbligata a riconsiderare criticamente se stessa e a meglio definire il suo rapporto con le scienze.

Dal positivismo si origina inoltre nel Novecento il fondamento del neopositivismo che ha elaborato un metodo di ricerca che soddisfi il rigore proprio della scienza eliminando equivoci e incomprensioni derivate dall'uso distorto del linguaggio.

Note

1. ^ Cfr. voce "Positivismo" in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1981
2. ^ A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, traduzione di A. Negri, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 47-48.
3. ^ Vale a dire: ciò che è «preciso»,in accordo con la stessa natura della ricerca filosofica che si propone di raggiungere, quanto più possibile, una precisione consentita dalla particolare natura dei fenomeni studiati e con un'indagine che nasca dalle nostre reali necessità
4. ^ «Ciò che caratterizza il positivismo ottocentesco è, in primo luogo, la consapevolezza di una profonda crisi storica che ha investito la società europea e che comporta una rottura inseparabile con il passato e le istituzioni tradizionali» (in P.Rossi, *Positivismo e società industriale* (antologia), Loescher, Torino 1973, p.9)
5. ^ N.Urbinati, *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nella Italia unita*, Marsilio (collana Saggi. Critica), 1991
6. ^ P.Rossi, op.cit. p.10 e sgg

7. ^ L.Geymonat, *Storia del pensiero filosofico-scientifico* Editore: Garzanti Libri 1978, p.455 Collana: Collezione maggiore
8. ^ Giacomo Leopardi, *La ginestra*, v.51
9. ^ Filippo Barbano, *Sociologia e positivismo 1850-1910. Un capitolo di sociologia storica* in Filippo Barbano e Giorgio Sola (a cura di) *Sociologia e scienze sociali in Italia 1860-1890*, Milano, Franco Angeli, 1985)
10. ^ Filippo Barbano, *Prefazione* a Guglielmo Rinzivillo, *Genesi e prassi nella sociologia in Italia. Sviluppo e origine della teoria in Alessandro Groppali*, Roma, SEAM, 2000, p. 4 e sg.
11. ^ A.Comte, *Système de politique positive* (1852)
12. ^ G.Allegretti, *Porto Alegre tra democratizzazione e ricerca della sostenibilità. Radici locali e replicabilità di un'utopia realizzata* In *Democrazia fai-da-te*, Ed. Carta-Cantieri Sociali, Roma-Napoli, 2000 pag.2
13. ^ Ludovico Antonio Muratori, *Della pubblica felicità*, Donzelli editore 1996
14. ^ A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, Utet, Torino 1967, 2 voll. Lezione cinquantasettesima, vol. II, pp.481-482
15. ^ Nell'ultimo periodo, all'incirca dal 1850 al 1857, dell'opera di Comte, nel *Catechismo positivista*, si evidenziano alcuni aspetti, già del resto presenti nella produzione precedente, di un progetto di una *religione positiva* dove vengono trasposti gli elementi dottrinali, etici e liturgici della tradizione cattolica.(Vedi alla voce Comte, *Enciclopedia Garzanti della filosofia*)
16. ^ G.Fornero, *Concetto e critica del romanticismo ottocentesco nel pensiero di Nicola Abbagnano*, in *Rivista di storia della filosofia*, XXXIX, 1984, fasc. III, pp. 551-570
17. ^ Nicola Abbagnano, *Protagonisti e testi della filosofia*, Volume III, Paravia 1999 p. 420
18. ^ Giovanni Fornero, Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Pearson Italia S.p.a., 2006 p.181
19. ^ Guido Calogero, in *Enciclopedia italiana Treccani* alla voce "Positivismo"
20. ^ L.Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino 1931

Bibliografia

- L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico-scientifico*, 10 voll., Garzanti, Milano, 1978, ISBN 88-11-25036-6.
- A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, 2 voll., UTET, Torino, 1967.
- P. Rossi, *Positivismo e società industriale* (antologia), Loescher, Torino, 1973.
- L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino, 1931.
- N. Urbinati, *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nella Italia unita*, Marsilio Editori, Venezia, 1991, ISBN 978-88-317-5435-4.
- L. Kolakowski, *La filosofia del positivismo*, Laterza, Bari, 1974.

Voci correlate

- Idealismo
- Naturalismo (letteratura)
- Romanticismo
- Verismo

- Scientismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina sul **positivismo**
- Wikisource contiene una pagina su **Idealismo e positivismo**
- Wikiquote contiene citazioni sul **positivismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali sul **positivismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**positivismo**»
- Wikiversità contiene risorse sul **positivismo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **positivismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Positivism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *positivismo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *POSITIVISMO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *positivismo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *positivismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Positivismo*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Herbert Feigl, *positivism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Positivismo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- Positivismo (http://www.disf.org/Voci/94.asp), voce enciclopedica di Michele Marsonet sul sito di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede (DISF)
- *Société Positiviste Internationale, Paris*, su *membres.lycos.fr*. URL consultato il 15 gennaio 2013 (archiviato dall'url originale il 29 aprile 2009).
- *Parana, Brazil*, su *palm.com.br*. URL consultato il 15 gennaio 2013 (archiviato dall'url originale il 14 luglio 2012).
- *Porto Alegre, Brazil*, su *positivismors.blogspot.com*. URL consultato il 3 maggio 2019 (archiviato dall'url originale il 24 aprile 2019).
- *Rio de Janeiro, Brazil*, su *igrejapositivistabrasil.org.br*. URL consultato il 15 gennaio 2013 (archiviato dall'url originale il 5 novembre 2005).
- *Posnan, Poland*, su *pozytywista.pl*. URL consultato il 15 gennaio 2013 (archiviato dall'url originale il 10 gennaio 2016).
- *Positivists Worldwide*, su *positivists.org*.
- *Maison d'Auguste Comte, France*, su *augustecomte.org*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 29446 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=29446) · LCCN (**EN**) sh85105387 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85105387) · GND (**DE**) 4138026-5 (https://d-nb.info/gnd/4138026-5) · BNE (**ES**) XX526458 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX526458) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX526458) · BNF (**FR**) cb119452264 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119452264) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119452264) · J9U (**EN**, **HE**) 987007529509305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007529509305171) · NDL (**EN**, **JA**) 00574871 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00574871)

Portale Filosofia	**Portale Scienza e tecnica**
Portale Sociologia	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Positivismo&oldid=137877863"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 feb 2024 alle 08:42.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Claude-Henri de Rouvroy conte di Saint-Simon (Parigi, 17 ottobre 1760 – Parigi, 19 maggio 1825) è stato un filosofo francese.

Considerato il fondatore del socialismo francese, partecipò alla guerra d'indipendenza americana, combattendo agli ordini di La Fayette.

Claude-Henri de Rouvroy

Indice

Biografia

Pensiero

Opere

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Primo di nove figli, apparteneva alla famiglia dell'autore dei *Mémoires*, Louis de Rouvroy de Saint-Simon, ma di un altro ramo. Fin dall'infanzia diede prova di un'energia e di un'indipendenza di carattere fuori dal comune. Fu in relazione con D'Alembert del quale subì l'influenza. Benché abbia avuto dei precursori, prima di lui non era mai stato dichiarato che l'uomo e le società potevano essere diretti nella loro condotta solo iniziando a ridurli a oggetti della scienza e, per di più, che questa scienza non poteva poggiare su altri principi che non fossero le scienze della natura.

Teorico della "filosofia positiva" e di un approccio scientifico ai problemi sociali e politici, mirò all'avvento di una nuova società orientata a migliorare le condizioni del proletariato, a suo dire realizzazione del suo modo di guardare il messaggio evangelico. Alla sua morte si sviluppò un movimento politico-religioso, basato sulle sue idee, chiamato Sansimonismo che fu criticato in profondità da Antonio Rosmini ne *I Sansimoniani*. Le sue opere influenzarono notevolmente Auguste Comte.

Pensiero

Saint-Simon parte da un'esaltazione della società industriale, che egli concepisce come società dei produttori in contrapposizione a quella degli “oziosi”: nobili, cortigiani, preti, militari. Una classe di parassiti, “praticoni” e “incapaci” che conserva una posizione di egemonia, in Europa, pur avendo perduto qualsiasi funzione sociale: rappresenta un "mondo alla rovescia" rispetto a quello che dovrebbe essere. "Se, infatti, in

Francia venissero meno, improvvisamente, i tremila individui che esercitano attualmente il potere, scrive Saint-Simon, non accadrebbe assolutamente nulla, in quanto essi potrebbero essere facilmente sostituiti. Se, invece, venissero a mancare i trentamila artigiani, scienziati e imprenditori più capaci ed esperti, il tracollo del paese sarebbe inevitabile e la Francia diventerebbe una nazione di secondo ordine".

Per Saint-Simon il cui bersaglio polemico è la società francese della Restaurazione, in cui vede rivivere i caratteri dell'Ancien régime, non vi sono contrasti o differenze fra i ceti produttivi, o "industriali": imprenditori e banchieri, commercianti e artigiani, contadini e marinai devono essere alleati nella lotta contro gli oziosi, per realizzare una società in cui dominino l'industria, la tecnica e il sapere scientifico. "Non vanno combattuti i borghesi, vanno combattuti tutti coloro che campano alle spalle del proletariato senza svolgere alcuna attività". Questa società saprà produrre una ricchezza così grande, una volta liberatasi dai parassiti, che non conoscerà più né oppressione né sfruttamento e tutti i suoi componenti saranno "dei collaboratori e dei soci, dal più semplice manovale al più ricco industriale, all'ingegnere più illuminato".

La politica per Saint-Simon, diventa una scienza della produzione: è un sistema di interventi che determina le condizioni della produzione, cioè un ordine capace di favorire (o di ostacolare e danneggiare) lo sviluppo delle forze produttive. Occorre, quindi, creare le condizioni perché si affermi nella società un nuovo stato di benessere: questa è la vera misura per valutare la qualità di una politica. La politica deve indicare la direzione di marcia della società e deve farlo attraverso il movimento della società stessa, attraverso il protagonismo delle forze che sono realmente capaci di promuovere lo sviluppo. Saint-Simon è convinto che solo il movimento delle forze produttive e solo la costruzione di un rapporto di cooperazione fra produttori possano aprire un'epoca nuova nella civiltà umana.

Tuttavia, nell'ultima fase della vita di Saint-Simon questa esaltazione di una società "industriale tecnocratica" viene sostituita da un ideale di tipo religioso: le misere condizioni degli operai, di quella che egli chiama "la classe più numerosa e più povera" fanno ritenere a Saint-Simon che tecnica e industria non siano sufficienti per dare la felicità sociale. Occorre invece che si diffonda un "Nuovo Cristianesimo" (è questo il titolo di un importante scritto di Saint-Simon del 1825), capace di realizzare ovunque il messaggio evangelico dell'amore per il prossimo.

Opere

- *Lettres d'un habitant de Genève* (1802)
- *Réorganisation de la société européenne* (1814)
- *L'organisateur* (1820)
- *Système industriel* (1821)
- *Le Catéchisme des industriels* (1824)
- *Le Nouveau Christianisme* (1825)

Voci correlate

- Socialismo utopico
- Sansimonismo

- Barthélemy Prosper Enfantin

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Henri de Saint-Simon**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Henri de Saint-Simon**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Henri de Saint-Simon**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Henri de Saint-Simon (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Claude_Henri_de_Rouvroy_de_Saint-Simon?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Guido Calogero, *SAINT-SIMON, Claude-Henri de Rouvroy, conte di*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Henri de Saint-Simon*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon*, su *Open Library*, Internet Archive.
- Aris Accornero: Claude Henri de Saint-Simon "L'organizzatore" (https://web.archive.org/web/20070807092502/http://www.nextonline.it/archivio/05/30.htm)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 19683998 (https://viaf.org/viaf/19683998) · ISNI (EN) 0000 0001 2283 6341 (http://isni.org/isni/0000000122836341) · SBN CFIV026301 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV026301?core=autoriall) · BAV 495/28960 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_28960) · CERL cnp00905138 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00905138) · Europeana agent/base/207 (https://data.europeana.eu/agent/base/207) · ULAN (EN) 500277540 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500277540) · LCCN (EN) n82106177 (http://id.loc.gov/authorities/names/n82106177) · GND (DE) 118604937 (https://d-nb.info/gnd/118604937) · BNE (ES) XX991214 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX991214) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX991214) · BNF (FR) cb11923405t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11923405t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11923405t) · J9U (EN, HE) 987007267304705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267304705171) · NSK (HR) 000078145 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000078145) · NDL (EN, JA) 00455158 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455158) · CONOR.SI (SL) 8703843 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8703843) · WorldCat Identities (EN) lccn-n82106177 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n82106177)

Portale Filosofia	**Portale Socialismo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Claude-Henri_de_Rouvroy_de_Saint-Simon&oldid=136189169"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 29 ott 2023 alle 12:32.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Charles Fourier

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

François Marie Charles Fourier (Besançon, 7 aprile 1772 – Parigi, 10 ottobre 1837) è stato un filosofo francese, che ispirò la fondazione della comunità socialista utopista chiamata *La Reunion* sorta presso l'attuale Dallas in Texas, oltre a diverse altre comunità negli Stati Uniti d'America (tra le quali ricordiamo Brook Farm, fondata nel 1841 vicino a Boston e sciolta a seguito di un incendio, nel 1849).

Charles Fourier

Indice

Biografia

Pensiero politico

Eredità del suo pensiero

Opere (selezione)

Note

Bibliografia

- Libri
- Pubblicazioni

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Le radici del suo pensiero, che si può definire progressista se non rivoluzionario, sono da ricercarsi nell'Illuminismo e in particolare in Jean-Jacques Rousseau, soprattutto nel considerare la parità tra uomo e donna e nel nuovo metodo pedagogico, che dovrebbe favorire lo sviluppo libero e creativo dei bambini tramite la scoperta dei loro istinti individuali. Fourier pensava che lo sviluppo dell'umanità attraversasse sette stadi differenti. Egli affermava che l'umanità si trovasse attualmente tra il quarto periodo (la barbarie) e il quinto (la civiltà). A questi periodi seguiranno, poi, il garantismo e l'armonia.

L'antropologia fourierista immagina che gli uomini siano guidati da 12 passioni:

- sensitive: vista, udito, tatto, gusto e odorato
- cardinali o affettive: onore, amicizia, amore e familismo

- distributive: cabalista (il gusto dell'intrigo), alternante o sfarfallante (il gusto per il cambiamento) e composita (la passione per l'esaltazione)

Il pensiero di Fourier affermava che attenzione e cooperazione erano i segreti del successo sociale, e che una società i cui membri cooperassero realmente avrebbe potuto vedere un immenso miglioramento della propria produttività. I lavoratori sarebbero stati ricompensati per la loro opera secondo il loro contributo, con un bonus per chi avesse scelto un lavoro negletto dai più, come la nettezza urbana. Queste comunità, da lui denominate falangi, sarebbero state basate su strutture di abitazioni comuni chiamate falansteri.

Pensiero politico

Fourier critica fortemente la società borghese capitalista del tempo, che è fallita perché il libero mercato non ha portato quel benessere che aveva promesso: il mondo capitalista ha ampliato il divario tra pochi che hanno molto e molti che hanno poco. Il capitalismo ha disumanizzato la società esasperando la competizione individuale e reintroducendo la schiavitù (lavoro minorile, alienazione etc…).

Altro elemento negativo è la falsità dei prezzi: non li fa più il mondo del lavoro ma il mondo della finanza. La vita economica è falsificata in quanto il capitalismo bada esclusivamente alla finanza. Sul piano politico Fourier denuncia come il potere sia al servizio degli speculatori e le decisioni vengano imposte sulla pelle dei cittadini. Per avere un mondo diverso da quello a lui contemporaneo bisogna consentire all'individuo di recuperare i propri istinti e le proprie passioni.

L'uomo non deve avere una sola partner e le donne devono poter avere più uomini, anche le donne devono godere di una loro sessualità (cose che facevano passare Fourier per un pornografo). In breve bisogna abbandonare sempre l'unidimensionalità.

Per Fourier la società si deve strutturare per singole attività produttive (le falangi), chi lavora nella comunità di produzione (la falange appunto) vive nel falansterio; tutte le 1800 persone che costituiscono la falange devono continuamente cambiare occupazione per evitare l'alienazione; sono previste anche libertà e comunità sessuale tra i membri della falange.

La famiglia monogamica viene superata e i bambini vengono allevati dall'intera comunità. Questo metodo privo di alienazione avrebbe dovuto condurre ad un aumento della produzione. Nel falansterio esistono comunque differenze sociali tra classi (povera, media, ricca), i poveri devono essere agevolati nell'acquisto di azioni del falansterio; le retribuzioni sono diseguali in quanto si articolano in dodicesimi: 5/12 per il lavoro compiuto, 4/12 per il capitale posseduto, 3/12 per il talento personale.

Il povero dovrebbe diventare lentamente più ricco perché avendo più capitale (come detto è agevolato nell'acquisto di azioni) vedrebbe aumentare l'introito legato al possesso di azioni del suo salario. Il falansterio permette di superare l'individualismo in quanto i suoi componenti sono tutti uguali e se progrediscono progredisce tutto il falansterio. La politica viene riassorbita dall'organizzazione del lavoro. L'organizzazione complessiva del falansterio porterà al mondo dell'armonia: una società felice di uomini liberi e uguali (non privati comunque di una differenziazione meritocratica). Tutto ciò non avverrà con metodi rivoluzionari ma per imitazione del modello proposto.

Fourier non si professava ateo. Al contrario, nel suo *Il Mondo Industriale e Societario* egli da ampio spazio a spiegare come il suo sistema si accordi con i vangeli e con un piano escatologico. [1] Tuttavia, il suo modello e alcune sue soluzioni, specie di natura amorosa, mal si accordano con le idee religiose del suo tempo.

Eredità del suo pensiero

Le idee di Fourier trovarono numerosi seguaci: fra loro si può anche citare il patriota italiano Piero Maroncelli, che giunse a Parigi da Forlì nel 1832, dopo il fallimento dei moti del 1830-1831. Le soluzioni abitative socializzanti suggerite da Charles Fourier sono state riprese per inconsapevole adesione nell'urbanistica e architettura del quartiere Paolo VI di Taranto, destinato ad accogliere la manodopera delle acciaierie e delle raffinerie che hanno popolato l'antica città. Ad esaltare la forza pedagogica a vivere la vita della comunità, i falansteri tarantini sono stati isolati e separati da ampie zone di verde.

Le distanze tra i *lotti* (questa la denominazione sociologica dei falansteri di Taranto) erano superabili con facilità nel periodo del petrolio a basso costo senza la prospettiva reale e nella speranza di servizi pubblici di mobilità efficienti e a prezzo contenuto ed equo. Attualmente, la connessione tra gli abitati è diventata di impossibile gestione. Nell'ambito dei falansteri progettati per una società collettivistica, non è sorto uno spirito comunitario, sicché l'individuo vive ignorato dagli altri, e ignorandoli lui stesso.

Da segnalare anche la vicenda della colonia Cecilia, un esperimento di convivenza libertaria che si tenne nel Brasile di fine XIX secolo su iniziativa dell'anarchico pisano Giovanni Rossi, influenzato, tra gli altri, anche dalle letture dei testi utopistici di Fourier.

Secondo alcuni, sulla base delle sue teorie è stato costruito il vecchio borgo di Campomaggiore (PZ) perfettamente a scacchiera, con la chiesa e il palazzo baronale, uno di fronte all'altro ai lati della grande piazza, e con l'idea di programmare e attrezzare il borgo per ospitare un preciso numero di abitanti (circa 1600) in un sistema di convivenza utopistica. Questa versione sembra facilmente contraddetta dal fatto che Campomaggiore vecchia fu edificata prima che le teorie di Fourier venissero alla luce.

Opere (selezione)

- Charles Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, (a cura di Maria Alberta Sarti), Rizzoli, Milano, 2005.
- Charles Fourier, *Elenco analitico dei cornuti*, Il nuovo Melangolo, 2005.
- Charles Fourier, *Il mondo delle passioni combinate ovvero Vita del Falansterio* (a cura di Ernesto Lama), Colombo, Roma 1947.
- Charles Fourier, *Il nuovo mondo amoroso*, Franco Maria Ricci, Parma 1971, 2 voll.
- Charles Fourier, *Opere scelte di Carlo Fourier. Precedute da Le profezie di Fourier* (a cura di Carlo Gide), prima traduzione italiana di Giovanni Pozzi, E. Perino, Roma 1894.
- Charles Fourier, *Teoria dei quattro movimenti, Il nuovo mondo amoroso e altri scritti sul lavoro, l'educazione, l'architettura nella società d'Armonia*. Scelta e introduzione di Italo Calvino; traduzione di Enrica Basevi, Einaudi, Torino 1971.
- Charles Fourier, *La seduzione composta. Il fascino indiscreto dell'utopia*, (a cura di P. Simone), Nuovi Equilibri, Viterbo, 2006.

- Charles Fourier, *Il nuovo mondo amoroso*, (a cura di P. Caruso), Es, Milano, 2009.

Note

1. ^ Charles Fourier, *Il Nuovo mondo industriale e societario*, Rizzoli, 2005.

Bibliografia

Libri

- Valentina Giusti, *Il nuovo mondo amoroso di Fourier*, Prospettiva, 2008.
- (FR) Ch. Fourier, *Œuvres complètes de Ch. Fourier*, 6 tomes, Paris, Librairie Sociétaire, 1841-1848.

Pubblicazioni

- (FR) *Portrait : Charles Fourier (1772-1837)*, in *La nouvelle lettre*, n. 1070, marzo 2011, p. 8. URL consultato il 13 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 25 ottobre 2012).

Voci correlate

- Elenco analitico dei cornuti
- Falansterio
- Socialismo utopico

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Charles Fourier**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Charles Fourier**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Charles Fourier**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Charles Fourier (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Charles_Fourier?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Fourier, François-Marie-Charles*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Fourier, François-Marie-Charles*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Fourier, François-Marie-Charles*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Fourier, François-Marie-Charles*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Charles Fourier*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

- (EN) *Charles Fourier*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Charles Fourier*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Charles Fourier*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Charles Fourier*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Bibliografia italiana di Charles Fourier*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9846308 (https://viaf.org/viaf/9846308) · ISNI (EN) 0000 0001 2095 5646 (http://isni.org/isni/0000000120955646) · SBN RAVV023791 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV023791?core=autoriall) · BAV 495/18618 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_18618) · CERL cnp00394765 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00394765) · Europeana agent/base/145520 (https://data.europeana.eu/agent/base/145520) · ULAN (EN) 500069988 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500069988) · LCCN (EN) n83073878 (http://id.loc.gov/authorities/names/n83073878) · GND (DE) 118534572 (https://d-nb.info/gnd/118534572) · BNE (ES) XX931619 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX931619) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX931619) · BNF (FR) cb11903258f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11903258f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11903258f) · J9U (EN, HE) 987007261198805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007261198805171) · NSK (HR) 000294688 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000294688) · NDL (EN, JA) 00439925 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00439925) · CONOR.SI (SL) 191679843 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/191679843) · WorldCat Identities (EN) lccn-n83073878 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n83073878)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Socialismo	**Portale Sociologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Charles_Fourier&oldid=136135325"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 ott 2023 alle 09:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Pierre-Joseph Proudhon

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Bisogna collaborare con ogni mezzo per scoprire le leggi della società, i modi in cui si realizzano queste leggi e i processi tramite cui siamo capaci di scoprirle; ma, per il buon Dio!, quando avremo demolito tutti i dogmi aprioristici, non pensiamo di indottrinare a nostra volta il popolo»
>
> (Pierre-Joseph Proudhon)

Pierre-Joseph Proudhon (Besançon, 15 gennaio 1809 – Passy, Parigi, 19 gennaio 1865) è stato un filosofo, economista, sociologo, saggista, federalista, socialista, anarchico e politico francese.Tra i principali teorici dell'anarchismo, fu il primo ad attribuire un significato positivo ai termini "anarchia" ed "anarchico", sino ad allora impiegati soltanto con un'accezione dispregiativa, come afferenti ai concetti di anomia ed entropia, anche dai suoi stessi pensatori e militanti del tempo (perfino da William Godwin, generalmente considerato un teorico ed esponente *ante litteram* dell'anarchismo).

Ebbe inoltre il merito di aver ispirato il celebre simbolo della A cerchiata, il cui significato risiede nella sua stessa massima "l'Anarchia è l'ordine senza il potere"[3][4], oltre ad aver coniato il motto "La proprietà è una rapina" (*La propriété, c'est le vol!*) contenuto nella suo primo saggio politico, *Che cos'è la proprietà? O, un'indagine sul principio del diritto e del governo* (1840; *Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement*).

In un primo momento, Proudhon promosse il "possesso" (occupazione e uso) in alternativa alla proprietà (come definita nel diritto romano), ma in seguito, a causa delle critiche di Max Stirner e Karl Marx, lo ridefinì "proprietà limitata" (rimanendo pur sempre contrario al profitto dei capitalisti, ai tassi di interesse e agli affitti).[5][6] Secondo Proudhon nel sistema capitalistico i lavoratori venivano privati di ciò che egli stesso definisce come un "surplus". Basandosi su presupposti giusnaturalisti (ossia, che il diritto di proprietà derivasse dal lavoro) affermava che i lavoratori dipendenti avessero il diritto di proprietà sul prodotto.[7]

Pierre-Joseph Proudhon

Deputato della Seconda Repubblica Francese	
Durata mandato	4 giugno 1848 – 26 maggio 1849[1][2]
Circoscrizione	Seine

Dati generali	
Partito politico	Gauche (Sinistra)[2]
Professione	operaio tipografo, giornalista, capufficio, imprenditore cooperativo

Firma	

Politicamente attivo durante il breve periodo della Seconda Repubblica francese, sorta a seguito dei moti del 1848, nel quale teorizzò il sistema economico socialista libertario noto come mutualismo.[8] Le federazioni agricolo-industriali proposte da Proudhon prevedono dei "contratti di federazione" (ispirati alla teoria del contratto sociale di J.-J. Rousseau) accettati individualmente come associati, in contrapposizione al *principio della sovranità illimitata* degli Stati nazionali.[9]

Per Proudhon l'anarchia non è realizzabile nella completezza del concetto; tutti i *credi politici sono tessuti di incoerenze* perciò le persone non devono *avere fede nell'assoluto e in qualsiasi sistema aprioristico*.[10]

Indice

Biografia
- Giovinezza
- Interessi in politica
- Proudhon e la Rivoluzione del 1848

Il pensiero
- Governo
- Economia

Critiche
- Le accuse di sessismo
- Le accuse di antisemitismo

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Giovinezza

Proudhon nacque a Besançon, in Francia, da un fabbricante di barili per birra. A sedici anni, dopo un'infanzia spesa in lavori familiari per lo più rurali, entrò nella scuola della città, nonostante la famiglia fosse troppo povera per garantirgli i libri necessari. Si formò da autodidatta. A diciannove anni entrò a lavorare nel campo della stampa, per poi diventare revisore di opere ecclesiastiche in via di pubblicazione. Acquisì in questo modo una discreta conoscenza in ambito teologico che coltivò studiando ebraico e comparandolo al greco, al latino e al francese. Scrisse anche un trattato di grammatica generale, *Essai de*

grammaire génerale, che costituisce una prima prova della sua audacia intellettuale. Nel 1838 ottenne la borsa di studio Suard di 1500 franchi annui per tre anni, offerta in dono dall'Accademia di Besançon come incoraggiamento per le giovani promesse.

Interessi in politica

Nel 1839 scrisse il trattato *L'Utilité de la célébration du dimanche*, che contiene i primi germogli delle sue idee rivoluzionarie. In questo periodo inoltre si recò a Parigi, dove condusse una vita povera, ascetica e dedita allo studio, entrando in contatto con gli ideali socialisti che allora andavano diffondendosi nella capitale francese. Nel 1840 pubblicò *Qu'est-ce que c'est la propriété? (Che cos'è la proprietà?)*, in cui sostiene la sua ormai celebre tesi secondo cui "*la propriété, c'est le vol*" ("*la proprietà è un furto*"), che gli valse l'antipatia dei membri direttivi dell'Accademia di Besançon, che tuttavia non riuscirono a ritirargli la borsa di studio.

Infine nel 1846 diede alla luce la sua più grande opera, il *Systéme des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (*Il sistema delle contraddizioni economiche o La filosofia della povertà)*. Per qualche tempo Proudhon portò avanti una piccola tipografia a Besançon, ma senza successo. Successivamente divenne una sorta di manager per un'impresa commerciale di Lione. Nel 1847 tuttavia lasciò questo impiego e alla fine si stabilì a Parigi, dove era ora celebrato come uno dei massimi esponenti dell'innovazione. In quell'anno aderì alla Massoneria, essendo iniziato in una loggia del Grande Oriente di Francia, ma non andò mai oltre il grado di apprendista[11].

Nella corrispondenza con Giuseppe Ferrari sull'unione italiana Proudhon criticava Mazzini in quanto massone[12] (*Correspondance*, vol. IX, Paris, éd. A. Lacroix, 1875) e si lamentava spesso di essere perseguitato dalla massoneria. Criticando Marx, lo definiva in senso spregiativo "massone ebreo"[13].

Proudhon e la Rivoluzione del 1848

Sorpreso dalla Rivoluzione del 1848, partecipò alla rivolta di febbraio e alla stesura di quello che definiva "**la prima proclamazione repubblicana**" della nuova repubblica. Ebbe una cattiva impressione del nuovo governo provvisorio, capeggiato da Dupont, un politico di vecchio stampo, oltre che da liberali che anteponevano la riforma politica a quella socio-economica, che Proudhon considerava basilare. Pubblicò il proprio punto di vista circa le riforme da affrontare, completato nel 1849, dal titolo ***Solution du problème social*** (*Soluzione della questione sociale*), nel quale mette a punto un sistema di mutua cooperazione finanziaria tra lavoratori. Questo avrebbe potuto trasferire il controllo delle relazioni economiche dai banchieri e dai capitalisti ai lavoratori veri e propri. La parte centrale del suo progetto era la fondazione di una banca che fornisse credito a un basso tasso di interesse ed emanasse banconote per sostituire le valute basate sull'oro.

Durante la Seconda Repubblica francese Proudhon godette di un enorme impatto sul pubblico grazie alla sua attività giornalistica. Fu coinvolto in quattro differenti testate: *Le Représentant du Peuple* (febbraio 1848 - agosto 1848), *Le Peuple* (settembre 1848 - giugno 1849), *La Voix du Peuple* (settembre 1849 - maggio 1850) e *Le Peuple de 1850* (giugno 1850 - ottobre 1850). Il suo stile polemico, unito all'immagine di osservatore esterno che egli aveva di sé stesso, produsse un giornalismo cinico e combattivo che attirava molti lavoratori francesi, nonostante ne allontanasse altri. Criticò ripetutamente le forze armate del governo e promosse la riforma del credito. Alla fine tentò di fondare una banca popolare, *Banque du peuple*, nel 1849,

ma nonostante le oltre 13.000 firme (soprattutto da parte di lavoratori), le emissioni furono limitate a 18.000 franchi e l'intera impresa abortì. Proudhon si candidò per l'assemblea costituente nell'aprile del 1848, ma non fu eletto, sebbene il suo nome apparisse nei ballottaggi a Parigi, Lione, Besançon e Lilla.

Azione della Banque du Peuple fondata da Pierre-Joseph Proudhon il 31 gennaio 1849 con un valore nominale di 5 franchi, preparata per l'emissione nel febbraio 1849 e firmata dallo stesso Proudhon

Tuttavia ottenne il successo nelle elezioni complementari tenutesi il 4 giugno e militò come deputato durante i dibattiti per gli *Ateliers Nationaux*, creati da un decreto del repubblicano Louis Blanc nel febbraio 1848. Gli *Ateliers Nationaux* dovevano garantire l'impiego ai disoccupati, ma Proudhon non fu mai entusiasta di quest'attività, considerandola essenzialmente un'istituzione caritatevole che non risolveva i problemi del sistema economico. Inoltre era contro la sua eliminazione, a meno che non fosse stata trovata un'alternativa per i lavoratori che vi erano impiegati. Rimase fortemente colpito dalla violenza della rivoluzione nel 1848, provocata dalla chiusura degli *Ateliers Nationaux*. In seguito visitando di persona le barricate ebbe modo di rendersi conto che la sua presenza alla Bastiglia allora fu una delle azioni più onorevoli della sua vita. Ma in generale, durante gli eventi tumultuosi del 1848, Proudhon si oppose alle insurrezioni predicando una conciliazione pacifica, una decisione che era coerente con il suo impegno contro la violenza: disapprovò difatti le rivolte e le dimostrazioni di febbraio, maggio e giugno 1848.

Proudhon morì il 19 gennaio 1865 e fu seppellito a Parigi, nel cimitero di Montparnasse nella cappella di famiglia.

Il pensiero

Proudhon è il primo intellettuale conosciuto per essersi definito "anarchico".

Governo

Egli definì inizialmente l'anarchia come l'assenza di *signori*, di monarchi o governanti in uno stato sovrano, in *Che cos'è la proprietà?* e come il bisogno di "una società senza autorità" ne *L'idea generale della Rivoluzione*. Estese poi questa analisi oltre le mere istituzioni politiche, affermando che "proprietario" è sinonimo di "padrone". Per Proudhon infatti:

Pierre Joseph Proudhon e i suoi figli. Dipinto di Gustave Courbet, 1865.

> «"Capitale" in campo politico è sinonimo di "governo". La concezione economica di capitalismo, quella politica di governo e quella teologica di Chiesa sono tre concetti identici, collegati in modi differenti. Attaccare uno solo di loro equivale ad attaccarli tutti. Quello che il

> capitale fa al lavoro, e lo Stato alla libertà, la Chiesa lo fa allo spirito. Questa trinità di assolutismo è rovinosa nella pratica tanto quanto nella filosofia. I mezzi più efficienti per opprimere il popolo sarebbero simultaneamente sopprimere e schiavizzare il suo corpo, la sua volontà e la sua ragione.»

Verso la fine della sua vita, Proudhon modificò in parte le sue originarie convinzioni nel *Del principio federativo*. In esso definisce il federalismo come teoria dello stato basato sul contratto politico (o di federazione). Afferma che lo stato, per essere coerente con il suo principio, deve equilibrare nella legge l'autorità con la libertà e che questo si ottiene ponendo a perno del loro equilibrio il contratto politico o di federazione fra le persone responsabili. Potrebbe essere questa la "religione civile dell'umanità" per i prossimi secoli. È considerato il padre del federalismo integrale.

Nella sua forma di governo ideale, egli rifiuta la presenza di uno Stato perché considerato un'istituzione assurda, finalizzata semplicemente allo sfruttamento del lavoro altrui da parte di alcuni uomini. Egli rifiuta ogni tipo di potere al di sopra dell'individuo, ivi compreso Dio che, in ambito religioso, è esattamente come lo Stato in ambito politico e la proprietà in quello economico: istituzioni illegittime finalizzate al controllo degli altri uomini e al loro sfruttamento.

> «L'anarchia è una forma di governo o di costituzione nella quale la coscienza pubblica e privata, formata dallo sviluppo della scienza e del diritto, basta da sola a mantenere l'ordine e a garantire tutte le libertà.»
>
> (Pierre-Joseph Proudhon)

Vale la pena, per chiarezza, ripetere la concezione della società di Proudhon, da lui stesso formulata ad appena trenta anni in *Célébration du dimanche*: "Trovare uno stato d'eguaglianza sociale che non sia né comunismo, né dispotismo, né frazionamento, né anarchia, ma libertà nell'ordine e indipendenza nell'unità".

Dice ancora molti anni più tardi in "Del principio federativo": "Come variante del regime liberale, ho indicato l'ANARCHIA o governo di ognuno da parte di se stesso, in inglese "self-government". L'espressione di governo anarchico implica una sorta di contraddizione, la cosa sembra impossibile e l'idea assurda. Non c'è qui che da rivedere il termine; la nozione di anarchia, in politica è razionale e positiva come nessun'altra. Essa consiste nel fatto che, una volta ricondotte le funzioni politiche alle funzioni della produzione, l'ordine sociale risulterebbe solo dal fatto delle transazioni e degli scambi. Ognuno allora potrebbe dirsi autocrate di se stesso. Il che è l'estremo opposto dell'assolutismo monarchico. (...). Malgrado il richiamo potente della libertà, né la democrazia né l'anarchia nella pienezza e integrità della loro idea, si sono realizzate in nessun luogo".

Economia

Nei suoi primi lavori Proudhon analizzò la natura e i problemi dell'economia capitalistica e le sue critiche non si limitarono solo al capitalismo, ma riguardarono anche la visione socio-economica dei socialisti suoi contemporanei. Da *Che cos'è la proprietà?* alla pubblicazione postuma di *La teoria della proprietà*, dichiarò che "la proprietà è un furto", "la proprietà è insostenibile", "la proprietà è dispotismo" e "la proprietà è libertà". Quando infatti disse "la proprietà è un furto", si riferiva ai possidenti terrieri e ai capitalisti i cui proventi considerava come furti nei confronti dei lavoratori. Per Proudhon il lavoratore di un capitalista è "subordinato, sfruttato: la sua condizione permanente è di obbedienza".

Nell'affermare che "la proprietà è libertà", si riferiva invece non solo al prodotto del lavoro individuale, ma anche a quello di contadini e artigiani che ricavano beni dalla vendita dei propri servizi e del proprio surplus. Per Proudhon l'unica e legittima fonte di proprietà è il lavoro. Quello che chiunque può produrre è di sua proprietà: invocava l'indipendenza dei lavoratori e condannava la proprietà capitalistica dei mezzi di produzione. Rigettò strenuamente alla pari il possesso dei mezzi di produzione da parte della società intera, sostenendo in *Che cos'è la proprietà?* che "tutto il capitale sociale accumulato, non è di esclusiva proprietà di nessuno".

Proudhon perciò non approva che la società possegga tutti i mezzi di produzione o tutti i beni terrieri, ma propone piuttosto che chi ne fruisce li possegga (sotto il controllo da parte della società, tramite le regolazioni di mercato). Proudhon si definì socialista ma si oppose al possesso da parte dello Stato dei beni in favore di una proprietà da parte dei lavoratori stessi, organizzati in associazioni. Ciò ne fece uno dei primi intellettuali del socialismo libertario[14] e gli procurò grande influenza nella teorizzazione di un possibile sistema autogestionale. Chiamò questo concetto di fruizione-proprietà "possesso", e questo sistema economico "mutualismo". Proudhon mosse molte critiche alla proprietà di terre e capitali, incluse critiche morali, economiche, politiche e di libertà individuale. In una di queste critiche afferma che la proprietà crea profitto, genera instabilità e induce a circoli di debiti che superano la capacità di produzione, spingendo ad aumentare la crescita all'infinito. Un'altra critica afferma che la proprietà crea squilibri sociali e fenomeni di dispotismo che si ritorcono contro i lavoratori stipendiati, soggetti all'autorità illegittima dei datori di lavoro.

Critiche

Le accuse di sessismo

Una concezione ancora legata alla società dell'epoca, non allineata all'anarchismo a tutto tondo, è il suo sessismo, che spinse Joseph Déjacque, come anche successivi pensatori anarchici, ad accusare Proudhon di essere incoerente con le sue idee libertarie. Un sessismo dovuto alla difficile vita del lavoratore, inserita nella società basata sulla famiglia tradizionale, dove venivano sfruttate donne e bambine. Il ruolo delle donne è legato all'importanza del loro ruolo nella famiglia e vede la loro emancipazione quando l'uomo sarà in grado di "emanciparsi" nei lavori domestici[15].

Le accuse di antisemitismo

Stewart Edwards, editore degli *Scritti scelti di Pierre-Joseph Proudhon*, afferma che: "I diari di Proudhon[16] rivelano che egli aveva sentimenti di odio quasi paranoico verso gli Ebrei, sentimenti diffusi in Europa all'epoca. Nel 1847 considerò la possibilità di pubblicare un articolo contro la "razza ebraica", che affermava di odiare. L'articolo in questione avrebbe "richiesto l'espulsione degli Ebrei dalla Francia [...] l'Ebreo è il nemico della razza umana. Questa razza deve essere riportata in Asia, o sterminata. Heinrich Heine, Weil, e gli altri sono semplicemente spie segrete. Rothschild, Crémieux, Marx, Fould, uomini malvagi, invidiosi, aspri [...] che ci odiano"[17]. Graham Purchase afferma che sebbene Proudhon fosse personalmente antisemita, "l'antisemitismo non aveva alcun ruolo nel programma rivoluzionario di

Proudhon".[18] Lo stesso Proudhon sosteneva che sotto il mutualismo "non vi sarà più nazionalità, o patria, nel senso politico dei termini; significheranno solo luogo di nascita. L'uomo, di qualunque razza o colore possa essere, è un abitante dell'universo; la cittadinanza è ovunque un diritto acquisito."[19]

Opere

- *Qu'est ce que la propriété? Che cos'è la proprietà?* (1840)
- *De la Célébration du Dimanche, considérée sous les rapports de l'Hygiene publique, de la Morale, des relations de Famille et de cité (Paris, Besançon, 1845)*
- *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère Sistema delle contraddizioni economiche* (1846)
- *Solution of the Social Problem, (1849)*
- *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (1851)
- *Le manuel du spéculateur à la bourse* (1853)
- *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa* (1858)
- *La Guerre et la Paix* (1861)
- *La federazione e l'unità d'Italia* (titolo originale *La Fédération et l'unité en Italie*) (1862)
- *Du principe Fédératif Del principio federativo* (1863)
- *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865)
- *Théorie de la propriété Critica della proprietà e dello stato* (1866)
- *Théorie du mouvement constitutionnel* (1870)
- *Du principe de l'art* (1875)
- *Correspondance* (1875)

Note

1. ^ Samuel Hayat, Quand la République était révolutionnaire : citoyenneté et représentation en 1848, Paris, Seuil, 2014, p. 405, p. 339. (ISBN 978-2-02-113639-5)
2. http://www.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche.asp?num_dept=9618

3. ^

   «"Sei un repubblicano?"
   "Repubblicano [...] sì. Ma non significa nulla. *Res publica*, la cosa pubblica. Chiunque si interessi alla cosa pubblica può definirsi repubblicano. Anche i re sono repubblicani."
   "Bene! Quindi sei un democratico?"
   "No."
   "Cosa? Forse un monarchico?"
   "No."
   "Costituzionalista?"
   "Dio non voglia!"
   "Vorresti una forma di governo mista?"
   "Meno che mai..."
   "E allora cosa sei?"
   "Un anarchico..."
   "Ah, [...] capisco. Sei ironico."
   "Assolutamente no. Ti sto dando la mia seria e ponderata professione di fede. Sebbene un fervente sostenitore dell'ordine, io sono - nel più forte significato del termine - un anarchico."»

4. ^ La citazione di Proudhon è stata presumibilmente inserita nelle edizioni successive al 1849 delle *Les Confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, ampliate dallo stesso autore.
5. ^ Pierre-Joseph Proudhon, *Critica della proprietà e dello Stato* (**PDF**), a cura di Giampietro N. Berti, 4ª ed., Elèuthera, 2019 [1866], pp. 45-47.
6. ^ (**EN**) Pierre-Joseph Proudhon, *The Theory of Property* (**PDF**), in *New Proudhon Library*, traduzione di Shawn P. Wilbur, vol. 27.1, Corvus Editions, 2014, p. 46.
7. ^ (**EN**) Pierre-Joseph Proudhon, *IV* (**PDF**), in *What is property?*, *WORKS OF P J. PROUDHON.*, traduzione di Benjamin R. Tucker, I, PRINCETON, MASS., BENJ. R. TUCKER, 1876 [1840], p. 112; 181.
8. ^ (**EN**) Pierre-Joseph Proudhon, *System of Economical Contradictions: or, The Philosophy of Poverty*, traduzione di Benjamin R. Tucker, I, BOSTON, MASS., BENJ. R. TUCKER, 1888 [1847].
9. ^ Pierre-Joseph Proudhon, *VIII* (**PDF**), in *Del principio federativo*, traduzione di Paolo Bonacchi, 1863, pp. 8-22; 135; 107-108.
10. ^ (**EN**) *Proudhon and Anarchism*, su *The Anarchist Library*. URL consultato il 1º ottobre 2023.

11. ^ Da P. J. Proudhon, *La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, pag. 694: L'8 gennaio 1847, venni accolto come Massone, col grado di apprendista, nella Loggia *Sincerità, Perfetta Unione e Costante Amicizia*, 'Oriente di Besançon'. Come ogni neofita, prima di ricevere la Luce, dovetti rispondere a tre quesiti d'uso: Cosa deve l'uomo ai suoi simili? Cosa deve alla sua patria? Cosa deve a Dio? Alle due prime domande, la mia prima risposta fu all'incirca, quella prevedibile; alla terza io risposi con questa parola: la GUERRA: Giustizia a tutti gli uomini, Devozione al proprio paese, Guerra a Dio, cioè all'Assoluto. Tale fu la mia professione di fede. Io domando perdono ai miei rispettabili fratelli per la sorpresa che causò loro questa parola, specie di smentita al motto massonico, che io ricordo qui senza derisione ALLA GLORIA DEL GRANDE ARCHITETTO DELL'UNIVERSO. (……) Seguì una lunga discussione che le usanze massoniche mi impediscono di riferire. (……) L'antiteismo non è l'ateismo: verrà un tempo, io spero, in cui la conoscenza delle leggi dell'animo umano, dei principi della giustizia e della ragione, giustificherà questa distinzione, tanto profonda quanto apparentemente puerile. Nella seduta dell'otto gennaio era impossibile che il candidato e gli iniziati si comprendessero.
12. ^ Benché non lo fosse, ma fu a lungo creduto tale, forse perché la carboneria è stata a torto confusa con la massoneria.
13. ^ Non vi sono prove ne testimonianze di un'appartenenza di Marx alla massoneria.
14. ^ George Woodcock, *Cap V: L'uomo del paradosso*, in *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano, Feltrinelli Editore, 1966.
15. ^ *Sistema delle contraddizioni economiche o Filosofia della Miseria*, ed. UTET, 1975
16. ^ *Carnet*, edizioni P. Haubtmann, Marcel Rivière, Parigi.
17. ^ *Carnet*, volume secondo, p. 337
18. ^ "Introduction", *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, p. xxxvi
19. ^ *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, p. 283

Bibliografia

- (**FR**) Édouard Jourdain, *Proudhon : un socialisme libertaire*, Éditions Michalon, 2009, nota di lettura (http://refractions.plusloin.org/spip.php?article310).
- (**FR**) Edward Castleton, *L'infréquentable Pierre-Joseph Proudhon*, Le Monde diplomatique, janvier 2009 disponibile online (https://www.monde-diplomatique.fr/2009/01/CASTLETON/16666).
- (**FR**) Édouard Jourdain, *L'anarchisme*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2013.
- (**FR**) Irène Pereira, *L'anarchisme : une introduction*, Nonfiction, 24 marzo 2013, notice (http://www.nonfiction.fr/article-6446-lanarchisme__une_introduction.htm). presentazione online (http://www.collectionreperes.com/catalogue/index-L_anarchisme-9782707169099.html).
- (**FR**) Normand Baillargeon, *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Éditions Agone, 2001 & 2008, Lux Editore, 2004.
- (**FR**) Léo Campion, *Le drapeau noir, l'équerre et le compas*, Éditions Alternative Libertaire, Bruxelles, 1996, disponibile online (http://libertaire.pagesperso-orange.fr/drapeau_noir_equerre_compas.pdf).
- (**FR**) Fabrizio Frigerio, "Proudhon, Joseph", in *Dictionnaire international du Fédéralisme*, dir. Denis de Rougemont, Bruylant, Bruxelles, 1994, pp. 252–255.
- (**FR**) Philippe e Michael Paraire, *La Révolution libertaire, 140 textes choisis de Proudhon, Bakounin et Kropotkin*, Éditions de l'Épervier, Coll. Les grands combats de la liberté, 2010, ISBN 978-2361940041.

- (FR) Édouard Droz, *P.-J. Proudhon (1809-1865)*, Parigi, Librairie de « Pages Libres », 1909, 284 p. (disponibile online su Gallica (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4942p))

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pierre-Joseph Proudhon**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Pierre-Joseph Proudhon**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pierre-Joseph Proudhon**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pierre-Joseph Proudhon (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pierre-Joseph_Proudhon?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Proudhon, Pierre-Joseph*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *PROUDHON, Pierre-Joseph*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Proudhon, Pierre-Joseph*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Proudhon, Pierre-Joseph*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pierre-Joseph Proudhon*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Pierre-Joseph Proudhon*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Pierre-Joseph Proudhon* / *Pierre-Joseph Proudhon (altra versione)* / *Pierre-Joseph Proudhon (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pierre-Joseph Proudhon*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Pierre-Joseph Proudhon*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Pierre-Joseph Proudhon*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Pierre-Joseph Proudhon*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Pierre-Joseph Proudhon*, su *Goodreads*.
- (FR) *Pierre-Joseph Proudhon*, su *Sycomore*, Accademia nazionale.
- (EN) *Anarchy archive*, su *dwardmac.pitzer.edu*.
- *Critica della proprietà e dello stato* (http://www.eleuthera.it/scheda_libro.php?idlib=134), Milano: Elèuthera Editrice, 2001. Volume antologico degli scritti di Proudhon, a cura di Giampietro N. Berti. Disponibile in versione digitale integrale sotto licenza copyleft.
- *Del Principio Federativo* (http://ortosociale.org/notizie/ProudhonDelPrincipioFederativo.doc) di Pierre-Joseph Proudhon (introduzione e traduzione di Paolo Bonacchi)
- *Prologo al Sistema delle contraddizioni economiche o Filosofia della Miseria* (http://ortosociale.org/notizie/ProudhonPrologoFilosofiaMiseria.doc) di Pierre-Joseph Proudhon (introduzione e traduzione di Paolo Bonacchi)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 17228286 (https://viaf.org/viaf/17228286) · ISNI (EN) 0000 0001 2095 6606 (http://isni.org/isni/0000000120956606) · SBN CFIV036061 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV036061?core=autoriall) · BAV 495/23822 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_23822) · CERL cnp00563129 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00563129) · Europeana agent/base/146656 (https://data.europeana.eu/agent/base/146656) · ULAN (EN) 500324426 (https://www.getty.edu/vow/ULA

	NFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500324426) · LCCN (EN) n79043991 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79043991) · GND (DE) 118596780 (https://d-nb.info/gnd/118596780) · BNE (ES) XX978219 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX978219) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX978219) · BNF (FR) cb11920705x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11920705x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11920705x) · J9U (EN, HE) 987007299248205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007299248205171) · NSK (HR) 000183357 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000183357) · NDL (EN, JA) 00453390 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00453390) · CONOR.SI (SL) 35987811 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/35987811) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79043991 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79043991)

Portale Anarchia	**Portale Biografie**	**Portale Economia**
Portale Filosofia	**Portale Socialismo**	**Portale Sociologia**
Portale Francia	**Portale Politica**	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pierre-Joseph_Proudhon&oldid=137874192"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2024 alle 21:43.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Auguste Comte

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Auguste Comte

Auguste Comte, nome completo **Isidore Marie Auguste François Xavier Comte**, noto in italiano anche come **Augusto Comte**[1] (Montpellier, 19 gennaio 1798 – Parigi, 5 settembre 1857), è stato un filosofo francese, considerato il fondatore del Positivismo.

Discepolo di Henri de Saint-Simon, che fu il primo a usare il termine Positivismo, è generalmente considerato l'iniziatore della corrente filosofica positivista.[2] Comte coniò il termine "fisica sociale" per indicare un nuovo campo di studi. Questa definizione era però utilizzata anche da alcuni altri intellettuali suoi rivali e così, per differenziare la propria disciplina, inventò la parola sociologia. Comte considerava questo campo disciplinare come un possibile terreno di produzione di conoscenza sociale basata su *prove scientifiche*.[2] Volendo sbarazzarsi della metafisica, esalta quasi religiosamente la conoscenza scientifica che mira a osservare per conoscere senza apriorismi.[2] Si richiama comunque a Kant e Leibniz affermando che nell'uomo esistono *disposizioni mentali* spontanee.[2]

Il libro che secondo la maggior parte degli storici segna l'inizio del Periodo positivista è il *Corso di Filosofia Positiva*, monumentale opera che raccoglie i suoi cicli di lezioni.[2] Negli ultimi anni Comte fondò una sorta di religione atea e scientista, la *Chiesa Positivista*.[2]

La sua citazione «Ordine e progresso» figura sulla bandiera del Brasile (*Ordem e progresso*).[3]

Indice

Biografia

Pensiero

- Il primo positivismo
  - La legge dei tre stadi filosofici
    - Lo sviluppo della società
  - Lo spirito positivo
  - I significati della parola "positivo"
  - La classificazione delle scienze
    - La sociologia, scienza dell'umanità
- Il secondo positivismo
  - La "religione" positivista
  - Lo Stato positivista

La questione femminile
La difesa della monogamia
Critiche alla posizione comtiana sui sessi

Influenze sul pensiero di Comte

Ricezione successiva del pensiero

Opere
Opere antologiche

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Auguste Comte nasce a Montpellier nel 1798 da famiglia di sentimenti cattolici e monarchici legittimisti, contrari al governo rivoluzionario e a quello di Napoleone, e sostenitori della deposta dinastia dei Borbone di Francia.[4] Nel 1814 entra all'École Polytecnique di Parigi e nel 1817 incontra il filosofo socialista Saint-Simon di cui divenne segretario e con il quale collaborò per sette anni.[4]

L'idolo della sua gioventù fu Benjamin Franklin che Comte definì il Socrate moderno[5].

Caroline Massin, moglie di Comte

Nel 1822 pubblica *Il piano dei lavori scientifici necessari per riorganizzare la società*, dopo due anni romperà la collaborazione con Saint-Simon e successivamente nel 1826 inizia nella propria abitazione un corso di filosofia, sospeso per un disagio psicologico depressivo - causato dai tradimenti della moglie, l'ex *grisette* Caroline Massin - che lo tormenterà tutta la vita, inducendolo a tentare il suicidio (si gettò nella Senna nel 1827 dal Pont des Arts, ma fu ripescato da una guardia reale).[4] Figlia illegittima di attori di provincia, Caroline Massin lavorava come sarta e prostituta, e gestiva una sala di lettura nel Boulevard du Temple, divenendo in seguito la "mantenuta" dell'avvocato Antoine Cerclet, amico di Comte.

Secondo le sue stesse dichiarazioni nell'aggiunta segreta al proprio testamento, Massin incontrò Auguste Comte nel periodo in cui ella si prostituiva presso il Palazzo Reale, e lui era probabilmente uno dei suoi clienti, ma la relazione fissa fra i due si instaurò solamente due anni dopo. Sposò Comte nel febbraio del 1825 e il matrimonio non fu felice, ma i due si separarono definitivamente solo nell'agosto del 1842. Ciononostante, Caroline continuò a seguire l'opera di Comte per tutta la sua vita, come bibliotecaria, e in seguito convisse con l'allievo di Comte Émile Littré.[6] Comte stenterà parecchio a riprendersi dal crollo della sua unione con Caroline, innamorandosi di donne fisicamente molto simili all'ex moglie.[4] Dopo il tentato suicidio, passò un breve periodo (per curare quella che definì la sua "crisi cerebrale") nella clinica psichiatrica privata e all'avanguardia del dottor Jean-Étienne Dominique Esquirol, in rue de Buffon, e iniziò poi la fase più prolifica della sua attività filosofica.[7]

Clothilde de Vaux

L'opera più celebre di Comte è il *Corso di filosofia positiva*, il cui primo (di sei) volume appare nel 1830. Nonostante il successo ottenuto dopo la pubblicazione del primo volume, Comte non ottiene nessun riconoscimento accademico. Nel 1844 propone, in occasione di un corso di astronomia popolare, una delle migliori sintesi del suo pensiero, il *Discorso sullo spirito positivo*, ma nello stesso anno perderà il posto di esaminatore riuscendo a vivere a stento grazie ai sussidi ottenuti da amici e discepoli. I suoi lavori successivi verranno pubblicati tra il 1835 e il 1842[4].

Tomba di Comte al Père-Lachaise.

Dopo il fallimento del matrimonio, conosce Clothilde de Vaux, giovane sorella di un suo allievo, di cui si innamora, ma che morirà poco dopo (1846), dopo aver rifiutato la sua proposta di matrimonio perché malata di tubercolosi; la vicenda ne influenzò il pensiero in senso mistico-religioso, senza che Comte tornasse alla religione tradizionale: nacque così la filosofia scientista del *Catechismo positivista*, che idealizzò la scienza e la figura di Clothilde.[4] Comte ebbe disturbi psicologici per tutta la vita, che si acutizzarono nuovamente nel periodo finale, detto del "secondo positivismo". Alcuni critici sono convinti che Comte abbia cercato di colmare il dolore per la perdita di Clothilde con questi ideali ritenuti stravaganti, ma che furono la base di alcune cosiddette "religioni dell'uomo" successive, anche nell'ambito dell'umanesimo stesso.[8] In effetti in questa fase Comte soffrì ancora di sbalzi d'umore, frequenti dalla gioventù; secondo una diagnosi retrospettiva riportata da Jean-François Braunstein, docente alla facoltà di Filosofia della Sorbona, la "malinconia" alternata da "monomania d'orgoglio" e di "grandezza"[7], diagnosticate all'epoca del ricovero al fondatore del positivismo, erano quello che oggi si definisce disturbo bipolare, oscillando nel suo caso tra depressione cupa e mania delirante "di riforma".[9]

Il filosofo era tornato dalla fine degli anni '30 a vivere con la madre Rosalie Boyer (morta nel 1837), e adottò poi la sua domestica Sophie Bliaux, a cui lascerà i suoi pochi averi rimasti e i diritti d'autore sulle sue opere, contesi anche da Caroline Massin e dai membri della Società Positivista.[10]

Si entusiasmò inizialmente per la rivoluzione francese del 1848, prendendone le distanze quando vide che la società non era stata organizzata razionalmente e ordinatamente (errore che egli riscontrava anche nella prima rivoluzione francese), esprimendo critiche nei confronti di Luigi Napoleone, che invece sostenne quando Bonaparte ascese al trono imperiale con il nome di Napoleone III.[11]

Comte morì a 59 anni nel 1857, a causa di un'emorragia interna, forse conseguente ad un tumore allo stomaco[4] o un problema gastrico (per cui aveva diminuito molto il cibo fino a quasi digiunare; secondo altri il malore fu causato da una forma di anoressia seguita a un digiuno di tipo mistiche ggiante-delirante[12]); lasciò incompiuta l'ultima opera, la *Sintesi soggettiva o sistema universale delle concezioni proprie dello*

stato normale dell'Umanità.[4][11] Dopo una cerimonia civile, venne sepolto al cimitero di Père-Lachaise.[13] I suoi discepoli coprirono i debiti che aveva contratto, ricomprando anche il suo appartamento, dove realizzarono una casa-museo.[9]

Pensiero

(**FR**)

«L'Amour pour principe et l'Ordre pour base; le Progrès pour but»

(**IT**)

«L'Amore per principio e l'Ordine per fondamento, il Progresso per fine»

(Auguste Comte, *Sistema di politica positiva*[14])

Il primo positivismo

La legge dei tre stadi filosofici

> «La *storia del metodo scientifico* fu intesa da Auguste Comte quasi come se fosse la filosofia stessa.»
>
> (Friedrich Nietzsche, *Volontà di potenza*, § 467)

Nell'opera del 1822 *Piano dei lavori scientifici necessari per riorganizzare la società* (ristampato nel 1824 col titolo *Politica positiva*) Comte aveva formulato la *legge dei tre stadi* che riprenderà poi nel *Corso di filosofia positiva*.[15] Comte considerava la sociologia come l'ultimo risultato di uno sviluppo di scienze quali la biologia, la chimica, la fisica. Egli credeva che lo studio di tale disciplina avrebbe portato l'umanità ad uno stato di benessere, dato dalla comprensione e dalla conseguente capacità di controllo del comportamento umano. Comte si concentrò in particolare sul tentativo di ricostruzione della società francese, all'indomani degli sconvolgimenti provocati dalla Rivoluzione francese. Per questo motivo mise a punto una teoria sull'evoluzione della società nella storia, che è anche evoluzione del pensiero, delle facoltà dell'uomo e della sua organizzazione di vita: con la *legge dei tre stadi* Comte prefigurava l'avvento dell'era positiva in cui la scienza avrebbe avuto un posto centrale nella vita degli uomini.[15] La legge è articolata in tre fasi (ispirate alle tre età di "corsi e ricorsi" temporalmente ciclici - degli dei, degli eroi e degli uomini - esposte da Giambattista Vico nella *Scienza nuova* (nonostante dicesse di non averlo mai letto direttamente), che il Vico aveva tratto a sua volta dal greco Esiodo ma in senso rovesciato[16]) che riguardano sia lo sviluppo dell'individuo che quello dell'umanità intera[15]:

- Stadio teologico: chiamato anche *età teologica* o «fittizia», corrisponde al periodo dell'infanzia dell'umanità; nella quale la ricerca delle cause dei fenomeni viene attribuita ad esseri soprannaturali, dapprima ai feticci delle religioni animistiche poi a pluralità di divinità (politeista) e alla fine all'unico Dio (monoteista).
  Questa è l'età dell'immaginazione, in cui gli uomini sono sottoposti a regimi come il Papato, che detiene il potere spirituale, e la casta militare, che detiene quello temporale (es. Medioevo).
- Stadio metafisico: chiamato anche *età metafisica* o «astratta», corrisponde al periodo dell'adolescenza o giovinezza del pensiero; in cui gli agenti soprannaturali sono rimpiazzati da forze astratte: la «Natura» di Spinoza, il «Dio-geometra» di Cartesio, la «Materia» di Diderot e d'Holbach, la «Ragione» dell'intero Illuminismo, l'*Orologiaio - Grande Architetto* di Voltaire e della Massoneria. Questa epoca è un'evoluzione rispetto al pensiero antropomorfico anteriore ed anche sul piano politico porta ad una maggiore consapevolezza

degli uomini, con libertà di coscienza e sovranità popolare. Ma il pensiero resta prigioniero dei concetti filosofici astratti e universali. Si rapporta la realtà a dei principi primi. È il «Metodo del filosofo».
- Stadio positivo: chiamato anche *età positiva*, è descritto come «lo stato virile della nostra intelligenza», esso comporta lo sviluppo della filosofia positiva. In questa fase, l'uomo smette di sognare: la ragione non divaga più, bensì viene finalizzata alla prassi. L'umanità è arrivata sulla strada di questo stadio grazie all'opera di uomini come Galileo Galilei, Cartesio e Bacon, passando per l'illuminismo e approdando al positivismo nel XIX secolo, come inizio di questa nuova era.

Auguste Comte
(dipinto di Louis Jules Etex)

Lo sviluppo della società

Ricostruendo lo sviluppo della società propone una vera e propria filosofia della storia scandita in tre momenti che rispecchiano la legge dei tre stadi[17]:

- *epoca teologica*, in cui vige una società teologico-militare (medievale), fondata sul potere spirituale della Chiesa cattolica e perpetuata da preti e teologi, che si occupano degli aspetti spirituali della società, mentre il potere temporale è affidato ai guerrieri. La guerra quindi è considerata necessaria e ha come fine la conquista;
- *epoca metafisica*, è uno stadio intermedio, di transizione, con un carattere critico;
- *epoca positiva*, sede della nuova società, quella che per Comte stava affiorando in quegli anni, in cui il potere spirituale e intellettuale sarà in mano ai sociologi e agli scienziati mentre quello temporale sarà prerogativa degli industriali. Questa nuova società non sarà più finalizzata alla conquista bensì alla produzione industriale.[17]

Lo spirito positivo

Quindi lo *spirito positivo* rigetta la ricerca del «perché ultimo» delle cose per considerare i fatti, «le loro leggi effettive, cioè le loro relazioni immutabili di successione e somiglianza»[18]. Il ricorso ai fatti, alla sperimentazione, alla prova della realtà, è ciò che ci permette di uscire dai discorsi speculativi e dalla ricerca dell'assoluto, accettando i limiti connaturati alla ragione e quindi la relatività della conoscenza. È il primo principio del positivismo. Mentre lo *spirito metafisico* ricorre a dei concetti eterni e universali che non sottomette alla realtà, lo *spirito positivo* confronta le ipotesi al mondo reale. Questo stato è quello ancora da realizzare e a cui tendere, regolato da leggi universali e costanti e con una società industriale organizzata razionalmente, in cui il potere spirituale è nelle mani di scienziati e tecnocrati, mentre quello temporale nelle mani degli industriali.

Il fatto descritto da Comte venne letto in due modi, il primo (prevalente), lo identifica come dato della scienza, quindi come certezza indipendente da ogni trasformazione umana (determinismo); un'altra lettura, più critica, preferì guardare ad esso in termini critico-empirici, affidando alle capacità dell'uomo l'adozione di un metodo sperimentale per controllare i fatti.

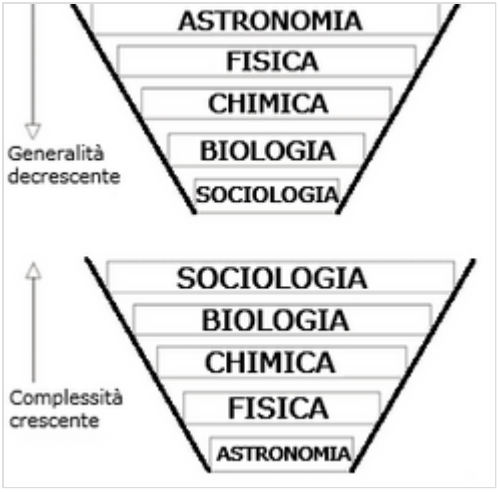
I significati della parola "positivo"

Comte individua 5 *significati diversi* del termine positivo, i quali concorrono tutti a definire il carattere della nuova concezione filosofica; positivo può significare[19]

- *Reale*, cioè l'ambito di conoscenza umana in opposizione al chimerico ricercare essenze ultime della metafisica.
- *Utile*, la ricerca deve esser finalizzata, invece che all'astratta speculazione, al miglioramento concreto delle condizioni umane.
- *Certo*, in opposizione all'indecisione e ai dubbi esistenziali. Un sapere, quindi, ben saldo entro i propri limiti.
- *Preciso*, cioè determinante il proprio oggetto, in contrasto con il vago del pensiero e del linguaggio teologico-metafisico.
- *Costruttivo*, a differenza della negatività distruttiva dell'illuminismo che si limitava alla critica.

Busto di Auguste Comte

La classificazione delle scienze



Divisione delle scienze secondo Comte

Ogni scienza per poter esser ritenuta tale deve giungere allo *stato positivo*. Tale meta viene raggiunta seguendo un criterio preciso: il "principio della complessità crescente e della semplicità decrescente".[17] Comte vuol dimostrare con questa classificazione che il pensiero positivo, che si è sviluppato dapprima nelle materie semplici, prima o poi dovrà necessariamente estendersi ad altre materie quali la politica, giungendo così alla nascita di una scienza positiva della società, la sociologia. Il filosofo propone inoltre un nome di un personaggio celebre per ogni scienza, una sorta di "patrono".[17] In base al criterio di semplicità/generalità la classificazione è la seguente: astronomia, fisica, chimica, biologia e sociologia.[15] Astronomia (o fisica celeste), fisica e chimica hanno per oggetto la materia inorganica, meno complessa e più generale di quella organica, esse sono anche dette discipline sintetiche o analitiche.

L'astronomia riguarda solo il movimento matematico degli astri: il nome proposto per questa scienza è Niccolò Copernico; la fisica, il movimento meccanico dei corpi e la chimica studiano la composizione degli elementi e le loro relazioni: il nome proposto da Comte per questa scienza è Galileo Galilei; infine vi è la chimica classica: il nome di personaggio celebre proposto dal filosofo per questa scienza è quello di Antoine-Laurent de Lavoisier, anche se lo criticherà per certi versi in quanto lo riteneva troppo "metafisico".[17][20][8]

A questa prima distinzione seguono poi le scienze che hanno per oggetto la materia organica. La biologia (o fisica organica) la quale si occupa delle strutture e del movimento degli organismi naturali (il nome associato è Xavier Bichat) e infine la sociologia che studia invece gli organismi sociali ed è una dottrina in grado di affiancarsi alle altre scienze esplicative: Comte fa riferimento a lui stesso riguardo a questa nuova scienza.[17][21]

Dalla sua classificazione Comte esclude però quattro discipline[17]:

- la matematica, la quale, lungi dal non essere una disciplina, è la scienza fondamentale poiché costituisce la metodologia che consente a tutte le altre discipline di conseguire la positività. È il massimo grado semplice e generale.
- la psicologia: regola base del positivismo è «non si può aver scienza se non di fatti», e poiché nella psicologia l'osservatore e l'organo osservato coincidono, non è possibile avere osservazione dei fenomeni intellettuali in atto; per cui, ritenendo impossibile la descrizione dei processi mentali e della psiche come indipendenti dai fatti fisiologici o da quelli sociali, Comte riconduce la psicologia alla biologia e alla sociologia.
- la filosofia, anch'essa non ha collocazione all'interno della classificazione delle scienze poiché non ha un oggetto proprio, bensì ha l'importantissima funzione di coordinare le varie discipline studiandone relazioni e principi comuni. La filosofia fornisce, oltre alla classificazione stessa delle scienze, il «sistema generale delle idee».
- la logica, perché secondo Comte essa non può esistere a livello di pura astrazione teorica, ma si inserisce in maniera metodicamente concreta nello sviluppo di ogni ambito conoscitivo.[15][17]

La sociologia, scienza dell'umanità

Ritratto di Comte

La riorganizzazione sociale sulle basi del sapere positivo, tradotto in pratica, resta quindi sempre meta di Comte. A tale scopo è indirizzata la sociologia. Essendo al vertice della classificazione delle scienze, è la disciplina più complessa ed è l'unica a non aver ancora conseguito pienamente lo stadio positivo. Questo è per Comte il compito morale, intellettuale e politico più importante del suo tempo.[17] Alla costruzione della sociologia Comte dedica il *Corso di filosofia positiva*. Tale *fisica sociale* si divide in due branche, nella realtà inscindibili[17]:

- *statica*, la quale ha per oggetto le strutture permanenti nella società e quindi si basa sul concetto di *ordine*.
- *dinamica*, la quale ha per oggetto le trasformazioni nel tempo e quindi si basa sul concetto di *progresso*.

Ordine e progresso quindi proseguono di pari passo, il progresso mira all'ordine e l'ordine è finalizzato al progresso. Tale teoria, per Comte, fornisce una conciliazione tra le dottrine reazionarie (dottrina dei re) e quelle rivoluzionarie (dottrina dei popoli).[17]

Come tutti i sociologi, Comte inizia le sue riflessioni studiando la società del suo tempo. La crisi del suo tempo secondo lui era determinata da ciò: un certo tipo di società (*ancien régime*), definita teologica e militare, sta per scomparire, mentre un altro tipo di società, scientifica e industriale, sta per nascere e sostituirsi all'esistente.[17] Comte quindi fa proprie le posizioni del maestro Saint-Simon ma ritiene che l'auspicato passaggio alla costruenda società industriale richieda una riorganizzazione culturale e scientifica che tenga conto del processo storico attraverso cui le scienze raggiungono lo stato positivo (cioè la loro definitiva validità epistemologica). Comte riprende il concetto di Montesquieu sul determinismo dei fenomeni storici e sociali e collegandolo con l'idea del progresso di Condorcet.[22]

Quindi, per Comte, la società si evolverà inevitabilmente, e la storia dell'umanità percorrerà la via del progresso. Questo progresso è inevitabile, può solo essere rallentato o accelerato, ed è compito dei sociologi accelerarlo, affinché la crisi del genere umano finisca una volte per tutte.[17]

È spesso attribuita a Comte la nascita della moderna scienza sociale. Numerosi volumi di Storia del pensiero sociologico cominciano la loro trattazione da questo autore. Nondimeno il primo pensatore moderno che ragionò in termini "sociologici" fu Montesquieu, ben 100 anni prima. Fu però Comte a coniare il nome per questa nuova scienza che inizialmente egli chiamò "*Fisica sociale*"; questo termine fu tuttavia utilizzato inconsapevolmente da Adolphe Quetelet nel 1835 per indicare l'importanza dell'uomo medio come trascinatore della società e l'uniformità del sistema sociale. Le idee di Comte erano molto diverse: egli vedeva l'*élite* nelle vesti di traghettatrice dell'umanità. Così decise di coniare il termine "sociologia" per differenziarsi dal pensatore belga.

Il secondo positivismo

Dopo gli anni '50, Comte si incamminò in una fase nuova, detta "secondo positivismo", in cui crea persino una "religione della scienza".

Si divide politicamente tra progressismo e conservatorismo post-reazionario, venendo ritenuto sia precursore del totalitarismo[23] sia di una certa concezione democratica moderna, non egualitaria ma meritocratica, nonché laica, in cui la società è guidata dallo scienziato, dall'industriale, dal genio e dal filosofo-sociologo.[24] Lo studioso e filosofo neo-illuminista e marxista Ludovico Geymonat[25] afferma che

> «resta il problema storiografico se la seconda fase del pensiero di Comte debba venire considerata come il puro e semplice parto di una mente esaltata, o invece come lo sviluppo coerente di alcuni motivi già rintracciabili nelle prime opere comtiane. Gli studiosi odierni propendono per questa seconda interpretazione, pur senza negare che la particolare forma data da Comte alle sue ultime concezioni sia stata almeno parzialmente determinata dalla sovreccitazione, per non dire dalla nevrosi, che attanagliava il suo animo vulnerabile ed alquanto provato.»
>
> (Ludovico Geymonat)

La "religione" positivista

Il Comte maturo, rielaborando quindi alcune concezioni mistiche ed ideali del romanticismo (de Maistre, Mazzini, Hegel, ecc.), le spoglia dalla derivazione religiosa e cristiana fondendole con la visione illuminista, per costruire una sorta di religione laicista e scientista (Comte intende il termine in senso buono, ovviamente), la Chiesa positivista[26]. Nel *Calendario positivista* (che prevede tredici mesi) e nel *Catechismo positivista*, il filosofo francese traspone gli elementi dottrinali, liturgici ed etici della Chiesa nella sua nuova religione dell'umanità di cui il sociologo, l'intellettuale positivista e lo scienziato sono i nuovi sacerdoti. Qua Comte si allontana dal liberalismo del collega John Stuart Mill, pur mantenendo un'impronta utilitaristica, per avvicinarsi ad una concezione di Essere Supremo-Umanità che ricorda vagamente il Leviatano di Hobbes e lo Stato di Hegel, il *Grand Etre* (Grande Essere), un concetto derivato da quello del Culto della Ragione e dell'Essere Supremo di Robespierre.[27]

La triade positivista, oltre al *Grande Essere* (l'Umanità), è composta dal *Grande Feticcio* (la Terra) e dal *Grande Ambiente* o *Grande Mezzo* (lo Spazio).[28][29] L'aldilà era visto come la sopravvivenza nella celebrazione e nel ricordo, anche se furono proprio alcuni seguaci di Comte a indagare scientificamente per primi su fantasmi e reincarnazione, fondando pseudoscienze come lo spiritismo.[30] Anziché sopprimere la religione, come vorrebbero Marx e Stirner, l'ateo Comte ne inventa una che veneri l'Uomo: al culto dei santi sostituisce quello degli eroi laici della storia scientifica e civile, mentre il culto della figura di Clothilde de

Vaux sostituisce il culto mariano. Comte propose anche un'alleanza temporanea ai gesuiti, da questi rifiutata. A Parigi esiste ancora una cappella positivista in funzione, mentre in Brasile è tuttora attiva una Chiesa Positivista, con alcuni templi.

Monumento ad Auguste Comte in piazza della Sorbona, Parigi. Al centro un busto di Comte, a destra una statua di Clothilde de Vaux nel ruolo di "Madonna col Bambino", ripreso dall'arte cristiana, a sinistra un ritratto di "giovane proletario".

Lo Stato positivista

Comte giunge ad elaborare coerentemente una concezione di "capitalismo sociale statalista", anticipatore dell'economia keynesiana e del dirigismo, in uno stato di tipo etico e tecnocratico.

Ingresso della Cappella dell'Umanità a Parigi, fondata da Comte nel luogo dove visse la sua amata Clothilde de Vaux

Nonostante l'esaltazione quasi acritica della scienza, Comte ritiene che il progresso debba avere una morale certa, e compito della filosofia positivista sia elaborarla; ad esempio Comte esprime netta contrarietà alla vivisezione, in contrasto con le posizioni cartesiane che egli giudica, in questa materia, ormai superate. Ritiene, riprendendo sensismo e utilitarismo, che gli animali abbiano coscienza e che, al tempo in cui scrive, essi non debbano essere maltrattati e uccisi nemmeno in nome della scienza medica.[31]

In nome delle libertà individuali il positivismo difendeva il diritto del lavoratore di non indossare uniforme, a meno lui stesso lo desiderasse. Rivendicava la libertà di mendicare, avversava la schiavitù, schierandosi a favore degli indios e del loro diritto di possedere le terre che occupavano, contro il militarismo e le spese per gli armamenti, dimostrando una certa sensibilità per la causa del proletariato, tutte idee che favorirono un grande seguito per il positivismo in Brasile.[32]

La questione femminile

Comte è un sostenitore di una posizione particolare intorno ai sessi. Benché la scienza dell'epoca, prevalentemente di Gall[33], suggerisse la completa disuguaglianza tra i sessi e l'inferiorità intellettuale della donna, Comte si preoccupa precisamente di fornire al Positivismo un'influenza femminile, per lui ritenuta necessaria al miglioramento delle condizioni generali della società[34]. Il ruolo della donna in Comte è ben più complesso di come in alcuni critici riportato: la superiorità intellettuale dell'uomo è controbilanciata (ed anzi sorpassata) dalla superiorità morale della donna. Comte sostiene dunque la necessità di un culto vero e proprio della donna all'interno dell'unità familiare, che rappresenterebbe nel modo migliore le più nobili tendenze dell'Umanità: la superiorità morale della donna è del resto comprovata dalla loro maggiore sociabilità e sensibilità[35]. A tal riguardo dichiarò: *Questo sesso è certamente superiore al nostro, per ciò che riguarda l'attributo più fondamentale della specie umana, la tendenza di far prevalere la socialità sull'individualità*[36].

Lo stesso programma sociale di riforma prevede, secondo la lezione comtiana, di caratterizzare nel positivismo *[...] la sua attitudine necessaria a regolare e a migliorare la condizione sociale delle donne*[37]. Entrò ciononostante in disputa con Stuart Mill sulla faccenda, in quanto Mill sosteneva l'uguaglianza completa dei sessi in contraddizione con quanto affermato dalla biologia cerebrale frenologica, confermata tra l'altro dal consensus scientifico dell'epoca (Gall, Bichat, Spurzheim, Roussel e Vicq d'Azyr)[38]. Comte ebbe a dire, nelle lettere indirizzate al filosofo inglese, che sostenere la pretesa di uguaglianza completa in ogni ambito *tenderebbe moralmente a distruggere il principale fascino che oggi ci trascina verso le donne*[39] cosa che del resto avrebbe minato l'ordine morale della famiglia, in cui la donna è direttamente superiore.

La difesa della monogamia

Comte è un sostenitore della famiglia monogamica tradizionale, aderendo in questo pienamente alla mentalità borghese diffusa nel XIX secolo anche in ambito non cattolico. Il divorzio è escluso perché minerebbe la famiglia (pur avendo Comte divorziato lui stesso), dove le donne possono far *«prevalere la loro dolce disciplina morale per reprimere, allo stato nascente, tutti gli impulsi viziosi o abusivi»*[42] (un tipico tema rousseauiano). La moglie dovrà essere fedele al marito anche nella vedovanza, come anche il marito alla moglie, che è *«il completamento finale della vera monogamia [...]]»* e *«l'eterna adorazione d'una memoria che la morte rende più toccante»* e permetterà di votarsi meglio *«al servizio attivo dell'Umanità»*.[43] Tuttavia, in alcuni scritti mostra di apprezzare l'Islam e la poliginia vigente in molte società poligamiche extraeuropee.[44]

Tempio positivista a Porto Alegre (Brasile) con iscritti sul frontone gli ideali del positivismo: «O amor por principio, e a ordem por base, o progresso por fin» traduzione del motto di Comte: «L'Amour pour principe et l'Ordre pour base; le Progrès pour but.»[40] («L'amore per principio, l'ordine per fondamento, il progresso per fine.»). Il motto *ordem e progresso* si ritrova anche nella bandiera brasiliana[41].

Critiche alla posizione comtiana sui sessi

Queste tesi, derivate dalla frenologia di Gall e dalla sua concezione borghese tradizionale (ma diffuse persino tra i progressisti)[45], furono criticate da altri positivisti, che pure apprezzavano le sue idee, tra cui il citato John Stuart Mill, ma anche Maria Montessori, e da teorici vicini al positivismo, come l'anarchico Kropotkin.

Nonostante le posizioni frenologiche di Comte, numerose studiose moderne di genere femminile hanno sottolineato che questa visione non inficia il positivismo, in quanto derivata da posizioni scientifiche ormai superate, essendoci anche, tra l'altro, nella filosofia comtiana un completo rispetto per la figura della donna (che viene idealizzata) che non si ritrova ad esempio in contemporanei vistosamente misogini come Schopenhauer: d'altro canto hanno sottolineato la sua opposizione al matrimonio d'interesse e la sua difesa del matrimonio d'amore, per libera scelta dei coniugi, oltre a rilevarne la sostanziale portata innovativa per la filosofia e la sociologia politica.[46][47][48][49][50][51]

Influenze sul pensiero di Comte

Comte volle essere il profeta di una nuova "epoca d'oro" dell'umanità, innestando le proprie idee personali nella sua filosofia universale e generale, non sempre con successo. Essendo egli stesso una personalità complessa e facile ad entusiasmi e cambi d'umore, pessimista nella vita privata e ottimista per l'umanità (se

essa seguirà i precetti positivisti), spesso si trovano influenze disparate sulla sua filosofia, che tentano di conciliare idee poco conciliabili, in un originale amalgama di pensiero.[52]

Egli fonde le filosofie razionaliste con quelle spirituali. Tramite il progresso egli vuole realizzare l'ordine sognato dai reazionari, ma egli è convinto, a differenza dei controrivoluzionari e tradizionalisti, che tale ordine non possa scaturire da idee vecchie e ormai superate (questo è il suo giudizio sul cristianesimo e le religioni): occorre una nuova guida, che è la scienza interpretata dal positivismo, che fonde i vari rami del sapere.[53] Molteplici e conflittuali, ma fuse eclетticamente tra loro, sono le idee che egli accoglie: dai citati Immanuel Kant, Gottfried Leibniz e Benjamin Franklin[54] a Giambattista Vico, da cui trae la filosofia della storia, fino a Jean-Jacques Rousseau con la concezione della nuova società, il contrattualismo e la pedagogia naturalistica.[52] Per la filosofia della scienza, lo scetticismo scientifico, l'amore del progresso e la volontà di riformare razionalmente la società, egli attinge dagli illuministi come Condorcet, David Hume, Voltaire, Denis Diderot (per la concezione della filosofia sistematica delle scienza e la loro catalogazione enciclopedica), Montesquieu (precursore della sociologia) e da utopisti vari come Henri de Saint-Simon, principale ispiratore della sociologia, la nuova scienza dell'uomo di Comte, e autore di una concezione collettivistica, pseudo-utilitaristica e socialisteggiante.[52] Da Jeremy Bentham trae una netta visione utilitaristica.[52]

La sua concezione del metodo scientifico come fonte di verità certa gli deriva da Francis Bacon, Galileo Galilei e Cartesio, esaltati nel *Corso*.[55] Comte si ispira anche a Georg Wilhelm Friedrich Hegel[56], per l'idea dello stato "sacralizzato", rappresentante dell'Assoluto (per lui non spirituale ma materialistico), ricavato anche dalla lettura di Thomas Hobbes, statalista, contrattualista e, a tratti, quasi totalitario (Hobbes è in realtà "assolutistico", in accordo con la sua epoca)[52], e a Xavier Bichat e Franz Joseph Gall. In campo economico è stato influenzato dalle figure di Adam Smith, circa il progresso derivato dalla divisione del lavoro, e Jean-Baptiste Say, sulla creatività, essenziale per lo sviluppo industriale, degli imprenditori.

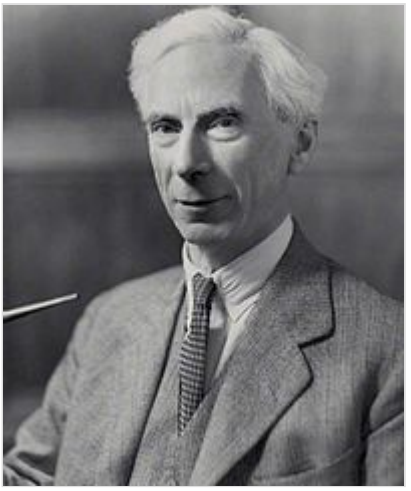
Henri de Saint-Simon

Nella fase "religiosa" egli si ispira a vari ideologi romantici e spiritualisti, Louis de Bonald e Joseph de Maistre (studiato anche da Saint-Simon)[57], per la visione misticheggiante-teocratica, in Comte spogliata da ogni dimensione cristiana cattolica e trascendente, e sostituita dalla visione mistica e immanentistica della scienza e delle sue scoperte; per Comte non è la Provvidenza che guida l'umanità, ma la spinta al progresso.[52] Inoltre egli ammira la visione controrivoluzionaria del filosofo della restaurazione: Comte considera una buona cosa la rivoluzione francese dell'inizio (1789), ma la condanna nettamente, in quanto apportatrice di disordine e violenza, per tutto ciò che accadde dopo il 1791, soprattutto nel periodo del Terrore (1793-1794); Comte critica inoltre la rivoluzione di luglio, mentre all'inizio appoggia invece la rivoluzione francese del 1848, per diventare però subito un suo oppositore, e poi un neo-bonapartista sostenitore dell'Impero, per paura di nuovi disordini, in quanto i vecchi rivoluzionari sono diventati i garanti di un ordine nuovo, più moderno. Come de Maistre affida la tutela giuridica *super partes* sugli Stati al Papa, Comte la affida invece al filosofo-sociologo positivista, come una sorta di Pontefice laico, il quale dà le indicazioni alla società, giudica senza essere giudicato, in senso morale e non dittatoriale: egli conosce la verità scientifica e sa interpretarla, e solo egli può guidare "spiritualmente" i governanti. La mistica cattolica diventa mistica scientifica, la Società Futura di Saint-Simon (che riprende l'utopista socialista Robert Owen) e il Regno dello Spirito di Gioacchino da Fiore diventano lo Stato Positivo, il regno dell'Uomo sul mondo

sognato da Comte.[58][59][60] Però, come già detto, per il suo culto si rivolge anche alle idee del rivoluzionario giacobino Maximilien de Robespierre, ispirandosi a quello dell'Essere supremo di intonazione romantico-razionalista.[61]

L'impronta romantica verso il progredire della storia, destino che si dovrà prima o poi avverare, è simile anche a quella di Giuseppe Mazzini, per la concezione dei "doveri dell'uomo" e dell'umanità come unione mistica e immanente, incarnazione della divinità, e la concezione romantica del progresso e della storia.[62]

Ricezione successiva del pensiero


Bertrand Russell

La ricezione postuma di Comte ha avuto risultati quasi paradossali: pur capace di dare nome ad un'epoca culturale, il positivismo, la filosofia di Comte circolava fra gli stessi contemporanei più attraverso le interpretazioni dei discepoli che la lettura diretta delle sue opere. Nella seconda metà dell'Ottocento tale diffusione passa più tra autori variamente collegati al positivismo, come Littré, Stuart Mill, Darwin e Spencer, che non più sui testi comtiani.[63] Sarà in Francia che le opere di Comte verranno riscoperte: egli diventa ispiratore di correnti di pensiero persino opposte, che vanno dai positivisti veri e propri agli ideologi e sostenitori della Terza Repubblica – cioè progressisti, laici e democratici (come Émile Zola) – ai loro oppositori nazionalisti e reazionari (come, in seguito, Charles Maurras); questo tentativo di appropriazione da sinistra e destra è raro tra gli esponenti della filosofia politica ottocentesca.[63] Dopo la fine dell'era del positivismo, l'opera di Comte venne apparentemente dimenticata, relegata ai libri di filosofia e di storia. L'interesse per l'autore del *Corso* è ricominciato sulla scorta del neopositivismo (iniziato da Bertrand Russell e proseguito dal circolo di Vienna), del nuovo razionalismo "neo-illuministico" (ad esempio il citato Ludovico Geymonat e il suo allievo Giulio Giorello), specialmente negli anni ottanta del XX secolo, per culminare in Francia nel bicentenario della nascita, solennemente celebrato nel 1998.[63]

Comte, tramite la sua creatura, il positivismo, ha influito e stimolato numerosi intellettuali successivi, anche solo per reazione alla sua impronta filosofica; tra essi: John Stuart Mill[52], Marcelin Berthelot, Claude Bernard, Hippolyte Taine, Émile Durkheim[52], Émile Littré, Harriet Martineau, Sigmund Freud, Cesare Lombroso, Karl Marx, Charles Darwin, Pierre-Joseph Proudhon, Roberto Ardigò, Maria Montessori[52], Émile Zola, Giovanni Verga, Friedrich Nietzsche[64], Benedetto Croce, Carlo Cattaneo, Karl Popper.[52] In Italia, con la critica filosofica dominata per tutto il XX secolo dall'idealismo crociano antipositivistico, oltre che per la posizione di Comte contraria all'Unità d'Italia[65], esistono tuttora pochi studi monografici sul pensiero comtiano, la cui ricezione venne perlopiù mediata, negli ultimi decenni del XIX secolo, dalle rielaborazioni di positivisti italiani come Ardigò e Lombroso.

Anche la scrittrice di scuola libertariana Ayn Rand, fondatrice dell'Oggettivismo, pare che abbia accolto alcune idee di Comte – come l'esaltazione del progresso apportato dall'industria, dagli scienziati e dagli imprenditori – criticando e respingendo però le altre formulazioni, come il concetto di altruismo innato e lo statalismo del positivismo comtiano. Questi ultimi, in area liberale, vengono spesso accostati al marxismo,

nonostante le notevoli differenze tra lo stato marxista e lo stato positivista.[66][67] In anni recenti, lo scienziato Stephen Hawking ha affermato di sentirsi "un positivista" e lo scrittore Michel Houellebecq ha riconosciuto di essere un "comtiano".[9]

Opere

- *Piano dei lavori scientifici necessari per riorganizzare la società*, 1822, ristampato nel 1824 col titolo *Politica positiva*.
- *Corso di filosofia positiva*, 1830-1842.
- *Discorso sullo spirito positivo*, 1844.
- *Discorso sull'insieme del positivismo*. 1848
- *Calendario positivista*, 1849.
- *Sistema di politica positiva*, 1851-1854.
- *Catechismo positivista*, 1852.
- *Appello ai conservatori*, 1855.
- *Sintesi soggettiva o sistema universale delle concezioni proprie dello stato normale dell'Umanità*, 1856 (incompiuto)
- *Lettere di Comte a John Stuart Mill*, 1877.

Opere antologiche

- *Dizionario delle idee: scienza, politica, morale*, a cura di Stefania Mariani, Editori Riuniti, 1999, pp.111

Note

1. ^ *La sociologia nel corso di filosofia positiva d'Augusto Comte | Byterfly*, su *www.byterfly.eu*. URL consultato il 13 giugno 2023.
2. *Auguste Comte, a cura di Diego Fusaro*, su *filosofico.net*. URL consultato il 9 giugno 2020 (archiviato il 27 giugno 2019).
3. ^ *La bandiera brasiliana*, su *historianet.com.br*. URL consultato il 9 giugno 2020 (archiviato il 3 maggio 2019).
4. *Vita di Comte*, su *lafrusta.homestead.com*. URL consultato il 20 marzo 2011 (archiviato l'11 marzo 2011).
5. ^ *Gli eroi del pensiero*, Will Durant, a cura di Ettore e Mara Fabietti, ed. Sugar Editore, 1964
6. ^ «La philosophie positive», revue dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, article «Mme Comte», tome 18, 1877, page 290.
7. *Un filosofo nella casa dei pazzi* (http://www.psychiatryonline.it/sites/default/files/Risorse/morale5.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141108004051/http://www.psychiatryonline.it/sites/default/files/Risorse/morale5.pdf) l'8 novembre 2014 in Internet Archive., su *Psychiatry On Line*
8. *Il tribunale di Comte. La testa mozzata di Lavoisier, fondatore della chimica moderna ma spirito troppo metafisico*. "Controriforme" di Francesco Agnoli. Tratto da Il Foglio del 4,11,18 ottobre 2007
9. *Comte e la religione dell'umanità*, su *ilsole24ore.com*. URL consultato il 22 ottobre 2018 (archiviato il 22 ottobre 2018).
10. ^ Henri Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Gallimard, 1931
11. Gouhier, *op. cit.*

12. ^ Guido Marenco, *Auguste Comte (1798 - 1857)*, parte I: profilo generale
13. ^ *La sepoltura al Père-Lachaise*, su *pariscemeteries.com*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato il 1º dicembre 2017).
14. ^ in questa formulazione si trova anche in: *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent, pièces ...*, p.90,in Auguste Comte, Pierre Laffitte - *Publicado por Fonds typographique de l'Exécution testamentaire d'Auguste Comte*, 1896 - 610 pagine
15. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, pag. 5-7
16. ^ *Tempo e divenire: l'età dell'oro da Esiodo a Gian Battista Vico*, su *lintellettualedissidente.it*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 1º dicembre 2017).
17. *Comte: contro il culto metafisico della sovranità popolare*, su *filosofiascienzeumane.loescher.it*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato il 1º dicembre 2017).
18. ^ *Corso, I*
19. ^ A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*
20. ^ The Positive Philosophy of Auguste Comte, pag. 19 e segg.
21. ^ *Auguste Comte e il positivismo*, su *digilander.libero.it*. URL consultato il 9 giugno 2020 (archiviato il 1º giugno 2018).
22. ^ A. Comte, *Sistema di politica positiva*
23. ^ *Friedrich August von Hayek - Gli errori del socialismo, dello scientismo e del positivismo di Renzo Grassano*, su *digilander.libero.it*. URL consultato il 1º gennaio 2014 (archiviato il 2 gennaio 2014).
24. ^ *Retorica sull'Europa e democrazia*, su *loccidentale.it*. URL consultato il 16 dicembre 2017 (archiviato il 16 dicembre 2017).
25. ^ in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, 1970-76, 7 voll.
26. ^ da non confondere con il cristianesimo positivo o il cristianesimo scientista.
27. ^ Raquel Capurro, *Auguste Comte. Attualità di un'eresia*
28. ^ A. Comte, *Catechismo positivista*
29. ^ *Un amore febbrile di progresso. Comte dalla filosofia positivista alla religione dell'umanità*, su *bibliomanie.it*. URL consultato il 18 giugno 2013 (archiviato dall'url originale il 23 settembre 2015).
30. ^ Spesso questo misticismo venne preso di mira per screditare il positivismo, come in Benedetto Croce: "il positivismo generò dal suo seno il misticismo e le rinnovate forme religiose (...) perché questo è figlio di quello. Un positivista, dopo le gelatine dei gabinetti, non credo abbia altro di più caro che l'inconoscibile, cioè la gelatina in cui si coltiva il microbio del misticismo." (*Di un carattere della più recente letteratura italiana*, 1907)
31. ^ A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, lezione 40, III, 27, Paris, 1969; riportato anche in: *Morale e religione*, Torino, Bocca, 1921, 246, ss.
32. ^ *Ordem e progresso, Corriere della sera.it*, su *forum.corriere.it*. URL consultato il 18 giugno 2013 (archiviato il 2 gennaio 2014).
33. ^ Come riportato in: Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, 1877, pp. 404-407.
34. ^ Dedica infatti l'intero IV capitolo del *Discorso sull'Insieme del Positivismo* all'influenza femminile della sua dottrina, dimostrando come per la rigenerazione dell'Occidente sia necessario il concorso femminile.
35. ^ Tale posizione si trova affermata direttamente nel sopracitato capitolo IV del *Discorso sull'Insieme del Positivismo*, poi incluso nel *Sistema di Politica Positiva*, tomo I. Nello specifico: *Oeuvres,* t. VII, p. 210, Anthropos, Parigi, 1969
36. ^ *Discorso sull'Insieme del Positivismo,* in: *Oeuvres,* t. VII, p. 210, Anthropos, Parigi, 1969
37. ^ Auguste Comte, *Opuscoli di Filosofia Sociale e Discorsi sul Positivismo,* a cura di Antimo Negri, *Discorso sull'Insieme del Positivismo*, Introduzione, p. 413, Sansoni, Firenze, 1969
38. ^ A. Comte, *Lettres a John Stuart Mill*, pp. 200 e seguenti, Parigi, 1877
39. ^ *Lettres inédites de J. S. Mill à A. Comte, publiées avec le réponses de Comte*, 1889, p. 280
40. ^ A. Comte, *Système de politique positive* (1852)

41. ^ G. Allegretti, *Porto Alegre tra democratizzazione e ricerca della sostenibilità. Radici locali e replicabilità di un'utopia realizzata* In 'Democrazia fai-da-te', Ed. Carta-Cantieri Sociali, Roma-Napoli, 2000 pag.2
42. ^ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1907, p. 246.
43. ^ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, cit., p. 253.
44. ^ Angèle Kremer-Marietti, *Auguste Comte et l'islam* (https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mtKcfEwtbigJ:https://journals.openedition.org/sabix/pdf/347+&cd=14&hl=it&ct=clnk&gl=it)
45. ^ *ANTONIO CARLOS FERNANDES A mulher na ótica pedagógica e filosófica* (http://www.paralerepensar.com.br/antoniocf_amulher_naoticapedagogica.htm)
46. ^ Mirella Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa*, 1999
47. ^ Intervento di Regina Pozzi, in *Auguste Comte aujourd'hui* (opera diretta da Michel Bourdeau, Jean-François Braunstein e Annie Petit)
48. ^ Juliette Grange, *Philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*
49. ^ *Auguste Comte. Trajectoires positivistes 1798-1998*, diretto da Annie Petit
50. ^ *Sociologia, politica e religione: la filosofia di Comte per il diciannovesimo secolo*, curato da Cristina Cassina
51. ^ Maria Donzelli (a cura di), *La biologia: parametro epistemologico del XIX secolo*
52. Comte e il positivismo dal sito Homolaicus: 1 (http://www.homolaicus.com/teorici/comte/comte.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20110903001224/http://www.homolaicus.com/teorici/comte/comte.htm) il 3 settembre 2011 in Internet Archive. e 2 (http://www.homolaicus.com/teorici/comte/comte2.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20130730121639/http://www.homolaicus.com/teorici/comte/comte2.htm) il 30 luglio 2013 in Internet Archive.
53. ^ Nikolaj Berdiaev, *Nuovo Medioevo*, pag. 37
54. ^ Durant, op. cit.
55. ^ Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, 2.2.1
56. ^ *La concezione della storia di Comte*, su *centrostudilaruna.it*. URL consultato il 3 gennaio 2014 (archiviato il 3 gennaio 2014).
57. ^ Carolina Armenteros, Richard Lebrun, *Joseph de Maistre and His European Readers: From Friedrich Von Gentz to Isaiah Berlin*, 2011, pag. 30 e segg.
58. ^ Berdjaev, op. cit
59. ^ Jean Servier, Gianfranco de Turris, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, p.167
60. ^ A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, IV, 46
61. ^ Capurro, *op. cit.*
62. ^ Massimo Scioscioli, *Giuseppe Mazzini: i princìpi e la politica*, 1995, pag. 305, nota 34
63. *Claudio De Boni, Comte oggi*, su *dogma.lu*. URL consultato il 18 novembre 2014 (archiviato il 4 marzo 2016).
64. ^ *Robin Small, Nietzsche and Rée: A Star Friendship, p- 163*, su *books.google.it*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato il 1º dicembre 2017).
65. ^ *L'Italia è meglio disunita*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato il 24 ottobre 2018 (archiviato il 24 ottobre 2018).
66. ^ *Ayn Rand and altruism*, su *libertarianism.org*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato il 1º dicembre 2017).
67. ^ Ayn Rand (1964). *The Virtue of Selfishness* (paperback ed.). New York: Signet. ISBN 0-451-16393-1.

Bibliografia

- Jean-Paul Frick, *Auguste Comte, ou La République positive*, Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1990.
- Marco Genua, *Auguste Comte e la cultura francese dell'Ottocento*, Cisalpino, Milano, 2004.
- Henri Gouhier, *La philosophie d'Auguste Comte: esquisses*, Vrin, Paris, 1986.
- Angèle Kremer-Marietti, *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*, Thèse Paris IV, 1977.
- Wolf Lepenies, *Auguste Comte: die Macht der Zeichen*, Carl Hanser, München, 2010.
- Realino Marra, *La proprietà in Auguste Comte. Dall'ordine fisico alla circolazione morale della ricchezza*, in «Sociologia del diritto», XII-2, 1985, pp. 21–53.
- Jacques Muglioni, *Auguste Comte: un philosophe pour notre temps*, Kimé, Paris, 1995.
- Mary Pickering, *Auguste Comte: an intellectual biography*, 3 volumi, Cambridge University Press, Cambridge, 1993-2009.
- Pozzi, Regina, *Tra Destra e Sinistra, tra Ordine e Progresso: alcune riflessioni sul pensiero politico di Comte*, Società e storia. Fascicolo 6, 2001, Milano, Franco Angeli, 2001.
- Terence R. Wright, *The religion of humanity: the impact of comtean positivism on Victorian Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Voci correlate

- Dizionario delle idee: scienza, politica, morale
- Positivismo
- Umanesimo
- Pierre Laffitte (filosofo)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Auguste Comte**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Auguste Comte**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Auguste Comte**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Auguste Comte (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Auguste_Comte?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Comte, Auguste*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Armando Carlini, *COMTE, Auguste*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Comte, Auguste*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Comte, Auguste*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Ronald Fletcher e Harry Elmer Barnes, *Auguste Comte*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**ES**) *Auguste Comte*, su *Philosophica*.
- (**EN**) *Auguste Comte*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Auguste Comte*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Auguste Comte*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (EN) *Opere di Auguste Comte*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Auguste Comte*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Auguste Comte*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Michel Bourdeau, *Auguste Comte*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Approfondimenti su Comte e il positivismo*, su *homolaicus.com*.
- (FR) *Casa di Auguste Comte*, su *augustecomte.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100176623 (https://viaf.org/viaf/100176623) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 0922 (http://isni.org/isni/0000000121450922) · SBN RAVV012162 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV012162?core=autoriall) · BAV 495/90653 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_90653) · CERL cnp00394495 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00394495) · Europeana agent/base/145428 (https://data.europeana.eu/agent/base/145428) · ULAN (EN) 500222616 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500222616) · LCCN (EN) n79099463 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79099463) · GND (DE) 118521748 (https://d-nb.info/gnd/118521748) · BNE (ES) XX868920 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX868920) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX868920) · BNF (FR) cb11897482h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11897482h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11897482h) · J9U (EN, HE) 987007259815405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259815405171) · NSK (HR) 000093662 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000093662) · NDL (EN, JA) 00520817 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00520817) · CONOR.SI (SL) 50488419 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/50488419) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79099463 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79099463)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**	**Portale Sociologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Auguste_Comte&oldid=137820658"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 feb 2024 alle 16:39.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Thomas Robert Malthus

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Thomas Robert Malthus (The Rookery, 13 febbraio 1766 – Bath, 29 dicembre 1834) è stato un economista, filosofo, pastore protestante e demografo inglese, precursore della moderna sociologia.

Thomas Robert Malthus

Indice

Biografia

Opere

Influenze

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

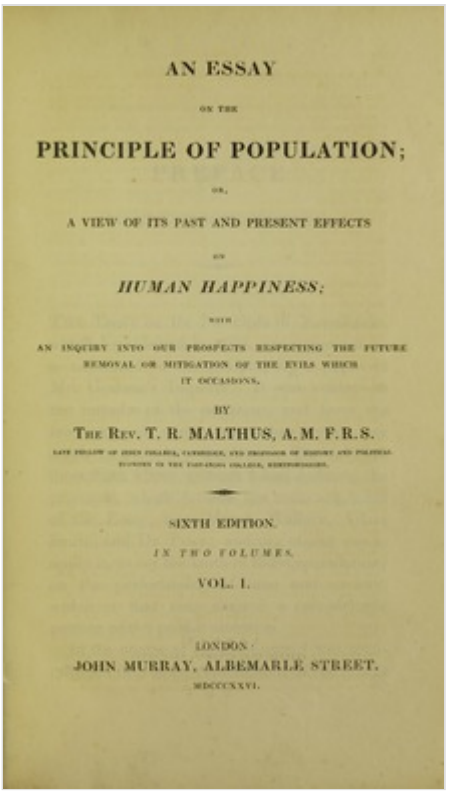
Biografia

Settimo figlio di Daniel Malthus e Henrietta Catherine Graham[1][2], Malthus nacque in una famiglia benestante. Suo padre Daniel era un amico personale del filosofo David Hume e aveva contatti con Jean-Jacques Rousseau. Il giovane Malthus fu educato a casa fino alla sua ammissione al Jesus College dell'Università di Cambridge nel 1784. Lì studiò molte materie e vinse premi in declamazione inglese, latino e greco. La sua materia preferita era però la matematica. Si laureò nel 1791 e nel 1797 fu nominato pastore anglicano. Malthus si sposò nel 1804 ed ebbe tre figli. Nel 1805 iniziò la carriera di professore di economia politica presso l'università di Hailyeubury fino alla morte che avvenne nel 1834. Fu seppellito nell'abbazia di Bath, in Inghilterra.

Opere

Nel 1798 pubblicò *An essay of the principle of the population as it affects the future improvement of society* (*Saggio sul principio della popolazione e i suoi effetti sullo sviluppo futuro della società*), in cui sostenne che l'incremento demografico avrebbe spinto a coltivare terre sempre meno fertili, con conseguente penuria[3] di generi di sussistenza per giungere all'arresto dello sviluppo economico, poiché la popolazione[4] tenderebbe a crescere in progressione geometrica, quindi più velocemente della disponibilità di alimenti, che crescerebbero invece in progressione aritmetica (teoria questa che sarà poi ripresa da altri economisti per teorizzare l'esaurimento del carbone prima e del petrolio dopo)[5].

Le sue osservazioni partono dallo studio delle colonie inglesi del New England, dove la disponibilità "illimitata" di nuova terra fertile ha permesso uno sviluppo "naturale" della popolazione con una progressione quadratica mentre, dove ciò non è possibile, si verificano periodiche carestie con conseguenti epidemie. Per Malthus c'è, naturale, questa forma di "controllo successivo". Da rigido pastore anglicano ipotizza anche un "controllo preventivo" da parte dell'uomo, ma basato solo sulla "castità"[6]. Le moderne scienze demografiche hanno appurato, diversamente dalla sua teoria, che il declino della natalità avviene spontaneamente con l'aumentare dei redditi famigliari e ipotizzano lo stabilizzarsi naturale della crescita demografica.


AN ESSAY

ON THE

PRINCIPLE OF POPULATION;

OR,

A VIEW OF ITS PAST AND PRESENT EFFECTS

ON

HUMAN HAPPINESS;

WITH

AN INQUIRY INTO OUR PROSPECTS RESPECTING THE FUTURE REMOVAL OR MITIGATION OF THE EVILS WHICH IT OCCASIONS.

BY

THE REV. T. R. MALTHUS, A.M. F.R.S.

SIXTH EDITION.

IN TWO VOLUMES.

VOL. I.

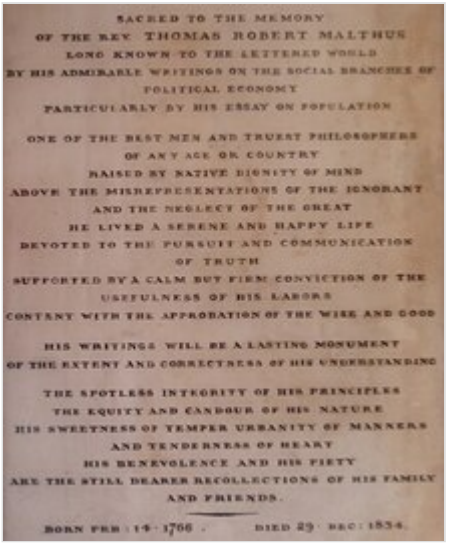
LONDON:

JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET.

MDCCCXXVI.

Essay on the principle of population, 1826

La teoria demografica di Malthus ispirò la corrente del malthusianesimo che sostiene il ricorso al controllo delle nascite per impedire l'impoverimento dell'umanità. Malthus pubblicò inoltre *Investigazione delle cause del presente alto prezzo delle derrate* (1800) e *Saggio sulla rendita* (1815), in cui formulò la teoria della rendita differenziale. Questa teoria demografica è andata incontro a varie critiche che da quest'unico aspetto si sono estese a sminuire anche le altre sue pur giuste intuizioni, ad esempio Ralph Waldo Emerson disse: «Malthus, affermando che le bocche si moltiplicano geometricamente e il cibo solo aritmeticamente, dimenticò che la mente umana era anch'essa un fattore nell'economia politica, e che i crescenti bisogni della società sarebbero stati soddisfatti da un crescente potere di invenzione.»


SACRED TO THE MEMORY
OF THE REV. THOMAS ROBERT MALTHUS
LONG KNOWN TO THE LETTERED WORLD
BY HIS ADMIRABLE WRITINGS ON THE SOCIAL BRANCHES OF
POLITICAL ECONOMY
PARTICULARLY BY HIS ESSAY ON POPULATION
ONE OF THE BEST MEN AND TRUEST PHILOSOPHERS
OF ANY AGE OR COUNTRY
RAISED BY NATIVE DIGNITY OF MIND
ABOVE THE MISREPRESENTATIONS OF THE IGNORANT
AND THE NEGLECT OF THE GREAT
HE LIVED A SERENE AND HAPPY LIFE
DEVOTED TO THE PURSUIT AND COMMUNICATION
OF TRUTH
SUPPORTED BY A CALM BUT FIRM CONVICTION OF THE
USEFULNESS OF HIS LABORS
CONTENT WITH THE APPROBATION OF THE WISE AND GOOD
HIS WRITINGS WILL BE A LASTING MONUMENT
OF THE EXTENT AND CORRECTNESS OF HIS UNDERSTANDING
THE SPOTLESS INTEGRITY OF HIS PRINCIPLES
THE EQUITY AND CANDOUR OF HIS NATURE
HIS SWEETNESS OF TEMPER URBANITY OF MANNERS
AND TENDERNESS OF HEART
HIS BENEVOLENCE AND HIS PIETY
ARE THE STILL DEARER RECOLLECTIONS OF HIS FAMILY
AND FRIENDS.
BORN FEB 14 1766 . DIED 29 DEC 1834.

L'epitaffio di Malthus

Se è vero quindi che le sue previsioni hanno trascurato la forza dei cambiamenti imposti dal progresso tecnologico, ampiamente imprevedibile ad inizio '800, e sono state contraddette grazie alla conseguente crescita che l'avanzamento tecnico ha consentito, dal lato opposto appare evidente la validità del suo quadro teorico complessivo, soprattutto alle soglie del XXI secolo, in cui tornano fortemente a riproporsi temi come la scarsità delle materie prime e la sovrappopolazione. Sembra dunque che i successi scientifici abbiano garantito solo di eludere le teorie malthusiane per più di due secoli, ma da essi non si possano ancora considerare smentite.

Malthus è da ritenersi il primo e, per quasi due secoli, cioè fino a '900 inoltrato, l'unico grande economista ad aver sistematicamente affrontato i problemi economici non solo dal lato prevalente della domanda ma anche da quello dell'offerta, ponendo interrogativi fondanti sulla capacità della natura di soddisfare i bisogni di una popolazione umana crescente, a differenza di quanto fecero i suoi predecessori o contemporanei, in particolare Smith e Ricardo, ma anche i suoi successori, come Marx.

Malthus introduce il concetto di salario di sussistenza, cioè il livello medio del salario necessario per soddisfare le esigenze ritenute fondamentali. Secondo Malthus, fino al salario di sussistenza non ci si sposa, né si fanno figli. Se esiste un sussidio, come quello derivante dalle *Poor Laws*, aumenta il reddito

disponibile delle famiglie, oltre un livello di mera sussistenza. Di conseguenza i poveri tenderanno a procreare, facendo sì che aumenti la forza lavoro e quindi l'offerta di lavoro, portando di conseguenza a un'ulteriore diminuzione dei salari. Al contrario, quando il livello di vita scenderà sotto lo standard di vita ritenuto accettabile, i poveri smetteranno di fare figli e il salario tenderà a salire da solo. Questa teoria della sostanziale stabilità dei salari è accettata dai classici, che la attribuiscono a meccanismi di mercato.

Influenze

L'influenza della teoria di Malthus sulla popolazione fu molto alta: ad essa si rifecero alcune riflessioni degli economisti britannici John Maynard Keynes o David Ricardo[7].

L'idea di Malthus della "Lotta per la sopravvivenza" dell'uomo ebbe una influenza decisiva sia su Charles Darwin[8] sia su Alfred Russel Wallace per la formulazione della loro teoria evoluzionista, teoria che venne ripresa ed estesa a vari contesti psicologici, sociali e morali da Herbert Spencer[9].

Un altro esempio famoso di influenza indiretta, tra i tanti possibili, è stato il libro del 1972 *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del Club di Roma.

Ampie citazioni a Malthus si ritrovano nel libro *Human Race: Ten Centuries of Change on Earth* (Vintage, 2015; formerly published as *Centuries of Change: which century saw the most change and why it matters to us* by The Bodley Head, 2014) in italiano Il libro dei Secoli (Boringhieri) dello storico inglese Ian Mortimer.

Note

1. ^ (EN) *Malthus TRM Biography*, su *homepages.caverock.net.nz*. URL consultato il 13 febbraio 2010.
2. ^ (EN) Encyclopedia.com - Thomas Robert Malthus (http://www.encyclopedia.com/topic/Thomas_Robert_Malthus.aspx)
3. ^ Horner, Jim. *Henry George on Thomas Robert Malthus: Abundance vs. Scarcity*, The American Journal of Economics and Sociology, 10/1/1997, Vol. 56, Issue 4, p. 595-607.
4. ^ Hofmann, Klaus. *Beyond the principle of population: Malthus's Essay*. European Journal of the History of Economic Thought. Jun2013, Vol. 20 Issue 3, p399-425.
5. ^ Kiser, Barbara. 2016. "The New Worlds of Thomas Robert Malthus: Rereading the Principle of Population." Nature no. 7603: 319.
6. ^ *Percy Bysshe Shelley on Malthus on Abstinence*. Population & Development Review. Mar2016, Vol. 42 Issue 1, p131-133.
7. ^ Lo stesso David Ricardo si rifà a tale teoria secondo cui i salari sono sostanzialmente stabili ad un livello storicamente dato, così come lo standard di vita medio. Del resto, Malthus fu in corrispondenza con David Ricardo: v. Pullen, John. *The Other Correspondence of T. R. Malthus: A Preliminary List and Selected Commentary*. History of Political Economy. Mar2016, Vol. 48 Issue 1, p65-110. Sulle distanze tra i due pensatori, v. Signorino, Rodolfo, and Neri Salvadori. 2015. "Defense versus Opulence? An Appraisal of the Malthus-Ricardo 1815 Controversy on the Corn Laws." History Of Political Economy 47, no. 1: 151-184.
8. ^ Remoff, Heather. *Malthus, Darwin, and the Descent of Economics*. American Journal of Economics & Sociology. Sep2016, Vol. 75 Issue 4, p862-903.

9. ^ Klyve, Dominic. *Darwin, Malthus, Süssmilch, and Euler: The Ultimate Origin of the Motivation for the Theory of Natural Selection*. Journal of the History of Biology. May2014, Vol. 47 Issue 2, p189-212.

Bibliografia

- Thomas Robert Malthus, *Essay on the principle of population. 1*, London, John Murray, C Roworth, 1826. URL consultato il 13 luglio 2015.
- Thomas Robert Malthus, *Essay on the principle of population. 2*, London, John Murray, C Roworth, 1826. URL consultato il 13 luglio 2015.
- Thomas Robert Malthus, *Principles of political economy considered with a view to their practical application*, London, Pickering, William, 1836. URL consultato il 13 luglio 2015. *Principi di economia politica*, 1976, Isedi, Milano
- Thomas Robert Malthus, *First essay on population*, London, Macmillan, 1926. URL consultato il 13 luglio 2015.
- Antonio Saltini, *Storia delle scienze agrarie*, vol II, Edagricole 1987, pp. 691–707.
- Pullen, John. 2016. "Malthus on causality." European Journal Of The History Of Economic Thought 23, no. 3: 349-377.
- Waterman, A. M. C. *Malthus: The Life and Legacies of an Untimely Prophet*. History of Political Economy. Mar2016, Vol. 48 Issue 1, p184-189.
- Turner, Maureen Alexander. *The educational ideas and influence of Thomas Robert Malthus (1766-1834)*, University of Glasgow, 1991.

Voci correlate

- Malthusianesimo
- Neo-malthusianesimo
- Modello di Malthus
- Teoria di Olduvai
- Club di Roma

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Thomas Robert Malthus**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Thomas Robert Malthus**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Thomas Robert Malthus**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Thomas Robert Malthus (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Thomas_Malthus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Malthus, Thomas Robert*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Gino Arias, *MALTHUS, Thomas Robert*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Malthus, Thomas Robert*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.

- *Malthus, Thomas Robert*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Thomas Robert Malthus*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Donald Gunn Macrae, *Thomas Malthus / English economist and demographer / Also known as: Thomas Robert Malthus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Thomas Robert Malthus* / *Thomas Robert Malthus (altra versione)* / *Thomas Robert Malthus (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Thomas Robert Malthus*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Thomas Robert Malthus*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Thomas Robert Malthus*, su *LibriVox*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 71154 (https://viaf.org/viaf/71154) · ISNI (**EN**) 0000 0001 1034 5190 (http://isni.org/isni/0000000110345190) · SBN LO1V005428 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/LO1V005428?core=autoriall) · BAV 495/161016 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_161016) · CERL cnp00395728 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395728) · LCCN (**EN**) n79021716 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79021716) · GND (**DE**) 118576860 (https://d-nb.info/gnd/118576860) · BNE (**ES**) XX844466 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX844466) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX844466) · BNF (**FR**) cb122778124 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb122778124) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb122778124) · J9U (**EN**, **HE**) 987007276535505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007276535505171) · NSK (**HR**) 000160147 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000160147) · NDL (**EN**, **JA**) 00448640 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00448640) · CONOR.SI (**SL**) 51111011 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/51111011) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79021716 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79021716)

Portale Biografie | **Portale Economia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas_Robert_Malthus&oldid=136916895"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 dic 2023 alle 14:32.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

David Ricardo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Ho dunque cercato di mostrare, anzitutto, che un aumento dei salari non fa aumentare il prezzo delle merci ma fa sempre diminuire i profitti.»
>
> (David Ricardo, *Principi di Economia Politica e dell'Imposta*)

David Ricardo

David Ricardo (Londra, 18 aprile 1772 – Stroud, 11 settembre 1823) è stato un economista britannico, considerato uno dei massimi esponenti della *scuola classica*.

Indice

Biografia

La nascita de *I principi dell'economia politica e dell'imposta*

La teoria del valore

- Contro la teoria del lavoro comandato di Smith
- La variazione dei prezzi relativi
- Le diverse abilità dei lavoratori
- Il capitale fisso
- In caso di aumento dei salari
- Merci prodotte con diversa intensità di capitale fisso
- La misura invariabile del valore

La teoria della distribuzione

- La rendita
- I salari[25]
- I profitti

Il commercio internazionale e i vantaggi comparati

La moneta

Le macchine

Note

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

> «Quando fu proprietario di una Banca, egli argomentò strenuamente e calorosamente contro i guadagni smodati di quella categoria; difese la causa dei portatori di titoli quando cessò di essere uno di essi; fu accusato di tentare di rovinare gli interessi dei proprietari terrieri dopo essere diventato grande proprietario; e quando fu membro del Parlamento, egli caldeggiò la causa della riforma che, se approvata, l'avrebbe privato del suo seggio.»
>
> (Moses Ricardo, fratello di David)

David Ricardo nasce il 18 aprile 1772 a Londra, in una casa all'incrocio tra Liverpool Street e Old Broad Street. Appartiene ad un'antica famiglia ebrea di origini portoghesi che era stata costretta alla conversione pur continuando segretamente la professione dell'ebraismo. Dopo diverse peregrinazioni, la famiglia Ricardo era giunta nei Paesi Bassi, ad Amsterdam, dove nel 1733 nacque Abraham Israel Ricardo, padre di David[1].

Abraham Ricardo ad Amsterdam svolge una remunerativa attività di agente di cambio in anni in cui la Borsa della città olandese è un importante centro finanziario internazionale. Al tempo i Paesi Bassi possedevano una significativa parte del debito pubblico inglese che durante la guerra dei sette anni ebbe una notevole espansione. Probabilmente per seguire operazioni concernenti i titoli del debito inglese, Abraham Ricardo si trasferì, nei primi anni della seconda metà del diciottesimo secolo, a Londra. Egli fu presto accolto nella comunità di ebrei sefarditi presente a Londra, che aveva anche un ruolo riconosciuto nel mondo finanziario della city, e nel 1769 sposò Abigail Delvalle che gli darà quindici figli.[2]

L'istruzione di David Ricardo è in buona sostanza finalizzata alla sua introduzione nell'attività del padre. A undici anni Ricardo si trasferisce ad Amsterdam dove vive presso uno zio e dove rimane fino ai tredici anni. La sua formazione è completata poi da un altro anno di studi a Londra e infine, all'età di quattordici anni, Ricardo è definitivamente introdotto nell'attività di agente di cambio del padre.

Come nota Jacob Harry Hollander, la comunità degli affari sviluppò velocemente le naturali capacità intellettuali di Ricardo e gli consentì di costruirsi una grande esperienza oltre che una buona notorietà[3].

Intanto la famiglia Ricardo si trasferisce a Bow, che allora era un sobborgo di Londra, vicino alla casa di un noto chirurgo, un quacchero, Edward Wilkinson; presto David, che allora ha vent'anni, inizia a frequentarne la figlia, Priscilla Ann, che infine sposa il 20 settembre 1793. Il matrimonio con una donna cristiana determina la definitiva rottura di David con la propria famiglia e con l'intera comunità sefardita alla quale apparteneva e priva la giovane coppia di ogni sostegno economico (si noti che a causa di tale matrimonio David sarà l'unico dei figli al quale Abraham Ricardo, in sede testamentaria, non lascerà nulla del suo ingente patrimonio). Da Priscilla Wilkinson Ricardo ha otto figli, tre maschi e cinque femmine[4].

A seguito del matrimonio e della rottura col padre Ricardo deve iniziare a svolgere in autonomia la propria attività di agente di borsa. Ricardo in Borsa è un jobber, figura di agente finanziario allora distinta da quella del broker, il quale non operava, come appunto il broker, per conto dei clienti eseguendone gli ordini ma agiva ponendosi in contropartita alle richieste del broker facendo ricorso al proprio portafoglio. Gli anni in cui Ricardo costruisce la sua fortuna sono gli anni delle guerre napoleoniche in cui l'Inghilterra, per far fronte alle notevoli spese belliche, emette una gran quantità di titoli di debito pubblico. Ricardo riesce ad aggiudicarsi in alcuni casi l'incarico di collocare partite di nuova emissione del debito pubblico e poi, scommettendo sulla vittoria inglese su Napoleone, riesce a beneficiare degli enormi rialzi che i titoli del debito inglese hanno dopo la battaglia di Waterloo e la fine della guerra. Grazie a queste brillanti operazioni, Ricardo costruisce già a quarant'anni una fortuna tale da consentirgli di ritirarsi progressivamente dalla sua attività[5].

Dopo il matrimonio Ricardo si allontana anche dalla religione ebraica e si avvicina alla chiesa Unitaria che al tempo della rivoluzione francese era considerata un centro di repubblicanesimo e razionalismo, nella quale si professavano ideali di tolleranza ed intorno alla quale si raccoglieva il ristretto cenacolo dei c.d. filosofi radicali, ai quali appartenevano Jeremy Bentham e James Mill, con i quali presto Ricardo entra in contatto.

L'interesse di Ricardo per l'economia politica nasce nel 1799, anno in cui, come riporta Lord Broughton, "gli accadde che un giorno, mentre si trovava a Bath per una malattia della moglie, vide un Adam Smith in una biblioteca circolante, e, sfogliatane una o due pagine, ordinò che gli venisse mandato a casa. Gli piacque a tal punto di desiderare di studiarlo". La prima pubblicazione di Ricardo è un articolo dal titolo "*the Price of Gold*" comparso sul Morning Chronicle del 29 agosto 1809 con il quale egli prende parte alla discussione sull'alto prezzo che l'oro aveva assunto da quando nel 1797, a causa delle guerre napoleoniche,

era stata sospesa la convertibilità delle banconote in oro. In tale articolo Ricardo si faceva sostenitore delle tesi bullioniste che egli sviluppò nell'opuscolo *"the High Price of Bullion*", il quale contribuì ad accendere il dibattito pubblico che portò alla costituzione in Parlamento di una apposita commissione d'inchiesta sull'oro che si concluse con la stesura nel 1810 del c.d. *Bullion Report*. Al 1811 risale, sempre su temi di natura monetaria, la disputa con Malthus con il quale, nello stesso anno, Ricardo fa conoscenza e stringe un'amicizia che è contraddistinta dal ricchissimo scambio epistolare tra i due autori e che risulta fondamentale per la successiva evoluzione del pensiero di Ricardo[6].

Intanto nel 1814 Ricardo acquista la tenuta di Minchinhampton nel Gloucestershire che comprende la residenza di Gatcombe Park nella quale la famiglia Ricardo trascorre la seconda metà di ogni anno e nella quale Ricardo trova la concentrazione necessaria alle riflessioni che gli permetteranno la costruzione del suo sistema di pensiero e la stesura dei *Principi di Economia Politica e dell'Imposta* tra il 1815 e il 1817.

Nel 1815 esplode in Parlamento il dibattito sulle c.d. *Corn Laws*, leggi protezionistiche sul grano introdotte nell'ambito della guerra commerciale con la Francia allo scopo di sostenere l'industria agricola nazionale. Il dibattito vede confrontarsi da un lato i sostenitori della conservazione di queste leggi, tra cui Malthus con una serie di articoli e opuscoli tra cui *Grounds of an opinion on the policy of restricting the importation of foreign corn;* dall'altro lato vi sono invece i sostenitori del libero scambio, tra i quali West, Torrens e Ricardo che pubblica il suo *Essay on Profits*[7].

Intanto già alla fine del 1815 inizia il lavoro di persuasione che James Mill eserciterà intensamente su Ricardo perché questi si dedichi con decisione alla stesura di un testo sintetico e complessivo sulla sua visione della economia politica e perché Ricardo si decida a prendere parte alla vita politica inglese entrando in Parlamento. Grazie all'insistenza di Mill Ricardo supera le numerose titubanze e si decide a scrivere la sua opera principale, *I Principi di Economia Politica e dell'Imposta,* che escono (secondo le stime di Sraffa) il 19 aprile 1817 editi da Murray a Londra e che vedranno altre due edizioni prima della morte dell'autore. Nei primi di febbraio del 1816 viene invece pubblicato, sempre da Murray, l'opuscolo *Proposals for an Economical and Secure Currency,* con cui Ricardo sviluppa i temi monetari già espressi nel 1811[7].

Nel febbraio 1819, pubblicate le sue principali opere e ritiratosi dalla Borsa, Ricardo fa il suo ingresso in Parlamento, alla Camera dei Comuni, come rappresentante del collegio di Portalington che "egli rappresentò pur non avendovi mai messo piede". Si trattava di un c.d. *pocket borough*, un collegio sito in Irlanda con un piccolissimo numero di elettori e sotto il controllo di una sola famiglia, con la quale Ricardo contrattò l'aggiudicazione del seggio. Sulla propria partecipazione alla vita parlamentare aveva scritto in una lettera a Trower: "se potessi senza troppo disturbo entrare nel nuovo Parlamento, lo farei. Non sarei né Whig né Tory, sarei invece ansioso e desideroso di promuovere ogni misura che ci aprisse la possibilità di migliorare il Governo". In Parlamento Ricardo intervenne spesso su temi di natura economica e sul tema della riforma parlamentare[8].

L'ultima opera di Ricardo risale al 1823, anno in cui stese *Plan for The Establishment of a National Bank.*

Ricardo muore l'11 settembre 1823 a Gatcomb Park a causa delle complicanze connesse ad una infezione all'orecchio. Venne sepolto ad Hardenhuish nel Wiltshire[9].

La nascita de *I principi dell'economia politica e dell'imposta*

I principi dell'economia politica e dell'imposta nascono dall'originaria intenzione di Ricardo di estendere il suo opuscolo *Essay on the influence of a low price of corn on the profits of stock,* edito nel febbraio del 1815. Tale intenzione aveva avuto origine dall'insistenza di James Mill, che Ricardo aveva conosciuto nel 1808 dopo la pubblicazione dell'opera di Mill dal titolo *Commerce Defended.* James Mill nell'arco di tutta la stesura dell'opera svolse un ruolo decisivo, così sintetizzato nella sua autobiografia dal figlio John Stuart Mill: "[i Principi] non sarebbero mai stati pubblicati o scritti senza l'insistenza e il forte incoraggiamento di mio padre; perché Ricardo, il più modesto fra gli uomini, sebbene fermamente convinto della verità delle sue dottrine, si considerava così poco capace di far loro giustizia esponendole e illustrandole, da rifuggire dall'idea di renderle pubbliche". Mill fu dunque decisivo perché in Ricardo sorgesse l'idea della stesura di questo testo e perché egli arrivasse al completamento della sua opera.

È bene però segnalare che Piero Sraffa, il quale curò l'edizione completa delle opere e della corrispondenza di Ricardo, nella sua introduzione ai principi, ridimensiona in maniera significativa il contributo di Mill all'elaborazione teorica dei principi quando dice: "risulta evidente che il contributo di Mill alla formazione dei *Principi* fu minore di quanto ci si potesse attendere dalle premesse o dagli incoraggiamenti. Sul piano della teoria non ci son dubbi che la sua influenza fu trascurabile; Mill era stato lontano dalla economia politica per qualche tempo e le sue lettere a Ricardo contengono ben poche discussioni su questioni teoriche, mentre sono piene, in questo periodo, di consigli in merito all'arte di stendere i pensieri nel modo più facilmente comprensibile". Ben più rilevante sul piano teorico fu invece il ricco scambio epistolare tra Ricardo e Malthus che durò per tutta la stesura dei Principi[10].

La stampa dei *Principi* ebbe inizio nel febbraio del 1817 e la loro pubblicazione si ebbe, secondo le stime di Sraffa, il 19 aprile 1817, presso l'editore Murray di Londra. Prima di morire Ricardo fece in tempo a preparare due nuove edizioni della sua opera[10].

La teoria del valore

Il primo capitolo dei *Principi* si intitola *Il valore.* In esso Ricardo espone la propria teoria del valore-lavoro secondo cui il valore di una merce *dipende dalla quantità di lavoro relativo necessario a produrla.*

Quando Ricardo scrive, il tema più rilevante all'attenzione del pubblico è quello delle tariffe protettive sul grano; il dibattito verteva intorno alla questione se i profitti sul capitale fossero negativamente influenzati dal fatto che vi fossero alte rendite e alti salari a causa dell'alto prezzo del grano, dovuto alle Corn Laws. Coloro che sostenevano politiche protezionistiche tendevano ad avallare la teoria secondo cui il valore dei beni sarebbe dato dalla somma dei costi di produzione; in questo caso infatti gli alti salari non avrebbero fatto altro che elevare il prezzo dei prodotti, lasciando invariati i profitti. Ricardo era invece contrario alle politiche protezionistiche e alle Corn Laws e intendeva dimostrare come i profitti fossero negativamente influenzati dall'alto livello dei salari e quindi come le leggi protettive sul grano stessero determinando una riduzione del saggio generale dei profitti, con un danno per l'intera economia[11].

La prima sezione del capitolo primo dei *Principi* si apre con la seguente intitolazione: "*Il valore di una merce, cioè il valore di qualsiasi altra merce con la quale la si può scambiare, dipende dalla quantità relativa di lavoro necessario a produrla e non dal maggiore o minore compenso corrisposto per questo lavoro"*. Ricardo ritiene che la prima condizione perché una merce abbia valore sia che questa abbia un'utilità, ovvero possegga un valore d'uso per chi la possiede; l'utilità è però una condizione necessaria ma non sufficiente, come dimostra il fatto che beni come l'aria o l'acqua non hanno valore (o prezzo) nonostante siano quanto di più utile possa immaginarsi. Ricardo quindi aggiunge che, oltre all'utilità, presupposti del valore siano la scarsità delle merci e il lavoro necessario a produrle. Le merci rare, non

riproducibili, come quadri antichi, vini pregiati o gemme preziose hanno un valore solo in relazione alla loro scarsità, poiché per loro vi sarà sempre una domanda superiore all'offerta, dal momento che tali beni sono unici e non moltiplicabili attraverso il lavoro umano.

Al contrario le merci replicabili o riproducibili all'infinito applicando lavoro alla loro produzione hanno un valore che dipende solamente dalla quantità di lavoro necessario a produrle. Nel descrivere ciò, Ricardo si rifà esplicitamente alla teoria del valore-lavoro che Adam Smith aveva esposto ne *La ricchezza delle nazioni* ritenendola valida solo in quegli stadi primitivi della evoluzione delle società in cui ancora non si sia verificata l'accumulazione del capitale e l'appropriazione della terra. Smith aveva affermato che in tali condizioni "*se ad un popolo di cacciatori per uccidere un castoro occorre doppio lavoro che per uccidere un cervo, un castoro dovrebbe naturalmente scambiarsi contro due cervi*". Ricardo prende questa teoria di Smith, la sviluppa e sostiene che questa possa trovare applicazione, contrariamente all'opinione di Smith, anche in società più complesse, in cui vi sia la proprietà privata della terra e vi siano beni capitale[12][13][14].

Contro la teoria del lavoro comandato di Smith

Quando Ricardo, nello stralcio di testo prima citato, puntualizza che il valore delle merci non ha nulla a che fare con il *maggiore o minore compenso corrisposto al lavoro*, intende rivolgere una precisa critica ad Adam Smith il quale, tra le diverse teorie del valore da lui formulate, ne aveva sostenuta una, c.d. del lavoro comandato, che metteva in relazione il valore delle merci con la quantità di lavoro, espresso in termini di salario per ora lavorata, che tale merce avrebbe consentito di acquistare. Ricardo ritiene che il ragionamento che Smith condusse in questa circostanza fosse errato in quanto circolare: cercava infatti di spiegare il valore di una merce attraverso un'unità di misura, il salario, che è anch'esso una merce, come nota Ricardo, e che ha quindi un valore assolutamente variabile che non può essere usato come misura *invariabile* del valore di tutti gli altri beni[15].

La variazione dei prezzi relativi

La teoria del valore-lavoro di Ricardo consente, secondo l'autore, di comprendere anche il fenomeno della variazione dei prezzi relativi nel tempo. Ricardo afferma infatti che il prezzo relativo di due merci varia se la difficoltà di produzione, e quindi la quantità di lavoro necessaria alla produzione di una di queste, dovesse aumentare o diminuire. Se quindi, a causa di un inaridimento generale del terreno, dovesse essere più difficoltoso produrre grano e servisse dunque a questo scopo l'impiego di più lavoro, il prezzo del grano non potrebbe che aumentare rispetto a quello di tutte le altre merci. Accadrebbe l'opposto nel caso in cui un progresso tecnico rendesse più agevole e meno dispendiosa la produzione.

Le diverse abilità dei lavoratori

Nella sezione seconda del primo capitolo, Ricardo affronta uno dei problemi principali connessi alle teorie del valore lavoro. Si tratta di comprendere come debbano gestirsi le differenze tra tipi di lavoro diverso e come possano analizzarsi i diversi contributi al valore delle merci delle diverse tipologie di lavoro utilizzate nella loro produzione. È chiaro che un'ora di lavoro di un lavorante gioielliere apporterà un valore diverso alla merce che produce rispetto ad un'ora di lavoro di un lavoratore comune. Si tratta del problema della diversa produttività del lavoro, che mette a rischio ogni teoria coerente del valore-lavoro. Ricardo afferma che le diverse qualità di lavoro e le loro diverse produttività devono essere in rapporto tra loro così come

sono in relazione tra loro i diversi salari loro corrisposti. Così, se un'ora di lavoro di un gioielliere merita un salario doppio rispetto a quello di un lavorante comune, significherà che il lavoro del gioielliere conferirà alla merce prodotta un valore doppio rispetto ad un'ora di lavoro di un lavorante comune.

Come si vede, qui Ricardo ricorre, per spiegare il valore intrinseco del lavoro, ai salari, ovvero ai prezzi di mercato, rischiando di cadere in aperta contraddizione, dato che la sua intenzione iniziale è di spiegare i prezzi attraverso il valore e non viceversa. Tuttavia ciò che interessa Ricardo non è tanto spiegare il rapporto tra diverse qualità di lavoro ma seguire e spiegare le variazioni nel prezzo delle merci, scopo per il quale la soluzione da lui proposta è più che sufficiente se si ipotizza che le stesse relazioni tra diverse qualità di lavoro rimangano invariate nel tempo. Con le parole di Ricardo: "*nel confrontare il valore della stessa merce in diversi periodi di tempo, non occorre considerare l'abilità e l'intensità relative del lavoro richiesto per quella merce particolare, giacché questa considerazione è ugualmente operante in entrambi i periodi. Un tipo di lavoro in un dato momento viene confrontato con lo stesso tipo di lavoro in un altro momento*"[16][12].

Il capitale fisso

La sezione terza del primo capitolo si intitola: "*Non solo il lavoro impiegato direttamente nella produzione delle merci influisce sul loro valore; ma anche il lavoro dedicato alla produzione di attrezzi, utensili e fabbricati coi quali questo lavoro è assistito*". Un altro grosso ostacolo ad una compiuta teoria del valore-lavoro è rappresentato dal fatto che la maggior parte delle merci è prodotta non solo attraverso l'impiego di lavoro ma anche attraverso l'impiego di beni capitale. Ricardo ritiene però che tale questione non impedisca l'applicazione della sua teoria generale del valore in quanto i beni capitale, a loro volta prodotti da lavoro, possono pensarsi come lavoro accumulato o incorporato in macchine o strumenti, ovvero lavoro cristallizzato che, attraverso l'utilizzo di tali beni nella produzione, confluisce nelle merci prodotte. Se una merce è prodotta da 50 unità di lavoro e da una macchina, prodotta con l'impiego di 100 unità di lavoro, che si deprezza o logora nell'arco di 10 anni, allora quella merce avrà un valore pari a 50 più la decima parte delle 100 unità di lavoro incorporate nella macchina: varrà quindi 60[17][12].

In caso di aumento dei salari

A questo punto Ricardo si domanda cosa accada ai prezzi relativi e ai profitti nel caso di un aumento dei salari (reali). Ricardo afferma che, se i beni in questione sono prodotti con la stessa combinazione di lavoro (capitale circolante) e beni capitale (capitale fisso), allora "*il livello dei salari non influenza minimamente il valore relativo del pesce e della selvaggina (esempio di Ricardo), poiché al tempo stesso i salari saranno alti o bassi in entrambe le occupazioni*". L'idea di Ricardo è che se i salari reali aumentano – per esempio del venti per cento – tutti i produttori delle diverse merci dovranno sostenere il costo di tale incremento nella misura del venti per cento, e che, se anche aumentassero tutti quanti i prezzi in misura pari a tale incremento, questo lascerebbe per ciò stesso immutato il rapporto tra i diversi prezzi relativi.

Così, anche se tutti i produttori decidessero di tradurre l'aumento dei salari in un aumento dei prezzi, questo cambierebbe i prezzi monetari di tutte le merci - i quali crescerebbero - ma i prezzi relativi tra di esse rimarrebbero immutati proprio perché aumentano tutti contemporaneamente e nella stessa proporzione - poiché l'aumento dei salari è lo stesso per tutti (bisogna precisare che ciò che Ricardo intende per aumento dei salari reali - come si vedrà meglio più avanti parlando del tema - è l'aumento del prezzo relativo del lavoro, dovuto in genere ad un aumento del valore-lavoro del grano che è al tempo il principale mezzo di

sostentamento della classe lavoratrice). Dunque, Ricardo conclude che nessun aumento dei salari possa incidere sui prezzi relativi, i quali possono variare solo se cambia la quantità di lavoro necessaria a produrre un determinato bene[18].

L'unica cosa che effettivamente un aumento reale dei salari produce è, invece, una riduzione dei profitti: i prezzi relativi non cambiano e quindi il produttore non può scaricare sul prezzo un aumento dei salari; perciò l'aumento dei salari dovrà necessariamente ridurre il margine di profitto dell'imprenditore, al quale, a causa dell'aumento dei salari, costerà di più produrre le proprie merci pur rimanendo invariato il prezzo relativo al quale le vende.

Merci prodotte con diversa intensità di capitale fisso

Ma il problema più complesso viene affrontato da Ricardo nella sezione quarta, in cui l'autore si occupa del caso in cui le diverse merci siano prodotte con combinazioni diverse di lavoro e beni capitale e del caso in cui i beni capitale abbiano diversa durata tra loro. In entrambi questi casi Ricardo si rende conto che merci che incorporano la stessa quantità di lavoro – ma con diversa percentuale di capitale fisso o con capitale fisso di diversa durata - reagiscono in misura differente ad un aumento dei salari, che invece, come detto sopra, avrebbe dovuto lasciare invariato il valore relativo delle merci. Ricardo dunque si accorge che, quando si tratti di merci prodotte con diverse durate o intensità del capitale fisso, per spiegare la variazione nei prezzi relativi, non basta la teoria – esposta prima – secondo cui ogni variazione dei prezzi dipende solo da un cambiamento nella quantità di lavoro necessaria a produrre queste merci; dice lo stesso Ricardo: "*Questa differenza nel grado di durata del capitale fisso e questa varietà nelle proporzioni in cui i due tipi di capitale si possono combinare, introducono un'altra causa, oltre alla maggiore o minore quantità di lavoro necessaria a produrre le merci, di variazione del loro valore relativo – questa causa è l'aumento o la riduzione del valore del lavoro"*. Qui cioè Ricardo ammette che la variazione dei salari reali incide sui prezzi relativi e li cambia. In particolare, quando aumentano i salari reali, scenderanno i prezzi relativi delle merci prodotte con maggiore capitale fisso o con un capitale fisso più durevole[19].

Come nota Schumpeter, Ricardo qui comprende perfettamente i limiti della propria teoria del valore-lavoro ma ritiene comunque che essa sia la teoria più soddisfacente per spiegare la variazione dei prezzi relativi delle merci; come dice lo stesso Ricardo riferendosi all'impatto che possono avere sui prezzi le variazioni nei salari: "*il massimo effetto che un aumento dei salari potrà produrre sui prezzi relativi di queste merci non potrebbe superare il 6 o 7 per cento"*[14].

La misura invariabile del valore

Infine, nella sezione sesta del primo capitolo, Ricardo tratta dei benefici che si avrebbero se si potesse trovare una misura invariabile del valore. Se esistesse una merce il cui costo di produzione in termini di lavoro fosse immutabile nel tempo, essa potrebbe essere utilizzata per determinare di quali beni sia aumentato il prezzo e di quali no, poiché, come detto, se non ne potesse variare il costo di produzione, il suo valore rimarrebbe sempre immutabile e quindi qualunque variazione dei prezzi di tale merci in termini di altre merci sarebbe da imputare interamente ad una variazione del valore-lavoro di queste ultime. Ricardo è però consapevole del fatto che una merce simile, da usarsi come misura invariabile, non possa esistere,

poiché ogni merce è in qualche modo soggetta a variazioni nella quantità di lavoro necessario a produrla. Infine Ricardo afferma che userà l'oro come approssimazione di tale misura immutabile poiché, nonostante i suoi limiti, è una merce meno soggetta di altre merci a variazioni nei costi di produzione[20].

La teoria della distribuzione

La rendita

La domanda fondamentale dalla quale Ricardo inizia il proprio discorso sulla rendita, nel capitolo secondo dei suoi *Principi,* è la seguente: il fatto che esista una rendita corrisposta ai proprietari delle terre modifica il valore relativo delle merci? A causa della rendita il prezzo dei prodotti è più alto?

Per prima cosa Ricardo si sofferma sul puntualizzare cosa esattamente sia la rendita, che egli definisce "*quella parte del prodotto della terra che viene pagata al proprietario per l'uso dei poteri originari e indistruttibili del suolo"*. Si tratta quindi esclusivamente della remunerazione corrisposta in ragione dell'uso della terra e non anche della serie di migliorie e beni capitali che siano presenti sulla terra, per i quali viene invece corrisposta una rendita che Ricardo inserisce nella categoria dei profitti[21].

Successivamente Ricardo sviluppa una constatazione: "*Non appena insediati in un paese che abbonda di terra ricca e fertile, della quale basti coltivare solo una piccolissima parte per mantenere la popolazione o se ne possa coltivare solo una piccolissima parte con il capitale di cui la popolazione dispone, non vi è rendita; infatti, nessuno pagherebbe per l'uso della terra dove ce ne fosse un'abbondante quantità non ancora appropriata e perciò a disposizione di chiunque volesse coltivarla"*. Ricardo quindi chiarisce che la rendita non è una remunerazione dovuta in ogni caso e sempre presente in quanto esiste la proprietà privata della terra; al contrario la rendita esiste perché esiste una offerta limitata di terra e perché per sostentare l'intera popolazione è necessario metterne a coltura sempre ulteriori estensioni[22].

Dunque, la prima condizione perché esista la rendita è che ci sia una quantità limitata di terra fertile. Esiste tuttavia una seconda condizione, ovvero l'esistenza dei c.d. rendimenti decrescenti della terra. Ricardo ritiene che la terra non sia una risorsa omogenea ma che ne esistano diverse qualità a seconda del grado di fertilità. Finché si coltivano terre della medesima fertilità e con la stessa produttività, non esiste rendita; quando però la popolazione aumenta e serve mettere a coltura ulteriore terra, bisognerà coltivare anche terre meno fertili che renderanno meno per ogni unità di lavoro ad esse applicate. Quando ciò accade, se le terre più fertili rendono 100 per ogni unità di lavoro e le meno fertili rendono solamente 80, il produttore agricolo, quando dovrà prendere in affitto un terreno, sarà disposto a pagare fino a 20 di rendita al proprietario delle terre più fertili pur di non dovere coltivare le terre meno fertili, poiché in queste ultime, a causa della minore fertilità, sarebbe per lui più dispendioso coltivare. Perciò, come dice Ricardo: "*è solo perché la qualità della terra non è illimitata e la sua qualità non è uniforme, e perché man mano che la popolazione aumenta viene coltivata terra di qualità inferiore o in posizione meno vantaggiosa, che si paga una rendita per il suo uso. Quando, col progredire della società, viene messa a coltura una terra di secondo grado di fertilità, si forma subito una rendita su quella di prima qualità, il cui ammontare dipenderà dalle differenze di qualità di queste due porzioni di terra"*[22].

Si noti però che, se così stanno le cose, il prezzo del grano non è mai influenzato dalla rendita; esso viene infatti determinato sull'ultima terra messa a coltura – la meno fertile –, che non paga rendita, e corrisponde alla quantità di lavoro che in essa è necessario impiegare perché si realizzi quel prodotto. La rendita sarà corrisposta solamente ai proprietari delle terre più fertili e non entrerà affatto nella determinazione del prezzo

del grano, che invece è stabilito sulla terra che non paga rendita. Dice Ricardo: "*Il grano non è caro perché si paga una rendita, ma si paga una rendita perché il grano è caro; ed è stato giustamente osservato che il prezzo del grano non diminuirebbe punto anche se i proprietari rinunciassero a tutta la loro rendita"*[23].

Se tutto ciò è vero, la rendita sarà elevata nelle società in cui sia necessario mettere a coltura anche le terre meno fertili. Questo si verifica quando la popolazione è numerosa; e la popolazione è numerosa quando il *fondo salari*, ovvero l'insieme delle risorse che sono investite nella produzione per il mantenimento dei lavoratori, è ingente. Il fondo salari, a sua volta, è ingente quando il capitale di una società è ampio e significativo. Da tutto ciò si conclude, come dice Ricardo, che "*l'aumento della rendita è sempre l'effetto della maggior ricchezza del paese e della difficoltà di provvedere di alimenti la sua crescente popolazione. Esso è un sintomo, mai una causa della ricchezza"*[24].

I salari[25]

Nel quinto capitolo dei suoi *Principi* Ricardo si occupa dei salari, ovvero di quella parte del reddito di una società che viene corrisposta alla classe lavoratrice in cambio del lavoro utilizzato nella produzione. Ricardo nota subito che, come ogni altra merce che abbia una domanda e un'offerta, anche il lavoro ha un prezzo naturale e un prezzo di mercato; tali prezzi possono temporaneamente essere diversi ma alla fine il prezzo di mercato deve necessariamente tendere a riassestarsi sul suo livello naturale.

Ma da cosa dipende il prezzo naturale del lavoro? Ricardo afferma che "*il prezzo naturale del lavoro è il prezzo che mette in grado i lavoratori, nel complesso, di sussistere e di perpetuarsi senza aumenti né diminuzioni"*. Qui Ricardo afferma che il salario, al suo livello naturale, deve essere pari a quella remunerazione che consenta al lavoratore di sussistere e mantenere la propria famiglia e i suoi consumi. Da ciò deriva che a determinare gli aumenti e le riduzioni necessarie del salario sono le variazioni nei prezzi relativi delle merci che sono necessarie alla sussistenza del lavoratore. Se alla base della dieta del lavoratore vi fosse principalmente grano, e se il prezzo relativo del grano aumentasse a causa di una minore fertilità delle terre messe a coltura, il lavoratore dovrebbe spendere di più per alimentarsi e dunque il salario dovrà aumentare. Se, al contrario, il prezzo relativo del grano si riducesse grazie, per esempio, ad un progresso tecnologico, allora il lavoratore dovrebbe spendere meno per alimentarsi e i salari scenderebbero. Come dice Ricardo: "*perciò il prezzo naturale del lavoro dipende dal prezzo dei viveri, dei beni di prima necessità e di comodo necessari a mantenere il lavoratore e la sua famiglia"*[26].

Ma come funziona, secondo Ricardo, il processo di aggiustamento dei salari? Per quale motivo i salari di mercato non possono mai discostarsi a lungo dal loro livello naturale e devono sempre convergere verso di esso? Ricardo ritiene che nel caso in cui i salari di mercato fossero superiori al loro livello naturale, consentendo quindi al lavoratore di permettersi dei consumi e delle comodità al di sopra del livello di sussistenza, tale maggiore agio indurrebbe i lavoratori ad avere più figli e famiglie più numerose; Questo produrrebbe, aumentando il numero dei componenti della classe dei lavoratori, l'aumento progressivo della offerta di lavoro, con conseguente riduzione del prezzo del lavoro, ovvero del salario. Al contrario, se i salari di mercato fossero al di sotto del livello naturale, non consentendo al lavoratore neppure i consumi necessari alla propria sussistenza, questo determinerebbe necessariamente un assottigliamento delle famiglie, una riduzione dei componenti la classe lavoratrice, con conseguente riduzione della offerta di lavoro e successivo aumento del salario di mercato[27].

La teoria adottata da Ricardo, e da altri esponenti dell'economia classica, è a volte ricordata come *legge ferrea dei salari:* una teoria che lega il salario direttamente alle leggi che si riteneva fossero alla base di ogni evoluzione demografica della popolazione. Tali teorie furono sviluppate in massima parte da Robert

Malthus, autore *dell'Essay on the Principle of Population*, il quale riteneva – e cercava di dimostrare empiricamente – che la popolazione sarebbe sempre cresciuta più velocemente della produzione dei beni necessari alla sua sussistenza – a causa dei già citati rendimenti decrescenti della terra. Ciò non poteva che determinare l'impossibilità per la maggior parte della popolazione di sollevarsi oltre i livelli di mera sussistenza[27].

Ricardo però sostiene che, sebbene nel lungo periodo la legge sopra descritta – di convergenza del salario di mercato verso il suo livello naturale – debba necessariamente essere valida, entro orizzonti temporali più limitati possa verificarsi che i salari di mercato rimangano per un certo periodo sopra il loro livello naturale. Ciò infatti potrebbe verificarsi, dice Ricardo, nel caso in cui l'economia crescesse a tassi superiori rispetto ai tassi di crescita della popolazione. Qui Ricardo ci parla del tema del c.d. *fondo salari*, ovvero di quella parte del capitale che la società, nel suo complesso, investe per il mantenimento dei lavoratori. Se si divide l'ammontare del fondo salari per il numero dei lavoratori disponibili si ottiene il salario corrisposto a ciascun lavoratore. Tale *fondo* cresce allo stesso tasso di crescita della economia e, quindi, allo stesso tasso di accumulazione del capitale complessivo della società. Dunque, se il capitale e, insieme ad esso, il fondo salari (il numeratore) crescono per un lungo tempo più velocemente della popolazione (il denominatore), potrebbe verificarsi un lungo mantenimento della popolazione sopra i livelli di sussistenza[27].

Ricardo fa poi notare che la stessa cosa che porta all'aumento della rendita porta anche all'aumento dei salari: in entrambi i casi infatti si tratta della ricchezza del paese che, aumentando la numerosità della popolazione, costringe a mettere a coltura le terre meno fertili. Ciò aumenta il prezzo relativo del grano e questo da un lato attribuisce una rendita al proprietario delle terre più fertile e dall'altro determina un aumento del prezzo delle sussistenze del lavoratore e quindi dei salari. "*Appare quindi che la stessa causa che aumenta la rendita, ossia la crescente difficoltà di procurare una maggior quantità di alimenti con la stessa quantità proporzionale di lavoro, aumenterà anche i salari*"[28].

Infine, stando così le cose, Ricardo trae una regola generale di politica economica, dove afferma che "*come ogni altro contratto, i salari dovrebbero essere lasciati alla equa e libera concorrenza del mercato e non dovrebbero mai essere controllati dall'interferenza della legge*". In questo caso il bersaglio di Ricardo sono le c.d. Poor Laws, le leggi sui poveri, le quali allora determinavano una grave distorsione rispetto a quello che Ricardo riteneva essere il naturale funzionamento dell'economia[29].

I profitti

L'ultima delle tre grandi quote nelle quali si distribuisce il prodotto della società è quella dei profitti. In essi Ricardo, e con lui anche Smith, include, nella terminologia attuale, sia i profitti che gli interessi.

Come abbiamo visto, il valore delle merci viene determinato senza prendere in considerazione la rendita, la quale, in base alla teoria esposta da Ricardo, non entra a far parte del prezzo delle merci, il quale infatti, nel caso del prodotto agricolo, è sempre quello che si determina sulla terra meno fertile messa a coltura, la quale non paga mai rendita.

Tolta la rendita, Ricardo deduce che "*tutto il valore delle merci è diviso in due sole parti: una costituisce i profitti del capitale, l'altra i salari del lavoro*". Partendo da questo assunto, Ricardo, in sostanza, suggerisce una teoria *residuale* del profitto, secondo cui i profitti non possono che consistere in ciò che del valore della produzione residua dopo la remunerazione del lavoro, la quale avviene sulla base della *c.d. legge ferrea dei salari* esposta prima. Per Ricardo dunque è chiarissimo che salari e profitti sono due porzioni di una medesima grandezza: quanto più aumenta l'una, tanto più si deve ridurre l'altra[30].

Ammesso tutto ciò, facendo riferimento intanto al settore dell'agricoltura, se aumenta la popolazione, per garantirne la sussistenza, deve progressivamente essere posta a coltura una sempre maggiore quantità di terra, sempre meno fertile. Ciò determinerà contemporaneamente due fenomeni: da un lato aumenterà sempre più la rendita da corrispondere al proprietario delle terre più fertili, che così finisce per diventare destinatario di una porzione sempre maggiore del prodotto della terra; da un altro lato aumenta il costo del grano – che è determinato dalla difficoltà di produzione sulle terre marginali, meno fertili – il quale, essendo il principale bene per la sussistenza dei lavoratori, determina un aumento dei salari corrisposti ai lavoratori, che a loro volta diventano destinatari di una porzione sempre maggiore del prodotto della terra. Da tutto ciò, Ricardo conclude che l'aumento del prezzo del grano comporta sempre per il capitalista un progressivo assottigliarsi del proprio margine di profitto, oltre che un effetto impoverimento dovuto al fatto che alimentarsi comprando grano costa di più. Poiché l'aumento della popolazione è un effetto dell'aumento della ricchezza di una nazione, Ricardo vuole mostrare come esiste una tendenza implicita alla caduta del margine di profitto del capitalista, dovuta all'aumento progressivo dei salari e accompagnata da un aumento inevitabile delle rendite[31].

Tale caduta tendenziale del saggio di profitto non trova applicazione solo al settore agricolo ma si estende anche al settore industriale, in ragione della c.d. regola di uniformità del saggio di profitto, di cui già Smith aveva trattato. Tale regola parte dalla constatazione che nessun capitalista potrebbe accettare razionalmente di impiegare il proprio capitale ad un rendimento del 5%, quando un altro impiego gliene dia uno del 10%. Se vi fossero quindi diversi saggi di profitto nei diversi settori, tutti i capitalisti disinvestirebbero da quelli a minore rendimento per investire in quelli che diano loro una più alta remunerazione. Ciò però, secondo gli economisti classici, porta automaticamente ad un aumento dell'offerta nei settori con profitti più alti e per ciò stesso ad una riduzione del prezzo, la quale presto riporterebbe in basso il saggio di profitto. In base a questo ragionamento, se il capitale è mobile, il saggio di profitto, in tutti i settori dell'economia, non può che essere uno solo. Per questo motivo, Ricardo ritiene che la stessa caduta del saggio di profitto che si verifica nel settore agricolo debba necessariamente verificarsi in ogni altro settore della economia[32].

In definitiva, poiché la terra ha una produttività decrescente e poiché la popolazione è destinata a crescere con l'accumulazione del capitale, la crescita della società porterà con sé la messa a coltura di terre sempre meno fertili fino al momento in cui, sarà coltivata la terra che darà un prodotto appena sufficiente a remunerare al salario naturale il lavoro in essa impiegato. In tale momento, i profitti sarebbero pari a zero e l'intero prodotto del settore agricolo – e con esso di tutti gli altri settori – sarebbe distribuito solamente in salari e rendite. Con l'azzeramento dei profitti si interrompe anche il processo di accumulazione, poiché nessun capitalista investirebbe senza la prospettiva di una remunerazione[33].

Come nota Ricardo, un tale stato è comunque ampiamente procrastinabile attraverso l'apertura del commercio con l'estero e la continua introduzione di macchine che aumentino la produttività della terra e riducano il prezzo dei beni necessari alla sussistenza.

Il commercio internazionale e i vantaggi comparati

In materia di commercio estero, a Ricardo è generalmente attribuito il merito di avere formulato e divulgato la c.d. *teoria dei vantaggi comparati.*

In precedenza, Smith, teorico del libero scambio, aveva già sostenuto la c.d. *teoria dei vantaggi assoluti* nel commercio internazionale. Secondo tale teoria, poiché diverse nazioni hanno la capacità di produrre le merci sostenendo costi diversi, a causa per esempio delle diverse fertilità del suolo o delle diverse conoscenze tecniche e tradizioni, allora deve convenire a ciascuna nazione specializzarsi nella produzione

di ciò che è in grado di produrre ad un costo inferiore a quello sostenuto da *ogni altra* nazione – *vantaggio assoluto* - così che, alla fine, poiché ogni paese allocherà le proprie risorse per fare ciò in cui è più produttivo, con lo stesso impiego di risorse, il prodotto complessivo di tutte le nazioni possa essere maggiore; Si tratterà poi di distribuire tale maggiore produzione, secondo i diversi bisogni, attraverso il commercio estero. Smith riteneva che tale effetto benefico si sarebbe potuto generare solo se le diverse nazioni coinvolte avessero avuto un vantaggio assoluto rispetto a tutte le altre nella produzione di una determinata merce, ovvero, solo se fossero state nella condizione di produrre una certa merce ad un costo inferiore rispetto a tutte le altre[34].

Ricardo pensa diversamente e sostituisce alla teoria di Smith la c.d. *teoria dei vantaggi comparati.* Egli è convinto che il commercio internazionale sia un bene anche in assenza di vantaggi assoluti: ritiene infatti che ad ogni nazione convenga comunque specializzarsi nella produzione della merce che, in termini di ogni altra merce da essa producibile, costi meno. Proseguiamo con un esempio. Si supponga che esistano due nazioni, l'Inghilterra e il Portogallo; che L'Inghilterra sia in grado di produrre, con una unità di lavoro, 12 unità di vino o 6 unità di stoffa, laddove il Portogallo sia in grado, con una unità di lavoro, di produrre 8 unità di vino o 1 unità di stoffa. Come si vede, entrambe tali merci possono essere prodotte in Inghilterra ad un costo inferiore che in Portogallo; qui Smith avrebbe forse ritenuto – in base alla teoria dei vantaggi assoluti - che, non avendo il Portogallo alcun vantaggio assoluto, il commercio estero non avrebbe portato alcun particolare giovamento o sarebbe stato impossibile. Al contrario, Ricardo ritiene che anche in questo caso la specializzazione e il commercio con l'estero siano la scelta giusta e più vantaggiosa: ciò che bisogna guardare è infatti il vantaggio comparato interno nella produzione delle due merci.

Ma quale merce dovrà produrre ciascuno dei due paesi? Nel nostro esempio, l'Inghilterra, spostando una unità di lavoro dalla produzione di stoffa a quella di vino, raddoppia le unità di prodotto che realizza, passando da 6 a 12; ciò significa che in Inghilterra produrre una unità in più di stoffa significa rinunciare a due unità di vino e che quindi una unità di stoffa costa qui 2 unità di vino – e corrispondentemente che una unità di vino costa mezza unità di stoffa. Il Portogallo invece, spostando una unità di lavoro dalla produzione di stoffa a quella di vino, moltiplica il proprio prodotto per 8, passando da 1 a 8 unità di prodotto; ciò significa che in Portogallo produrre una unità in più di stoffa significa rinunciare a otto unità di vino, che il costo di una unità di stoffa è pari a otto unità di vino mentre una unità di vino deve costare 1/8 di unità di stoffa. Per ciò il costo del vino in termini di stoffa è minore in Portogallo che in Inghilterra (in un caso è 1/8 e nell'altro è ½ di unità di stoffa) mentre il costo della stoffa in termini di vino è minore in Inghilterra che in Portogallo (in un caso è 2 e nell'altro è 8 unità di vino). In queste condizioni, quindi, secondo Ricardo, poiché per incrementare la produttività generale serve che ogni nazione si specializzi nella produzione della merce che le costi meno produrre, ovvero nella quale abbia un vantaggio comparato rispetto all'altra nazione, conviene che il Portogallo produca solo vino e l'Inghilterra solo stoffa. Così facendo il prodotto complessivo delle due nazioni sarà il più alto possibile, vino e stoffa saranno prodotte al costo più basso realizzabile e per ciò stesso il prezzo di tali merci sarà il più conveniente sia per i consumatori portoghesi che per quelli inglesi[35][36][37].

Lo scopo politico immediato di Ricardo era quello di sostenere dal punto di vista teorico la battaglia per il libero commercio e l'abolizione delle misure protezionistiche che impedivano di fatto l'importazione del grano. Ricardo doveva dimostrare che con il libero scambio si sarebbe sia sostenuta l'economia nazionale, poiché ne avrebbero beneficiato i profitti, sia incrementata la ricchezza di tutte le nazioni coinvolte. Con la teoria dei vantaggi comparati Ricardo fa entrambe le cose. Egli nota infatti il fatto che il capitale sia allocato nel modo più produttivo consente anche che i costi di produzione generali siano i più bassi possibile e che quindi siano bassi anche i prezzi delle diverse merci, le quali sono infatti prodotte nel paese nel quale è più

conveniente o meno costoso realizzarle. Poiché questo vale anche per i beni di sussistenza dei lavoratori, dai quali dipendono i salari, egli deduce che attraverso il libero scambio internazionale si può ottenere la riduzione dei prezzi dei beni di sussistenza e quindi dei salari naturali e, di conseguenza, l'aumento dei profitti, con grande beneficio per i ritmi della accumulazione e per la ricchezza dei diversi paesi[38].

La moneta

Il corpo della teoria monetaria di Ricardo si venne formando intorno al dibattito che in Inghilterra prese fuoco a proposito della crescente inflazione che si verificò dopo che nel 1797 venne sospesa la convertibilità in oro coniato della cartamoneta allora circolante. Prima del 1797 esisteva in Inghilterra un regime c.d. di *gold standard*, in cui chiunque fosse stato in possesso di banconote si sarebbe potuto recare in ogni momento alla Banca d'Inghilterra (e non solo) per chiederne la conversione, ad un rapporto di cambio fissato, in monete coniate in oro. Tale sistema trattava le banconote come meri titoli rappresentativi di determinate quantità di oro, e ciò serviva da un lato a facilitare e rendere più sicura la circolazione dei mezzi di pagamento, che veniva effettuata in carta e non in oro, e consentiva dall'altro lato di non mettere in discussione la centralità dell'oro (o dell'argento in altri casi) come vera e propria moneta-merce utilizzata negli scambi e nei pagamenti[39].

A causa dell'esplodere delle guerre napoleoniche, allo scopo di impedire qualsiasi rischio di possibili erosioni delle proprie riserve d'oro, nel 1797 l'Inghilterra decise di sospendere la convertibilità in oro delle banconote in circolazione, le quali così dovevano circolare forzosamente e indipendentemente dal fatto che il loro valore intrinseco fosse assicurato dalla convertibilità.

Dopo alcuni anni dall'entrata in vigore di tale regime, in Inghilterra si iniziò a registrare una spinta inflazione, intorno alla quale il dibattito pubblico, che presto divenne parlamentare, si accese allo scopo di arrivare a definirne le cause. Semplificando, in seno al dibattito si formarono due fronti contrapposti: il primo era quello dei c.d. *bullionisti,* che alla fine ebbero il sopravvento, i quali ritenevano che l'inflazione fosse dovuta alla eccessiva emissione di banconote alla quale aveva dato inizio la Banca d'Inghilterra quando aveva finanziato i deficit di guerra del paese; secondo i bullionisti non esisteva altra causa economica reale alla base della variazione dei prezzi, la quale doveva sempre essere, secondo loro, un fenomeno esclusivamente monetario dovuto all'aumento o alla diminuzione della quantità di moneta in circolazione. Il secondo fronte era quello degli *anti-bullionisti*, tra i quali alcuni direttori della Banca d'Inghilterra, i quali credevano che tra le cause dell'aumento dei prezzi ci fossero non solo cause monetarie ma anche delle cause economiche reali, come ad esempio l'aumento dei prezzi del grano dovuto ai cattivi raccolti[40].

Ricardo apparteneva al fronte dei bullionisti e sostenne sempre la c.d. *teoria quantitativa della moneta* che era alla base delle considerazioni teoriche e delle analisi di quel fronte. Ricardo era convinto che la moneta e tutto ciò che riguardasse la circolazione, l'offerta e la domanda dei mezzi di pagamento non avesse alcuna incidenza sull'andamento delle variabili reali dell'economia. In questa prospettiva la moneta è solo un velo che ricopre l'intera economia ma che non incide su di essa: è quindi falso affermare che un'espansione della quantità di moneta in circolazione possa essere di stimolo alla produzione economica, ed è falso immaginare che una sua riduzione possa in alcun modo contribuire a fenomeni di depressione economica. Si tratta di una teoria che è vera e propria progenitrice delle moderne teorie economiche dei monetaristi[40].

Ricardo quindi ritiene che all'origine dell'aumento dei prezzi del suo tempo vi sia l'eccessivo aumento di banconote in circolazione permesso dalla sospensione del regime di convertibilità in oro. Per questo, allo scopo di tornare ad uno stato di ordine e allo scopo di bloccare tale aumento dei prezzi, Ricardo sostenne

con forza la reintroduzione della convertibilità della cartamoneta.

La visione di Ricardo sul rapporto tra moneta e prezzo delle merci in una situazione ottimale potrebbe sintetizzarsi nel modo seguente. In primo luogo, secondo l'autore, esiste il rapporto tra il prezzo dell'oro e quello delle altre merci: l'oro non è altro che una merce prodotta come ogni altra, il cui valore naturale è determinato dalla quantità di lavoro necessaria a produrla. Per questa ragione il prezzo relativo dell'oro rispetto a ogni altra merce con la quale è scambiato è sempre determinato dalla diversa quantità di lavoro necessario a produrre l'oro e tali altre merci. L'oro quindi non è altro che un bene prodotto, il quale convenzionalmente è stato scelto come mezzo universale di scambio, ma il cui valore e prezzo relativo è sempre sottoposto alle regole che Ricardo ritiene valgano in generale per ogni merce prodotta. In secondo luogo esiste il rapporto tra banconote (e altri mezzi di pagamento) e l'oro; tale rapporto è di tipo simbolico, ovvero le banconote rappresentano una determinata quantità di oro, fissata da un rapporto di cambio, che dovrebbe poter sempre essere ottenuta in cambio delle banconote ove se ne domandi la conversione. In un simile sistema, secondo Ricardo, si garantirebbe sempre la stabilità della moneta grazie all'ancoramento della moneta all'oro, che è una merce la cui produzione internazionale e il cui prezzo generale sono soggette ad un ridotto numero di variazioni al tempo di Ricardo. La Banca d'Inghilterra, in tale sistema, dovrebbe solamente aumentare o diminuire la quantità di moneta in circolazione in ragione dell'aumento o della diminuzione del prezzo relativo dell'oro così da garantire la stabilità dei prezzi e impedire che eccessive espansioni monetarie portino all'innesco di fenomeni inflattivi[41].

Le macchine

Prima di morire, Ricardo ebbe il tempo di curare tre diverse edizioni dei suoi *Principi dell'economia politica e dell'imposta*. Nell'ultima di queste tre edizioni, sul finire del libro, Ricardo aggiunse un nuovo capitolo frutto delle riflessioni che lo avevano condotto a modificare alcune delle sue precedenti posizioni. Il capitolo in questione si intitola *Le macchine* e cerca di discutere gli effetti che sulle diverse classi sociali hanno le macchine, quando introdotte in sostituzione del lavoro.

Precedentemente, era opinione di Ricardo che "*ogni applicazione di macchine a qualsiasi ramo della produzione che avesse l'effetto di risparmiare lavoro fosse un bene generale*". Egli riteneva che il risparmio di lavoro che le macchine avrebbero comportato avrebbe determinato una riduzione del prezzo delle diverse merci, e che di tale riduzione si sarebbero avvantaggiati, in quanto consumatori, sia i capitalisti, sia i proprietari terrieri, sia i lavoratori. Oltre a ciò, se a ridursi fosse stato il prezzo dei beni necessari alla sussistenza, sarebbero scesi anche i salari naturali e sarebbe aumentato il saggio dei profitti con grande vantaggio per la ricchezza di tutta la nazione[42][43].

Si sarebbe potuto replicare che i lavoratori, con l'introduzione delle macchine, avrebbero solo potenzialmente potuto consumare più merci poiché intanto molti di loro avrebbero perduto il lavoro, sostituiti dalle macchine. Ricardo però riteneva che l'introduzione delle macchine in determinati settori non avrebbe ridotto in alcun modo il fondo salari complessivo, ovvero non avrebbe intaccato le risorse complessivamente destinate al mantenimento e alla occupazione dei lavoratori. Egli riteneva ciò sia perché sarebbero serviti lavoratori per la produzione delle macchine, sia perché il capitale risparmiato dai capitalisti che avrebbero introdotto le macchine sarebbe stato di certo impiegato per la produzione di altre merci, con conseguente occupazione di nuovi lavoratori. Il fondo salari, quindi, insieme alla domanda complessiva di lavoro sarebbe sostanzialmente rimasto invariato e i prezzi delle merci sarebbero diminuiti con il generale beneficio di tutte le classi[42][43].

In un secondo momento, probabilmente dopo la lettura di *On the Conditions of Labouring Classes* di John Barton, Ricardo modifica la propria visione: è sempre convinto che l'effetto finale della introduzione delle macchine sia benefico ma crede che momentaneamente, subito dopo la loro introduzione, si possa verificare una riduzione del fondo salari che determini una riduzione della domanda di lavoro e una transitoria ma gravosa disoccupazione. I capitalisti, ove l'investimento in macchine (capitale fisso) fosse più conveniente di quello in lavoratori (capitale circolante), potrebbero infatti decidere di modificare la composizione del capitale da loro investito, aumentando il capitale fisso e riducendo il numero di lavoratori occupati. Così facendo essi non soffrirebbero alcuna riduzione dei loro profitti e il reddito netto della nazione rimarrebbe identico, tuttavia si ridurrebbe l'ammontare di risorse complessive destinate alla occupazione dei lavoratori, non necessari alla produzione; Ricardo nota poi che tale effetto sarebbe amplificato dal fatto che dall'impoverimento dei lavoratori potrebbe anche derivare una riduzione della domanda di tutte le merci destinate alla loro sussistenza, con conseguente riduzione della produzione di tali merci e ulteriore riduzione degli occupati in tale settore dell'economia. Per tali motivi Ricardo arriva ad affermare che, mentre proprietari terrieri e capitalisti ne godono solo i benefici, "*l'opinione della classe lavoratrice secondo la quale l'impiego delle macchine è spesso dannoso ai propri interessi non si basa sul pregiudizio e sull'errore, ma è conforme ai corretti principi dell'economia politica*"[44].

Dopo aver chiarito che l'introduzione improvvisa delle macchine può ridurre il fondo salari, Ricardo prosegue la propria argomentazione chiarendo come nel tempo la disoccupazione generata dallo stato di cose descritto sia destinata ad essere riassorbita. Egli infatti ritiene che il ridursi del prezzo delle diverse merci, determinato dall'introduzione delle macchine, debba necessariamente consentire ai capitalisti di spendere meno per i loro consumi e dunque di risparmiare di più; tali risorse risparmiate, poiché conviene sempre impiegarle con un profitto, verranno poi dai capitalisti investite nella produzione di nuove merci e ciò condurrà al conseguente investimento in capitale circolante, al nuovo incremento del fondo salari e al reimpiego, in tali nuovi settori, dei lavoratori precedentemente licenziati. Ricardo infatti afferma: "*alla riduzione del prezzo delle merci provocata dall'introduzione delle macchine non può non seguire che con gli stessi bisogni egli [il capitalista] abbia una maggior quantità di mezzi da risparmiare – una maggiore facilità di trasferire reddito a capitale. Ma a ogni aumento di capitale egli impiegherà un maggior numero di lavoratori; e, quindi, una parte della gente che in un primo tempo era stata licenziata verrebbe successivamente riassunta*"[45][46].

In definitiva, Ricardo capisce e ammette che un'improvvisa introduzione di macchine in sostituzione di lavoro possa creare momentaneamente grave danno alla classe lavoratrice ma è fermamente convinto che con il passare del tempo la loro introduzione sia un bene e non possa essere disincentivata e che gli eventuali eccessi di offerta di lavoro, con il tempo, non possano che rientrare ed essere azzerati. Dice Ricardo "*spero che le affermazioni che ho fatto non inducano a pensare che l'uso delle macchine non debba essere incoraggiato*", infatti solo esse, se applicate all'agricoltura, consentono di abbassare il prezzo dei beni di sussistenza, riducendo i salari naturali e aumentando i profitti con beneficio per tutta l'economia. Ricardo dice ancora: "*Ho già osservato che l'aumento dei redditi netti, stimati in termini di merci, che sono sempre conseguenza dell'introduzione delle macchine, creerà nuovi risparmi e nuova accumulazione di capitale. Si deve ricordare che questi risparmi sono annuali, e devono presto creare un fondo molto maggiore del reddito lordo dapprima perduto in seguito all'invenzione della macchina; allora la domanda di lavoro tornerà ad essere quella di prima e la situazione della gente migliorerà ulteriormente grazie all'aumento dei risparmi che l'accresciuto reddito le consentirà ancora di fare*"[47][48].

Note

1. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, p.56*.
2. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, p.57*.
3. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.58*.
4. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.57*.
5. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.60*.
6. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.62*.
7. *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.66*.
8. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.69*.
9. ^ *Pier Luigi Porta, 1986, Nota biografica ai Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.72*.
10. *Piero Sraffa, 1951-73, Introduzione al vol.I di The work and correspondence of David Ricardo, Cambridge University Press*.
11. ^ *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico, Il Mulino, p.191*.
12. *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico, Il Mulino, p.196*.
13. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.170*.
14. *Joseph A. Schumpeter, 1954, Storia dell'analisi economica, Gli Archi*.
15. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.174*.
16. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.177*.
17. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.179*.
18. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET,p.193*.
19. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.186*.
20. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.198*.
21. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET,p.222*.
22. *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.224*.
23. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.229*.
24. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.231*.
25. ^ *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico,Il Mulino, p.165*.
26. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.246*.
27. *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.247*.
28. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.254*.
29. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.257*.
30. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.261*.
31. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.266*.
32. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.267*.
33. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.275*.
34. ^ *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico, Il Mulino, p.209*.
35. ^ *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico, Il Mulino, p.211*.
36. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET,p.282*.
37. ^ *Alessandro Roncaglia, 2003, La Ricchezza delle Idee, Laterza, p.215*.
38. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.285*.
39. ^ *Alessandro Roncaglia, 2003, La Ricchezza delle Idee, Laterza, p.212*.

40. *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico, Il Mulino, p.224*.
41. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.481*.
42. *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.514*.
43. *Joseph A. Schumpeter, 1954, Storia dell'analisi economica, Gli Archi, p.851*.
44. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.516*.
45. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.517*.
46. ^ *Landreth e Colander, 1994, Storia del Pensiero Economico, Il Mulino, p.226*.
47. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.522*.
48. ^ *David Ricardo, 1817, Principi di Economia Politica e dell'Imposta, UTET, p.523*.

Voci correlate

- Teoria della rendita differenziale
- Teoria del valore-lavoro
- Legge dei rendimenti decrescenti
- Equivalenza Ricardiana
- Samuel Bailey

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **David Ricardo**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **David Ricardo**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **David Ricardo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **David Ricardo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:David_Ricardo?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ricardo, David*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Renzo Fubini, *RICARDO, David*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Ricardo, David*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Joseph J. Spengler, *David Ricardo*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di David Ricardo*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di David Ricardo*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di David Ricardo*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di David Ricardo*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di David Ricardo*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti David Ricardo*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Scheda su David Ricardo su sito dell'Università di Trento*, su *aleasrv.cs.unitn.it*. URL consultato il 28 luglio 2005 (archiviato dall'url originale il 28 agosto 2006).

- *Wiki di studenti di economia politica sulla storia del pensiero economico*, su *storiapeco.pbwiki.com*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34462180 (https://viaf.org/viaf/34462180) · ISNI (EN) 0000 0001 2127 2513 (http://isni.org/isni/0000000121272513) · SBN VEAV551075 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/VEAV551075?core=autoriall) · BAV 495/241384 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_241384) · CERL cnp01318302 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01318302) · LCCN (EN) n78095325 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78095325) · GND (DE) 118600214 (https://d-nb.info/gnd/118600214) · BNE (ES) XX965708 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX965708) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX965708) · BNF (FR) cb11921814d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11921814d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11921814d) · J9U (EN, HE) 987007266906205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266906205171) · NDL (EN, JA) 00454091 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00454091) · CONOR.SI (SL) 102638179 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/102638179) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78095325 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78095325)

Portale Biografie | **Portale Economia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=David_Ricardo&oldid=138009938"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 feb 2024 alle 20:52.

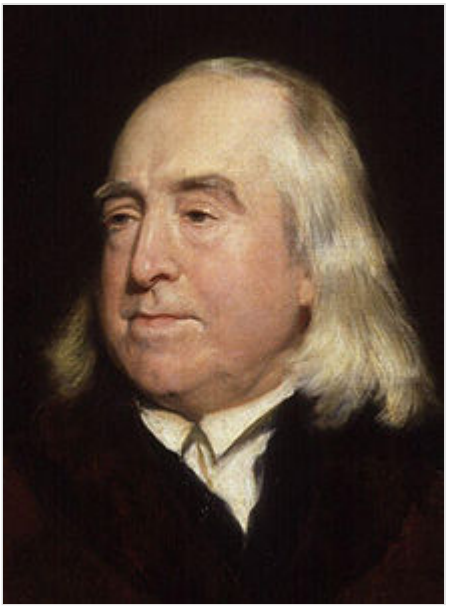
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Jeremy Bentham

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Jeremy Bentham (Londra, 15 febbraio 1748 – Londra, 6 giugno 1832) è stato un filosofo, giurista ed economista inglese.



Jeremy Bentham

Ispirato dalle idee di Cesare Beccaria[1], fu il primo divulgatore dell'utilitarismo e fu maestro di James e John Stuart Mill. Fortemente avverso al giusnaturalismo, sostenne la codificazione del diritto ed elaborò una compiuta teoria delle garanzie costituzionali.

Indice

Biografia

Pensiero filosofico

Opere

Traduzioni italiane

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Bentham nacque a Houndsditch, a Londra, in una ricca famiglia *tory*. Fu un bambino prodigio e, da piccolo, fu trovato seduto alla scrivania del padre, intento a leggere una storia dell'Inghilterra in più volumi. Cominciò lo studio del latino a soli tre anni.[2]

Fratello di Samuel Bentham, frequentò la Westminster School e nel 1760 fu mandato dal padre al Queen's College di Oxford, dove conseguì il baccellierato nel 1763 e la laurea nel 1766. Ricevette una formazione da avvocato e (anche se non praticò mai) fu ammesso all'attività forense nel 1769. Rimase profondamente frustrato per la complessità del corpus giuridico inglese, che soprannominò *"the Demon of Chicane"*.

Tra le sue tante proposte per riforme legali e sociali: un progetto per la costruzione di una prigione, che egli chiamò *Panopticon*. Benché essa non sia mai stata effettivamente realizzata durante la vita di Bentham, l'idea influenzò significativamente le successive generazioni di pensatori. Il filosofo francese del ventesimo secolo Michel Foucault ha attribuito al Panopticon il ruolo di paradigma di riferimento per tutta una serie istituzioni penitenziarie del diciannovesimo secolo[3].

Bentham intratteneva corrispondenze con molte persone influenti. Adamo Smith, per esempio, fu favorevole a porre un limite legale ai tassi di interesse, prima che le argomentazioni di Bentham lo convincessero del contrario. In seguito alla corrispondenza con Mirabeau e altri capi della rivoluzione francese, gli venne conferita la cittadinanza onoraria francese, benché Bentham sia stato un critico feroce del principio rivoluzionario dei diritti naturali e della violenza che dilagò dopo la presa del potere da parte dei giacobini (1792). Uno dei collaboratori di Mirabeau, il ginevrino Pierre Étienne Louis Dumont, lavorò con Bentham per più di vent'anni. Consigliere a Ginevra, mise in atto i principî di Bentham adottati nel nuovo codice penale.

Il corpo imbalsamato di Jeremy Bentham, esposto in una sala pubblica dello University College di Londra

Nel 1823, insieme a John Stuart Mill, fondò la *Westminster Review*, il periodico del movimento "radicale"; attraverso questa pubblicazione, insieme ad un gruppo di giovani discepoli, esercitò una notevole influenza sulla vita pubblica inglese.[4] Nello stesso anno diede vita alla Birkbeck, Università di Londra, assieme al dottor George Birkbeck, al barone John Cam Hobhouse e al deputato liberale Henry Brougham, I barone Brougham e Vaux.[5]

Frequentemente, Bentham è associato alla fondazione dell'Università di Londra, specificatamente del collegio universitario di Londra, malgrado avesse già settantotto anni all'apertura del collegio, nel 1826, e lui non avesse partecipato attivamente alla sua costituzione. Comunque, è probabile che senza la sua ispirazione il collegio non sarebbe stata fondato in quel periodo. Bentham credeva fortemente che l'istruzione dovesse essere fruibile il più largamente possibile, e in particolare anche a chi non apparteneva alle classi sociali superiori o alla Chiesa, criteri che erano invece indispensabili per gli studenti di Oxford e Cambridge. Dal momento che l'UCL fu la prima università inglese ad ammettere tutti, senza distinzione di razza e credo politico o religioso, essa fu decisamente coerente con la visione di Bentham, il quale inoltre patrocinò la nomina di uno dei suoi allievi, John Austin, come primo Professore di Giurisprudenza nel 1829.

L'imbalsamazione

Come richiesto nel suo testamento, il suo corpo fu imbalsamato, rivestito e collocato seduto in una teca vitrea, chiamata la sua "Auto-Icona", all'University College di Londra. L'Auto-Icona è posizionata alla fine del chiostro sud della parte principale del College e può essere visitata. Tale scelta ha dato adito alla diceria (del tutto infondata) secondo cui l'Auto-Icona verrebbe occasionalmente portata alle riunioni del *College Council* (in cui Bentham risulterebbe "presente ma non votante"). Durante l'imbalsamazione, la testa di Bentham fu gravemente danneggiata, risultando annerita e quasi irriconoscibile; si decise pertanto di asportarla e sostituirla con una riproduzione in cera. La testa fu poi posizionata sul pavimento della "vetrinetta", in mezzo alle gambe del cadavere. Nel 1975 alcuni studenti la sottrassero e, dopo aver preteso un "riscatto" di 10 sterline, la fecero ritrovare in uno stipetto nel deposito bagagli della stazione ferroviaria di Aberdeen. A seguito di ciò, la testa fu trasferita in un frigorifero situato nei sotterranei del college.

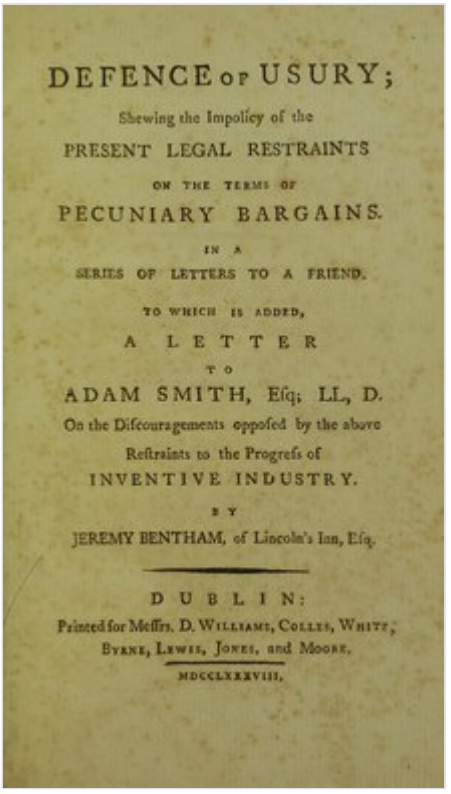
Morendo nel 1832 non lasciò solo il retaggio della sua dottrina morale e politica, ma anche quello di un'istituzione nuova in Inghilterra, l'Università di Londra, distinta dalle tradizionali università inglesi di Oxford e Cambridge per il suo carattere rigorosamente laico e subito tacciata dagli avversari come

«l'Università senza Dio».

Pensiero filosofico

Bentham fu uno dei più importanti utilitaristi, in parte tramite le sue opere, ma in particolare tramite i suoi studenti sparsi per il mondo. Tra questi figurano il suo segretario e collaboratore James Mill e suo figlio John Stuart Mill, oltre a vari politici (e Robert Owen, che divenne poi uno dei principali esponenti del socialismo).

Argomentò a favore della libertà personale ed economica, la separazione di stato e chiesa, la libertà di parola, la parità di diritti per le donne, i diritti degli animali, la fine della schiavitù, l'abolizione di punizioni fisiche, il diritto al divorzio, il libero commercio, la difesa dell'usura, la depenalizzazione della sodomia, l'istituzione di un dicastero per la sanità, un censimento decennale della popolazione, un registro generale della proprietà Reale, l'uso di contraccettivi per diminuire il numero di poveri, un sistema di pubblica amministrazione. Fu a favore delle tasse di successione, restrizioni sul monopolio, pensioni e assicurazioni sulla salute[6]. Ideò e promosse un nuovo tipo di prigione, che chiamò *Panopticon*.


DEFENCE OF USURY;
Shewing the Impolicy of the
PRESENT LEGAL RESTRAINTS
ON THE TERMS OF
PECUNIARY BARGAINS.
IN A
SERIES OF LETTERS TO A FRIEND.
TO WHICH IS ADDED,
A LETTER
TO
ADAM SMITH, Eſq; LL. D.
On the Diſcouragements oppoſed by the above
Reſtraints to the Progreſs of
INVENTIVE INDUSTRY.
BY
JEREMY BENTHAM, of Lincoln's Inn, Eſq.
DUBLIN:
Printed for Meſſrs. D. Williams, Colles, White,
Byrne, Lewis, Jones, and Moore.
MDCCLXXXVIII.

Defence of usury, 1788

La consapevolezza degli squilibri socio-economici causati dallo sviluppo industriale dell'Inghilterra della seconda metà del settecento trovò espressione, in Bentham come in altri, nella dottrina dell'utilitarismo. Bentham è considerato l'iniziatore di questa corrente di pensiero proprio per le sue riforme alla legislazione britannica[7]. Nel 1789 pubblica la sua opera principale *Introduzione ai princìpi della morale e della legislazione*. Bentham riformula il principio della «massima felicità per il massimo numero di persone» degli illuministi (Cesare Beccaria, Helvétius, Hutcheson).

Se la morale vuole diventare una scienza deve basarsi sui fatti (come nel positivismo) e non su astratti valori, infatti la felicità, di cui sopra, non è altro che il piacere. Nell'etica utilitaristica la "felicità pubblica" si pone quale valore sommo. Piacere e dolore sono fatti quantificabili così da poter essere assunti come criterio dell'agire. Bentham formula un'*algebra morale*, cioè un calcolo quantitativo che ci permetta di conoscere le conseguenze dell'agire quantificando la felicità prodotta e indirizzandoci verso azioni che massimizzino il piacere e minimizzino il dolore.

Le buone azioni saranno quindi le azioni che promuovono la felicità non solo per il singolo ma anche per la collettività, viceversa le cattive azioni ostacolano la felicità. Se quindi la ricerca del piacere, del singolo, è ben indirizzata promuoverà la felicità di tutti, per cui egoismo e altruismo tendono a confondersi.

Forte di questa teoria, Bentham, non ritiene valida l'ipotesi contrattualistica del giusnaturalismo: alla base dello Stato non vi è alcun contratto sociale ma una necessità utilitaria di promuovere collettivamente la felicità, il piacere di tutti[8]. Le leggi avranno così il compito di incoraggiare le azioni buone (cioè che promuovono l'utile) e di impedire e sanzionare quelle che ostacolano il bene comune[9].

Dopo un'affermazione filosofica dei diritti umani nel settecento, essi subiscono alcuni attacchi teorici, tra cui le tesi portate avanti da Jeremy Bentham che sviluppa una duplice critica, sul piano politico e giuridico. Sul piano politico, il giurista inglese sostiene che i diritti umani nascono come strumento di tutela per le libertà individuali nei confronti del potere politico, ma allo stesso tempo limitano così l'azione di quest'ultimo, finendo per indebolirlo e lasciando l'individuo privo di sicurezza, una sicurezza che solo il potere politico è in grado di garantire. Sul piano giuridico Bentham va sostenendo l'infondatezza giuridica dei diritti umani; secondo la sua visione, essendo i diritti naturali intrinsecamente collegati alla natura dell'uomo, essi non posseggono dignità giuridica, ma esprimono esclusivamente pretese morali.

Opere

- *Fragment on Government* (1776).
- *Panopticon* (1787, 1791).
- *Defence of Usury*, 1790
  - (**EN**) Jeremy Bentham, *Defence of usury*, Dublin, Patrick Byrne, William Colles, William Lewis, Moore, D Williams, Luke White, 1788. URL consultato il 23 giugno 2015.
- *Essay on Political Tactics* (1791)
- *Emancipate your Colonies!* (1793)
- *Traité de Législation Civile et Pénale* (1802)
- *Punishments and Rewards* (1811)
- *A Table of the Springs of Action* (1815)
- *Parliamentary Reform Catechism* (1817)
- *Church-of-Englandism* (printed 1817, 1818)
- *Elements of the Art of Packing* (1821)
- *The Influence of Natural Religion upon the Temporal Happiness of Mankind* (1822, scritto insieme a George Grote)
- *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, seconda edizione, 1823
- *Not Paul But Jesus* (1823, pubblicato sotto lo pseudonimo Gamaliel Smith)
- *Book of Fallacies* (1824)
- *A Treatise on Judicial Evidence* (1825)
- *Rationale of Judicial Evidence* (1827
- *A Fragment on Ontology*
- *Offences against one's self: pederasty*, "Journal of homosexuality", III 1978 (4), pp. 389–405; proseguito nel vol. IV 1978 (1). Introduzione e commento di Louis Crompton.

Traduzioni italiane

- *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (a cura di Salvatore Primiceri, traduzione di Otello Marcacci) Primiceri Editore, Padova 2020
- *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (a cura di Eugenio Lecaldano) UTET, Torino 1998
- Deontologia (a cura di Sergio Cremaschi) La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) - Rcs Scuola spa, Milano 2000
- *Un frammento sul governo*, a cura di S. Marcuzzi, Milano, Giuffré, 1990
- *Difesa dell'usura* (a cura di Nunzia Buccilli e Marco Guidi), Liberilibri, Macerata 1996
- *Teoria delle finzioni* (a cura di R. Petrillo), Cronopio, Napoli 2001

- *Panopticon ovvero la casa d'ispezione* (a cura di M. Foucault.; M. Perrot), Marsilio, Venezia 2002
- *Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1981
- *Jeremy Bentham, padre del femminismo*, a cura di L. Campos Boralevi, Roma, Carucci, 198 (antologia di scritti sulla condizione delle donne)
- *Libertà di gusto e di opinione* (a cura di Gianfranco Pellegrino), Dedalo, Bari 2007. Contiene: *Reati contro se stessi: la pederastia* [1785]; *Difesa dell'usura* [1787]; e *Libertà di stampa e discussione pubblica* [1821]. La prima opera è stata tradotta anche come: *Difesa dell'omosessualità*, Il nuovo melangolo, Genova 2009, a cura di Francesco Chiossone.
- *Il catechismo del popolo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1982 (antologia dal *Fragment on Government* e dal *Constitutional Code)*

Note

1. ^ *Bentham, Jeremy*, su *treccani.it*. URL consultato il 6 gennaio 2024.
2. ^ *Bentham Project*, su *ucl.ac.uk*, University College of London. URL consultato il 23 novembre 2017.
3. ^ Anne Brunon-Ernst, *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon* [New edition], 0754668436, 9780754668435 Routledge 2016.
4. ^ Joseph Hamburger, *Intellectuals in politics: John Stuart Mill and the Philosophical Radicals* (Yale University Press, 1965); William Thomas, *The philosophic radicals: nine studies in theory and practice, 1817-1841* (Oxford, 1979)
5. ^ *bbk.ac.uk*, http://www.bbk.ac.uk/about-us/notable-birkbeckians.
6. ^ Karl Polanyi, *La grande trasformazione.Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, 1974, 2010, pag 153, traduzione di Roberto Vigevani, Einaudi, Torino, ISBN 978 88 06 20560 7
7. ^ Ross Harrison, *Bentham (Arguments of the Philosophers)* [Reprint ed.], 0415203627, 9780415203623, Routledge, 1999.
8. ^ L. J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*, 9780521235426, 9780511608971, 052152606X, 0521235421, 0511608977, 9780521526067 Cambridge University Press 1981
9. ^ Phillip Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, 0198208561, 9780198208563, 9780191518775, 0191518778 Oxford University Press 2006.

Bibliografia

- Cyprian Blamers, *The French Revolution and the Creation of Benthamism*, Palgrave Macmillan, 2008 ISBN
- Graham Bowery, Ciorstan J. Smark, *The influence of Jeremy Bentham on recent Public Sector Financial Reforms* (http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1771&context=commpapers), University of Wollongong Research Online, 2010
- James E. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*, Continuum International Publishing Group 2011 ISBN 9780826476012
- Emmanuelle de Champs, *Enlightenment and Utility: Bentham in French, Bentham in France*, Cambridge University Presa 2015 ISBN 9781107098671
- Herbert Lionel Adolphus Hart, *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*,Oxford University Press 1982 ISBN 9780198253488
- Phillip Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, USA 2006 ISBN 9780198208563
- Philip Schofield, *Bentham: A Guide for the Perplexed (Guides For The Perplexed)*, Continuum 2009 ISBN 9780826495891

- Mary Sokol, *Bentham, Law and Marriage: A Utilitarian Code of Law in Historical Contexts*, Continuum 2011 ISBN 9781441132932
- Werner Stark, *Jeremy Bentham's Economic Writings* [Reprint ed.], Rutledge, 2004 0415318661, 9780415318662.
- Xiaobo Zhai, Michael Quinn, *Bentham's Theory of Law and Public Opinion*, Cambridge University Press 2014 ISBN 9781107042254

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Jeremy Bentham**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Jeremy Bentham**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Jeremy Bentham**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Jeremy Bentham**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Jeremy Bentham (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jeremy_Bentham?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bentham, Jeremy*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ugo Spirito, *BENTHAM, Jeremy*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Bentham, Jeremy*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bentham, Jeremy*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) John P. Plamenatz e Brian Duignan, *Jeremy Bentham*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Jeremy Bentham*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Jeremy Bentham*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Jeremy Bentham* / *Jeremy Bentham (altra versione)* / *Jeremy Bentham (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Jeremy Bentham*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Jeremy Bentham*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Jeremy Bentham*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Jeremy Bentham*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Jeremy Bentham*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Jeremy Bentham*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) James E. Crimmins, *Jeremy Bentham*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) William Sweet, *Jeremy Bentham (1748—1832)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Jeremy Bentham*, su *Utilitarianism.net*.
- (PT) Traducção das obras politicas do sabio jurisconsulto Jeremias Bentham..., Lisboa, 1822 (https://purl.pt/30218), presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo

Controllo di autorità	VIAF (EN) 59078842 (https://viaf.org/viaf/59078842) · ISNI (EN) 0000 0001 2280 5406 (http://isni.org/isni/0000000122805406) · SBN CFIV101303 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV101303?core=autoriall) · BAV 495/129112 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_129112) · CERL cnp01259477 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259477) · Europeana agent/base/145382 (https://data.euro

	peana.eu/agent/base/145382) · LCCN (EN) n79040051 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79040051) · GND (DE) 118509187 (https://d-nb.info/gnd/118509187) · BNE (ES) XX837533 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX837533) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX837533) · BNF (FR) cb11891300m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11891300m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11891300m) · J9U (EN, HE) 987007258420105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258420105171) · NSK (HR) 000401821 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000401821) · NDL (EN, JA) 00432936 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00432936) · CONOR.SI (SL) 40142947 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/40142947) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79040051 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79040051)

Portale Biografie	**Portale Diritto**
Portale Economia	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Jeremy_Bentham&oldid=137747012"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:43.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

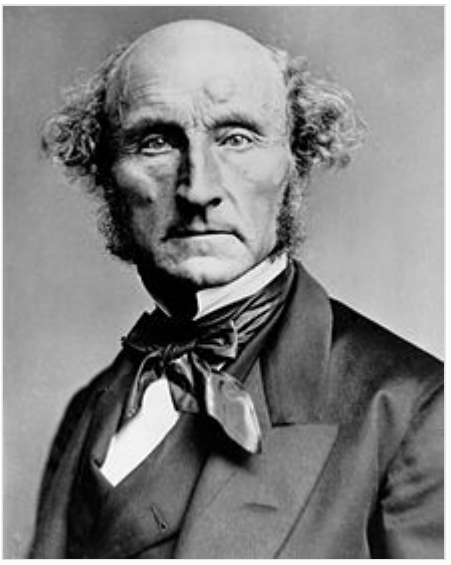
WIKIPEDIA

John Stuart Mill

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il paese australiano, vedi **Stuart Mill (Australia)**.*

John Stuart Mill (Londra, 20 maggio 1806 – Avignone, 8 maggio 1873) è stato un filosofo ed economista britannico, uno dei massimi esponenti del liberalismo e dell'utilitarismo e membro del Partito Liberale.



John Stuart Mill (1870 circa)

Considerato uno dei pensatori più influenti nella storia del liberalismo classico, Mill contribuì ampiamente allo sviluppo della teoria sociale, della teoria politica e dell'economia politica. Definito "il filosofo di lingua inglese più influente del diciannovesimo secolo",[1] concepiva la libertà come una giustificazione dell'autonomia dell'individuo in opposizione allo stato dal potere illimitato e al controllo sociale.[2]

Mill fu un sostenitore dell'utilitarismo, una teoria etica sviluppata dal suo predecessore Jeremy Bentham. Contribuì allo studio della metodologia scientifica, sebbene la sua conoscenza dell'argomento fosse basata sugli scritti di altri, in particolare su quelli di William Whewell, John Herschel e Auguste Comte e sulla ricerca condotta per lui da Alexander Bain. Intraprese un dibattito scritto con Whewell.[3]

Firma di John Stuart Mill

Membro del Partito Liberale e autore del primo lavoro femminista scritto da un uomo, *The Subjection of Women*, Mill fu anche il secondo appartenente al Parlamento del Regno Unito a chiedere il suffragio femminile dopo Henry Hunt nel 1832.[4][5]

Indice

Biografia

Il pensiero e le opere

- *System of Logic* (1843)
- *Principles of Political Economy* (1848)
- *On Liberty* (1859)
- *The Subjection of Women* (1869)

Opere

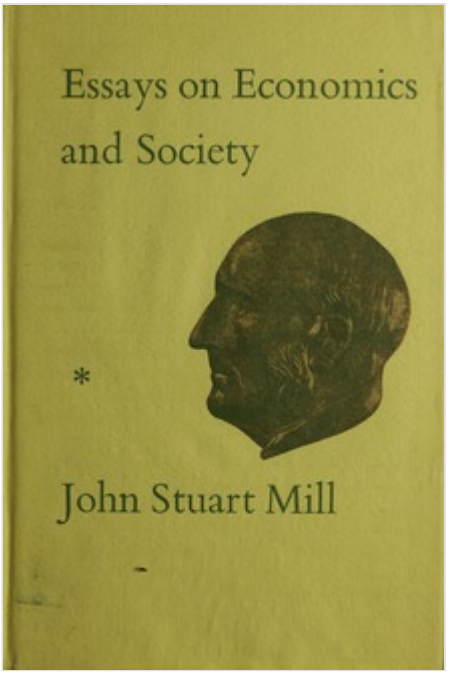
- Edizioni

Opere tradotte in italiano

Note

Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia



Essays on economics and society, 1967.

Nato a Pentonville, nel borough londinese di Islington, e figlio dello storico e filosofo scozzese James Mill, amico e seguace di Jeremy Bentham e amico di David Ricardo e Jean-Baptiste Say, fu istruito dal padre in modo molto rigoroso con l'obiettivo esplicito di creare un genio intellettuale dedito alla causa dell'utilitarismo. Mill fu in effetti un bambino estremamente precoce: fin dai tre anni introdotto alla matematica e alla storia, a dieci anni leggeva correntemente i classici greci e latini in lingua originale, a tredici studiò Adam Smith e David Ricardo, fondatori della nuova scienza dell'economia politica. A quattordici anni risiedette per un anno in Francia, apprezzando in pari misura le montagne, lo stile di vita, gli studi a Montpellier e l'ospitalità parigina di Say.

A vent'anni le fatiche fisiche e mentali dello studio lo fecero entrare in depressione, da cui presto guarì. Rifiutò di studiare alle Università di Oxford e Cambridge per non sottomettersi al requisito di venire ordinato nella chiesa anglicana. Seguì invece il padre nell'accettare un impiego nella British East India Company, che tenne fino al 1858. Infine si trasferì in Francia, ad Avignone, dove poté frequentare di persona Auguste Comte, il padre del positivismo, e Alexis de Tocqueville, uno dei più famosi pensatori liberali. Nel 1858 morì la moglie Harriet Taylor (che aveva potuto sposare solo nel 1851, dopo una relazione di ventun anni, quando ella rimase vedova), la quale aveva influito molto sulle idee di Mill riguardo ai diritti delle donne (*On Liberty*, *The Subjection of Women*).

Tra il 1865 e il 1868 fu rettore della University of St. Andrews, l'università storica della Scozia, e al tempo stesso deputato liberale al Parlamento per il collegio londinese di City e Westminster, proponendo il diritto di voto alle donne, il sistema elettorale proporzionale e la legalizzazione dei sindacati e delle cooperative (*Considerations on Representative Government*). Nel 1872 fu anche padrino del piccolo Bertrand Russell. Morì ad Avignone l'anno seguente.

Come filosofo, aderì all'utilitarismo, teoria etica sviluppata da Jeremy Bentham, ma da cui J.S. Mill differì in senso più liberale e meno fedele al consequenzialismo.

Definito da molti come un liberale classico, la sua collocazione in questa tradizione economica è controversa per il discostarsi di alcune sue posizioni dalla dottrina classica favorevole al libero mercato.

J. S. Mill, infatti, riteneva che solo le leggi di produzione fossero leggi naturali, e quindi immutabili, mentre considerava le leggi di distribuzione come una fenomenologia etico - politica, determinate da ragioni sociali e, quindi, modificabili. Di conseguenza, è favorevole alle imposte, quando giustificate da argomenti

utilitaristi. Inoltre Stuart Mill ammette un uso strumentale del protezionismo, quando questo sia funzionale a consentire ad una "industria bambina" di svilupparsi fino al punto da poter competere con le industrie estere, momento in cui le protezioni vanno rimosse.

Morì di erisipela ad Avignone nel 1873. In suo onore, gli venne intitolata la cittadina di Stuart Mill, in Australia.

Il pensiero e le opere

System of Logic (1843)

John Stuart Mill

Nell'opera *System of Logic*, *Sistema della logica deduttiva e induttiva* J.S. Mill conduce una critica alla logica come era tradizionalmente insegnata in Inghilterra nella prima metà del XIX secolo, proponendo una radicale riformulazione dei suoi termini e delle sue metodologie d'indagine. La logica è «scienza della prova o dell'evidenza», si occupa non tanto delle verità che risaltano immediatamente (sensazioni, sentimenti ecc.) bensì della conoscenza mediata, frutto di un ragionamento, e quindi delle connessioni interne ad esso. La logica, limitandosi ad organizzare i dati dell'esperienza, compie una prima operazione detta *denominazione*, cioè l'attribuzione di nomi alle cose. Mill distingue poi:

- *termini denotativi*, termini che indicano un oggetto senza riferimento alle sue qualità o attributi (i nomi propri);
- *termini connotativi*, termini che indicano la proprietà di un oggetto (attributi e nomi comuni)

La logica si interessa del linguaggio in quanto strumento del pensiero. Mill distingue ancora tra *proposizioni verbali*, quando il predicato esprime un concetto già contenuto nel soggetto e quindi non forniscono nuove informazioni (gli uomini sono razionali), e *proposizioni reali*, quelle in cui il predicato esprime un concetto non contenuto nel soggetto. Verbalità e realtà riguardano anche la connessione tra proposizioni diverse, quindi il *ragionamento* o *inferenza*. Perché un ragionamento apporti conoscenza la proposizione conclusiva deve esser contenutisticamente diversa da quella di partenza, altrimenti è una pura trasformazione verbale. Se per la logica tradizionale vi erano due tipologie di inferenza:

- deduttiva (deduzione), inferenza che va dal generale al particolare
- induttiva (induzione), inferenza che va dal particolare al generale.

Mill ne individua una terza a fondamento delle altre: l'inferenza avviene sempre dal particolare al particolare. Infatti nel sillogismo la premessa maggiore (ad es. «tutti gli uomini sono mortali») non è altro che un insieme di osservazioni particolari espressa in termini generali. Quindi ogni nostra conoscenza parte da un dato empirico e le generalizzazioni sono solo derivate da rassegne di casi particolari (anche la matematica, si parte da oggetti empirici da cui si fa astrazione da certe loro proprietà). L'inferenza si fonda quindi sull'induzione (e non la deduzione, vista la critica mossa da Mill al sillogismo). L'induzione perfetta, in cui si considerano tutti i casi particolari, alla fine dell'enumerazione non porta però nuova conoscenza. Se io dico «Paolo è ebreo, Pietro è ebreo, Marco è ebreo ecc.» e così per tutti gli apostoli, alla fine concluderò «tutti i dodici apostoli sono ebrei» e ne risulterà una semplice trasformazione verbale. L'*induzione imperfetta* o *induzione per enumerazione semplice* consente, dall'osservazione di X casi particolari, di inferire una qualità estendibile a tutti gli altri individui appartenenti alla medesima classe, anche a quelli non

ancora esperiti. In questo caso c'è ampliamento della conoscenza. La certezza che le osservazioni compiute siano poi estendibili a tutti non c'è mai, ma Mill apporta un'aggiunta a questo metodo rifacendosi al *principio dell'uniformità della natura* e di conseguenza alla *legge di causalità necessaria*. Quindi possiamo generalizzare perché supponiamo che la natura sia ordinata da leggi, anche se l'ordine vigente in natura è esso stesso una generalizzazione.

L'uniformità della natura ha come conseguenza la possibilità di prevedere eventi futuri basandosi sull'esperienza passata e tale prevedibilità viene estesa da Mill dalla natura all'ambito dell'agire umano. Conoscendo il carattere dell'individuo e gli impulsi da cui è mosso le sue future azioni diventano prevedibili e questo è il presupposto base, nonché materia di studio, della psicologia. Se la psicologia si occupa della previsione delle azioni umane allora la sociologia si occuperà delle azioni collettive e della previsioni degli eventi sociali futuri.

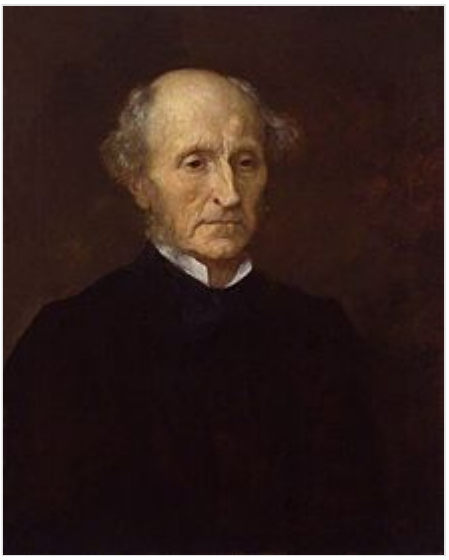
Egli propone un modello di ragionamento *deduttivo*, capace di coniugare la verifica e l'osservazione a posteriori dei fenomeni (fisici e umani) con il ragionamento a priori su di essi. Mill dunque non è un empirista in senso assoluto, ossia non pensa che l'esperienza sia la fonte esclusiva delle nostre conoscenze, ma ritiene che una conoscenza astratta, puramente teorica, ovvero a priori, sia poco utile. È per lui possibile invece integrare teoria ed esperienza, combinare insieme ragionamento e osservazione, per non cadere nel dogmatismo razionalistico o nel relativismo empirista (o addirittura nello scetticismo): nella *follia* della ragione astratta o nell'*idiotismo* della pura esperienza. Nella riflessione di Stuart Mill, il fulcro di una tale ricerca teorica sull'etica riguarda il metodo d'indagine delle scienze sociali. Venivano infatti così definite quelle discipline che, a differenza delle scienze della natura, studiavano i fenomeni sociali, i problemi politici ed economici, la storia e i meccanismi della mente umana.

Secondo Mill queste discipline, a differenza delle scienze naturali, non potevano essere spiegate ricorrendo allo schema meccanico per cui ad una causa corrisponde sempre un determinato effetto: i fenomeni sociali infatti sono in genere determinati da una pluralità di cause che vanno analizzate e studiate, tenendo presente che la Legge di Causalità è il principio fondamentale di spiegazione di tutti i fenomeni naturali. Essa è nota per esperienza, allorché la mente, tramite un'induzione, comprende che due fenomeni si associano più volte in modo tale per cui la comparsa dell'uno si accompagna a quella dell'altro. Quando una tale osservazione particolare viene generalizzata, ossia quando si verifica un numero elevato di volte, possiamo dire che i due fenomeni sono in rapporto di causa-effetto.

Principles of Political Economy (1848)

L'opera più importante della produzione milliana sono senza dubbio i *Principi di economia politica*. Il testo racchiude in sé gran parte del pensiero liberale dell'autore, presentandoci la dottrina politico-sociale in tutta la sua complessità. Nel tentativo di riassumere il suo pensiero è utile riproporre la metafora che egli spesso usa nei suoi scritti: l'autore paragona la società ad un mulino ad acqua. Per capire il funzionamento del mulino, è necessario tener presente due elementi:

- Primo, occorre che ci sia una forza naturale, l'acqua che scorre, capace di produrre l'energia necessaria al funzionamento della macchina. Questa energia, che non può essere creata dall'uomo, non è controllabile e risponde a leggi naturali completamente avulse dalle regole dell'etica.
- Secondo, è necessario creare un meccanismo capace di sfruttare la forza della natura per trasformarla in ricchezza. Il meccanismo deve essere creato tenendo conto delle conoscenze umane e delle regole che ordinano il vivere civile.


Ritratto di John Stuart Mill

Allo stesso modo, nella società esistono leggi naturali, come ad esempio quelle che regolano la produzione della ricchezza, che non possono subire limitazioni, ma devono seguire le libertà dei singoli individui che naturalmente ricercano il proprio utile e la propria felicità. Ma tutta questa energia prodotta sarebbe inutile, e potenzialmente dannosa, se non fosse guidata e trasformata da un meccanismo sociale, determinato secondo le leggi dell'etica, capace di distribuire questa ricchezza in modo da trasformarla in ricchezza sociale. I *Principi di economia politica* espongono il problema della divisione tra la produzione e la distribuzione della ricchezza, presentandoci una tra le più brillanti proposte sociali di Mill: la fusione dell'idea liberale con le idee socialiste sulla distribuzione: se le leggi di produzione dipendono dalla necessità naturale, le leggi della distribuzione dipendono dalla volontà umana, e su queste leggi si può agire. Mill auspica infatti che il criterio utilitaristico, ereditato dal maestro Bentham e dal padre, (cioè del maggior benessere per il maggior numero) possa guidare le riforme necessarie per una più equa distribuzione della ricchezza. Anche Mill è quindi convinto che l'egoismo possa esser congiunto all'altruismo, poiché la felicità umana deriva anche dalla felicità dei propri simili e dalla promozione della stessa.

On Liberty (1859)

> «Quand'anche l'intera umanità, a eccezione di una sola persona, avesse una certa opinione, e quell'unica persona ne avesse una opposta, non per questo l'umanità potrebbe metterla a tacere: non avrebbe maggiori giustificazioni di quante ne avrebbe quell'unica persona per mettere a tacere l'umanità, avendone il potere.[6]»

Nel celebre *Saggio sulla libertà* (titolo originale: *On Liberty*), uno dei capisaldi della cultura filosofica della società moderna, Mill sostiene che un individuo è libero di raggiungere la propria felicità come meglio crede e nessuno può costringerlo a fare qualcosa con la motivazione che è meglio per lui, ma potrà al massimo consigliarlo; l'unico caso in cui si può interferire sulla libertà d'azione è quando la libertà di uno provochi danno a qualcun altro: solo ed unicamente in questo caso l'umanità è giustificata ad agire allo scopo di proteggersi. In tal senso lo Stato è giustificato ad indirizzare la vita degli individui solo quando il comportamento di uno di essi danneggia gli altri. Solo in tal caso potrebbe essere giustificabile la limitazione della libertà dei cittadini da parte dello Stato; il concetto di libertà di Mill si avvicina molto a quello di Alexis de Tocqueville, di cui fu grande amico.

> «Supponiamo che il governo faccia davvero tutt'uno col popolo, e che non gli venga mai in mente di esercitare un potere coercitivo se non in completo accordo con quella che ritiene l'opinione del popolo. Ecco: io contesto che il popolo abbia il diritto di esercitare questa coercizione, non importa se in proprio o tramite il governo. È quel potere in sé a essere illegittimo. Il migliore dei governi non ne ha maggior titolo di quanto ne abbia il peggiore.[7]»

Molto importanti sono anche le argomentazioni con cui Mill sostiene la sua tesi. Impedire l'espressione di un'opinione è sempre e comunque un sopruso: infatti, se l'opinione è giusta, a coloro che ne dissentono viene loro impedito di conoscere la verità; invece, nel caso in cui essa sia sbagliata, coloro che ne dissentono sarebbero privati di un beneficio ancora più grande, quello di veder rafforzata la verità medesima a paragone con l'errore.

A fondamento di ciò vi è la convinzione che mentre l'unanimità non è mai utile, la diversità è invece sempre altamente auspicabile; questo perché l'uomo, che è di per sé relativo, non può avere sempre verità assolute, e quello che è falso oggi potrebbe essere vero domani (e viceversa). L'anticonformismo è apprezzabile e l'originalità di ogni uomo va sempre valorizzata e mai annullata.

John Stuart Mill con la figliastra Helen Taylor, figlia della moglie Harriet Taylor Mill e collaboratrice del patrigno

Il suo pensiero politico-economico è quindi attestato su posizioni di liberalismo radicale, per cui la valorizzazione dell'individuo e dei suoi spazi di libertà fanno sì che lo Stato si ordini sulla «libertà civile», della quale è protettore. L'unica interferenza ammissibile da parte dello Stato, affinché si eviti un danno effettivo a un terzo, riguarda la sola sfera della difesa e tutela delle libertà personali:

- la libertà di coscienza, pensiero ed espressione;
- la libertà di perseguire la felicità;
- la libertà di associazione.

Allo stesso tempo, però, si è visto in Mill anche il fondatore del liberalsocialismo; così, ad esempio, nelle analisi di Norberto Bobbio e Nadia Urbinati, in anni recenti, e già in precedenza in quelle di Ludwig von Mises (si veda il suo saggio *Sozialismus*, in cui Mill è definito "il più grande avvocato del socialismo") e Leonard Trelawny Hobhouse (nel suo *Liberalism*).

Religione e morale

Nel trattato, Mill si dice contrario alla poligamia dei mormoni, ma difende il principio di tolleranza religiosa e il loro diritto a organizzarsi in comunità pacifiche e autonome, rispettose delle leggi, analogamente ai poligami esistenti fra musulmani, indù e cinesi. Afferma che i cristiani hanno diritto a inviare dei missionari predicatori o di andarsene se non gradiscono lo stile di vita di tali comunità, ma non quello di interferire con la vita di comunità così lontane da loro.[8]
Condanna il Puritanesimo di Carlo II e ogni tentativo dello Stato di limitare e regolare la libertà di opinione, i gusti e le condotte, anche in materia sessuale, degli individui che non abbiano impatti limitanti la sfera privata altrui o su quella pubblica. In modo antisimmetrico, legittima la repressione anticristiana e l'intolleranza religiosa dell'imperatore Marco Aurelio, giudicato un autentico ricercatore della verità e il maggiore virtuoso e sapiente stoico fra i filosofi del suo tempo.[8]

Istruzione

In materia di istruzione, teorizza un sistema in cui vige la libertà di scelta educativa delle famiglie e la libertà di insegnamento. Lo Stato fissa l'età dell'obbligo scolastico universale e i contenuti minimi di cultura generale che tutti devono possedere, nonché le relative modalità di verifica annuale di quelle obbligatorie e la facoltà di ottenere una certificazione pubblica e priva di valore legale per le altre competenze facoltative. Gli esami dovrebbero limitarsi ai fatti e alla scienza positiva, e al dato storico nel caso di religione, politica o

altri argomenti controversi. Lo Stato ideale di Mill promuove la nascita di scuole università private autonome e autogestite, e solo in via residuale crea istituzioni educative proprie o società per azioni che le gestiscono. Fissa la remunerazione minima dei docenti e le sovvenzione per le tasse e spese scolastiche delle famiglie meno abbienti, garantendo a tutti il diritto all'istruzione obbligatoria.[9]

In tema di matrimonio, afferma che le «leggi che in molti paesi del Continente vietano il matrimonio se le parti contraenti non possono dimostrare di avere i mezzi sufficienti a mantenere una famiglia, non esulano dai poteri legittimi dello Stato». In modo simile, lo Stato avrebbe il diritto di pianificare le nascite a livello famigliare, limitando il numero di coloro che andrebbero a creare un eccesso di offerta di lavoro rispetto alla domanda, deprezzando il prezzo di equilibrio del mercato. Anche il controllo dello sviluppo delle inclinazioni dei figli e della scelta di un percorso formativo o professionale particolare sarebbero giustificate nell'interesse di quanti entrano in relazione con loro, «quando indulgervi può portare a una vita di infelicità e depravazione per genitori e figli, con molteplici mali per chiunque sia sufficientemente vicino da subirne le conseguenze».[9]

The Subjection of Women (1869)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***La servitù delle donne***, ***Diritti delle donne*** *e* ***Storia del femminismo***.

Influenzato anche dalle idee femministe della moglie Harriet Taylor e da quelle della figliastra Helen, Mill scrisse nel 1869 *La servitù delle donne*, in cui rivendica la parità dei sessi nel diritto di famiglia e il suffragio universale, sostenendo che ciò migliorerà anche gli uomini, i quali smetteranno di sentirsi superiori solo per il fatto di essere maschi e metterà fine all'ultimo residuo di schiavitù legale esistente dopo l'abolizione della schiavitù dei neri negli Stati Uniti.

Opere

- (1843) *A System of Logic* (Un Sistema di Logica) - Sesto capitolo tradotto in francese da Gustave Belot[10]
- (1844) *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (Saggi su alcune Questioni Aperte di Economia Politica)
- (1848) *Principles of Political Economy* (Principi di Economia Politica)
- (1859) *On Liberty* (Saggio sulla libertà)
- (1861) *Utilitarianism* (Utilitarismo)
- (1861) *Considerations on Representative Government* (Considerazioni sul governo rappresentativo)
- (1869) *The Subjection of Women* (Sull'asservimento delle donne)
- (1873) *Autobiography* (Autobiografia)
- (1874) *Essays on Religion* (Saggi sulla religione)

Edizioni

- (**EN**) John Stuart Mill, *Principles of political economy. 1*, Toronto, Kegan ; Routledge ; University Press Toronto, 1965. URL consultato il 20 giugno 2015.
- (**EN**) John Stuart Mill, *Principles of political economy. 2*, Toronto, Kegan ; Routledge ; University Press Toronto, 1965. URL consultato il 20 giugno 2015.

- (EN) John Stuart Mill, *Essays on economics and society. 1*, Toronto, Kegan ; Routledge ; University Press Toronto, 1967. URL consultato il 20 giugno 2015.
- (EN) John Stuart Mill, *Essays on economics and society. 2*, Toronto, Kegan ; Routledge ; University Press Toronto, 1967. URL consultato il 20 giugno 2015.

Opere tradotte in italiano

- *La servitù delle donne*, traduzione e prefazione di Anna Maria Mozzoni, Milano, 1926.
- *Autobiografia*, a cura di Franco Restaino, Roma-Bari, Laterza, 1976.
- *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, traduzione e note di Enrico Mistretta, Introduzione di Eugenio Lecaldano, Milano, BUR Rizzoli, 1999.
- *Principi di economia politica*, a cura di B. Fonta, Torino, Utet, 2006 (due volumi).
- *Economia e scienze sociali*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.
- *Sulla libertà*, testo inglese a fronte, a cura di G. Mollica, Milano, Bompiani, 2000.
- *Tre saggi sulla religione*, a cura di Ludovico Geymonat, Milano, Feltrinelli, 1950 (ristampa 2006).
- *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*, a cura di Giorgio Facchi, Roma, Ubaldini, 1968.
- *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di Mario Trinchero; introduzione di Franco Restaino, Torino, UTET, 1988.
- *La libertà*, prefazione di Ernesto Galli della Loggia, I classici del pensiero libero, RCS 2009

Note

1. ^ (EN) Christopher Macleod, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 14 novembre 2017. Ospitato su Stanford Encyclopedia of Philosophy.
2. ^ (EN) *John Stuart Mill's On Liberty*, su *victorianweb.org*, victorianweb. URL consultato il 23 luglio 2009.
3. ^ (EN) *John Stuart Mill (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*, su *plato.stanford.edu*. URL consultato il 31 luglio 2009.
4. ^ (EN) *Orator Hunt and the first suffrage petition 1832*, su *UK Parliament*.
5. ^ (EN) *John Stuart Mill and the 1866 petition*, su *UK Parliament*.
6. ^ John Stuart Mill, *La libertà*, Bur 1999, p. 85
7. ^ John Stuart Mill, *La libertà*, Bur 1999, p. 84
8. Rescogitans Philosophical Library (autonomo adattamento) (a cura di), *IV Dei limiti dell'autorità della società sull'individuo* (PDF), su *Saggio sulla libertà*, *radicalmente.myblog.it*, traduzione di Stefano Magistretti, Milano, Il Saggiatore, 1993, 60, 54-55. URL consultato il 25 dicembre 2020. Ospitato su archive.is.
9. Rescogitans Philosophical Library (autonomo adattamento) (a cura di), *IV Dei limiti dell'autorità della società sull'individuo* (PDF), su *Saggio sulla libertà*, *radicalmente.myblog.it*, traduzione di Stefano Magistretti, Milano, Il Saggiatore, 1993, 70,71. URL consultato il 25 dicembre 2020 (archiviato l'11 dicembre 2007). Ospitato su archive.is.
10. ^ Mill John Stuart, *La psychologie et les sciences morales*, traduzione di Gustave Belot, 1843, ISBN 2-296-00656-6.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina di **John Stuart Mill**

- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **John Stuart Mill**
- Wikiquote contiene citazioni di **John Stuart Mill**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file di **John Stuart Mill (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:John_Stuart_Mill?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Mill, John Stuart*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero, Giulio Capodaglio, *MILL, John Stuart*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Mill, John Stuart*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Mill, John Stuart*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Mill, John Stuart*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Richard Paul Anschutz, *John Stuart Mill*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *John Stuart Mill*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *John Stuart Mill*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *John Stuart Mill*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di John Stuart Mill*, su *Liber Liber*.
- *Opere di John Stuart Mill*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di John Stuart Mill*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di John Stuart Mill*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di John Stuart Mill*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti John Stuart Mill*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *John Stuart Mill*, su *Goodreads*.
- (EN) Christopher Macleod, *John Stuart Mill*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Colin Heydt, *John Stuart Mill (1806—1873)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *John Stuart Mill*, su *Utilitarianism.net*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100189299 (https://viaf.org/viaf/100189299) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 1271 (http://isni.org/isni/0000000121451271) · SBN CFIV019265 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV019265?core=autoriall) · BAV 495/2800 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_2800) · CERL cnp00559839 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00559839) · Europeana agent/base/145327 (https://data.europeana.eu/agent/base/145327) · LCCN (EN) n79007044 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79007044) · GND (DE) 118582461 (https://d-nb.info/gnd/118582461) · BNE (ES) XX982464 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX982464) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX982464) · BNF (FR) cb16832634f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb16832634f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb16832634f) · J9U (EN, HE) 987007265313105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265313105171) · NSK (HR) 000013150 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000013150) · NDL (EN, JA) 00450029 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00450029) · CONOR.SI (SL) 23269987 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/23269987) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79007044 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79007044)

Portale Biografie	**Portale Economia**
Portale Femminismo	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=John_Stuart_Mill&oldid=137188184"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 4 gen 2024 alle 17:30.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

James Mill

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento storici britannici non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

James Mill (Angus, 6 aprile 1773 – Kensington, 23 giugno 1836) è stato uno storico, filosofo ed economista scozzese.

Fu discepolo di Bentham[1] nonché padre di John Stuart Mill.

James Mill

Indice

Pensiero

Opere

Note

Altri progetti

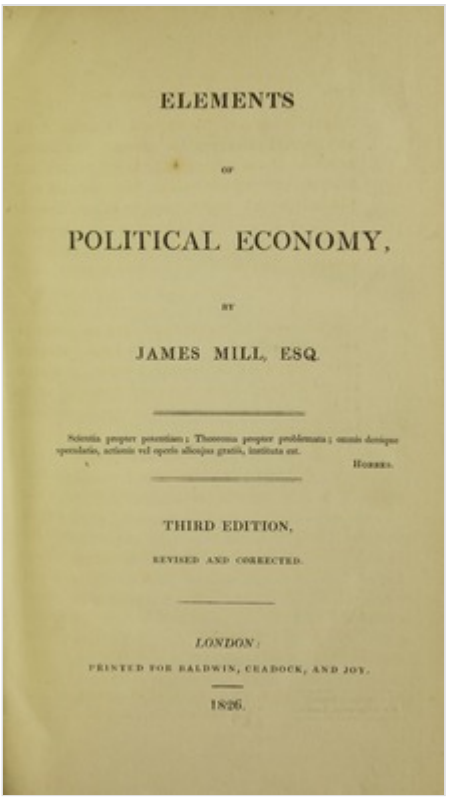
Collegamenti esterni

Pensiero

Fondamentale è la sua opera *History of British India* che si pone come primo tentativo di raccontare la presenza britannica in India e si inserisce all'interno del discorso orientalista.

Nella sua opera *Analisi dei fenomeni dello spirito umano* (1829), Mill si propone di risolvere le manifestazioni della vita psichica nei loro elementi ultimi. Tali elementi ultimi devono essere, positivisticamente, dei fatti osservabili sperimentalmente e li identifica pertanto con le sensazioni. Mill ritiene che la vita psichica dell'uomo consista nell'associazione delle idee (così come per David Hume e la tradizione associazionistica inglese), cioè nell'associazione delle immagini prodotte dalle sensazioni. Per quanto esse esulino dalla volontà umana, le associazioni di idee, essendo tanto più forti quando più frequenti possono controllarsi.

L'associazionismo di Mill si coniuga così con l'utilitarismo di Jeremy Bentham: l'azione educatrice dell'uomo consiste nel promuovere le associazioni di idee che stanno a capo di un'azione utile, reprimendo invece quelle che danno luogo a un'azione dannosa. Favorendo le associazioni di idee che portano a stabilire un nesso tra l'utile del singolo e quello collettivo per Mill, come per il maestro Bentham, è possibile far convergere egoismo e altruismo.


ELEMENTS

OF

POLITICAL ECONOMY,

BY

JAMES MILL, ESQ.

THIRD EDITION,

REVISED AND CORRECTED.

LONDON:

PRINTED FOR BALDWIN, CRADOCK, AND JOY.

1826.

Elements of political economy, 1826

Opere

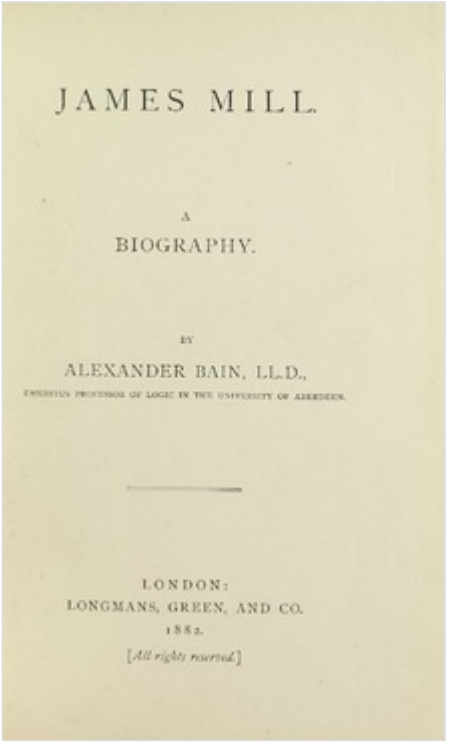
- James Mill, *Elements of political economy*, London, Robert Baldwin, Charles Cradock, W Joy, 1826. URL consultato il 13 luglio 2015.

Note

1. ^ Thierry Demals et Alexandra Hyard, *James Mill et les «Économistes»*, Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 2007/1 (n°25).

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **James Mill**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **James Mill**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **James Mill (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:James_Mill?uselang=it)**


JAMES MILL.

A

BIOGRAPHY.

BY

ALEXANDER BAIN, LL.D.,

LONDON:

LONGMANS, GREEN, AND CO.

1882.

[*All rights reserved.*]

Alexander Bain, *James Mill. A biography*, 1882

Collegamenti esterni

- *Mill, James*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *MILL, James*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Mill, James*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Mill, James*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *James Mill*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *James Mill*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di James Mill*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di James Mill* / *James Mill (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di James Mill*, su *Progetto Gutenberg*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 49286530 (https://viaf.org/viaf/49286530) · ISNI (EN) 0000 0001 0898 7741 (http://isni.org/isni/0000000108987741) · BAV 495/231655 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_231655) · CERL cnp01336399 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01336399) · Europeana agent/base/145459 (https://data.europeana.eu/agent/base/145459) · LCCN (EN) n79120800 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79120800) · GND (DE) 118783963 (https://d-nb.info/gnd/118783963) · BNF (FR) cb12280965h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12280965h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12280965h) · J9U (EN, HE) 987007265313205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265313205171) · NDL (EN, JA) 00450027 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00450027) · CONOR.SI (SL) 40143203 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/40143203) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79120800 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79120800)

Portale Biografie **Portale Economia** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=James_Mill&oldid=130843806"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 6 dic 2022 alle 16:25.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Carlo Cattaneo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Carlo Cattaneo (disambigua)**.*

Carlo Cattaneo (Milano, 15 giugno 1801 – Lugano, 6 febbraio 1869) è stato un patriota, filosofo, politico, politologo, linguista e scrittore italiano, esponente del pensiero repubblicano federalista[1].

Di formazione illuminista e positivista, ebbe un ruolo determinante nelle cinque giornate di Milano del 1848.[2]

Carlo Cattaneo

Carlo Cattaneo in una xilografia del 1887 di Edoardo Matania

Presidente del Consiglio di guerra (durante e dopo le cinque giornate di Milano)	
Durata mandato	20 marzo 1848 – 5 agosto 1848
Coalizione	Repubblicani

Dati generali	
Partito politico	Partito d'Azione
Titolo di studio	Laurea in diritto
Università	Università di Pavia
Professione	Scrittore; docente; politico

Indice

Biografia
- Origini e formazione intellettuale
- Studi e insegnamento
- Vita familiare
- Attività politica

Il pensiero politico federalista

Opere

Filmografia

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Origini e formazione intellettuale

Nato a Milano[3], figlio di Melchiorre, un orefice originario della Val Brembana, e di Maria Antonia Sangiorgio, il piccolo Carlo trascorse gran parte della sua infanzia dividendosi tra la vita cittadina milanese e lunghi e

frequenti soggiorni a Casorate, dove era spesso ospite di parenti paterni. Fu proprio durante questi soggiorni che, approfittando della biblioteca del prozio Giacomo Antonio, un sacerdote di campagna, Cattaneo si appassionò alla lettura, soprattutto dei classici.[4]

Il suo amore per le lettere classiche lo indusse a intraprendere gli studi nei seminari di Lecco prima e Monza poi, che avrebbero dovuto portarlo alla carriera ecclesiastica, ma già all'età di diciassette anni abbandonò il seminario per continuare la sua formazione presso il Sant'Alessandro di Milano e in seguito al liceo di Porta Nuova, dove si diplomò nel 1820. La sua formazione culturale e intellettuale fu plasmata, durante gli studi superiori, da maestri quali Giambattista De Cristoforis e Giovanni Gherardini, i quali gli aprirono le porte del mondo intellettuale milanese. Grazie a queste nuove opportunità, oltre alla passione per gli studi classici, Cattaneo iniziò a nutrire interessi di carattere scientifico e storico.[4]

Sempre in questo periodo furono fondamentali per la sua formazione intellettuale le letture presso la Biblioteca di Brera e il contatto con il cugino paterno Gaetano Cattaneo, il quale, oltre ad essere direttore del Gabinetto numismatico, era anche un importante esponente del mondo intellettuale milanese di inizio secolo.[4] Altro punto chiave per il percorso formativo degli interessi di Cattaneo furono la frequentazione assidua della Biblioteca Ambrosiana, grazie alla sua parentela materna con il prefetto Pietro Cighera, e della biblioteca personale dello zio paterno Antonio Cattaneo, farmacista e studioso di chimica.[4]

Il monumento a Cattaneo a Milano (via Santa Margherita)[5]

Studi e insegnamento

Nel dicembre del 1820 la Congregazione Municipale di Milano lo assunse come insegnante di grammatica latina e poi di scienze umane nel ginnasio comunale di Santa Marta, dove restò per ben quindici anni. In questo stesso periodo iniziò ad approfondire le sue frequentazioni con gli intellettuali milanesi, entrando a far parte della cerchia di Vincenzo Monti e di sua figlia Costanza; di questi stessi anni sono le sue amicizie con Stefano Franscini e Giuseppe Montani.[4] Dopo aver iniziato a frequentare le lezioni di diritto tenute da Gian Domenico Romagnosi nella sua scuola privata, ne divenne presto amico e allievo. Nel 1824 si laureò in Giurisprudenza presso l'Università di Pavia con il massimo dei voti.[4]

Risale al 1822 la sua prima pubblicazione data alla stampa e apparsa sulla *Antologia*; si tratta di una recensione all'*Assunto primo della scienza del diritto naturale* di Romagnosi. Tra il 1823 e il 1824 si assentò numerose volte dal suo posto di insegnante per motivi di salute, probabilmente per dei forti reumatismi. Tra il 1824 e il 1826 diede alla pubblicazione le sue traduzioni dal tedesco di opere divulgative di carattere storico e geografico, frutto di una commissione governativa. In questo periodo collaborò con il suo amico Stefano Franscini per la traduzione della *Storia della Svizzera pel popolo svizzero* di Heinrich Zschokke, che venne però pubblicata solo nel 1829.[4] Del 1844 è l'opera *Notizie naturali e civili della Lombardia*, pubblicata nell'occasione del VI Congresso degli scienziati italiani, tenuto a Milano.[6] In

Svizzera pubblicò *Dell'Insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra*, in cui criticò Carlo Alberto, i moderati e i mazziniani, e *L'archivio triennale delle cose d'Italia*[7], opera monumentale ove sono raccolti documenti riguardanti le insurrezioni italiane negli anni Quaranta dell'ottocento.

Vita familiare

Nel 1825 morì il padre ed il fratello maggiore Filippo, il primogenito, gli subentrò nel negozio di oreficeria. In questo stesso anno Cattaneo conobbe Ann (Anna) Pyne Woodcock[8], (Limerick 1793 - Lugano 1869) un'aristocratica anglo-irlandese con la quale allaccerà una profonda relazione e che sposerà solamente nel 1835.[4]

Attività politica

Convinto sostenitore di richieste di maggiore autonomia del Regno Lombardo-Veneto dalla corte di Vienna, Cattaneo pensava di puntare su una politica non violenta per avanzare tali richieste. Il motivo del suo rifiuto nei confronti della violenza si può comprendere da questa affermazione poco conosciuta del filosofo milanese (che al tempo stesso lascia trasparire cosa egli ne pensasse di un'annessione al Regno di Sardegna): "Siamo i più ricchi dell'Impero, non vedo perché dovremmo uscirne".[9] Infatti prima del 1848 auspicava la trasformazione dell'Impero austriaco in una federazione di stati, uno dei quali sarebbe stato il Lombardo-Veneto. In seguito poteva esser presa in considerazione la possibilità del passaggio del Lombardo-veneto ad una federazione di stati italiani. Nel 1848, a Milano, Cattaneo ottenne alcune concessioni dal vicegovernatore austriaco, subito annullate dal generale austriaco Josef Radetzky.[4]

Purtroppo l'evoluzione tragica delle Cinque giornate di Milano, degenerate in violenza, fece capire a Cattaneo che un dialogo tra borghesia/piccola nobiltà lombarda e la corte di Vienna sarebbe stato difficile, stessa impressione che curiosamente ebbe anche Radetzky, che nel periodo del suo governo nel Lombardo-Veneto puntò a cercare il favore nelle masse popolari.

Cattaneo e i suoi amici parteciparono alle Cinque giornate di Milano senza compiere azioni violente. Cattaneo rifiutò l'intervento piemontese, perché considerava il Piemonte meno sviluppato della Lombardia e lontano dall'essere democratico. Cattaneo fu presidente del Consiglio di guerra di Milano, che governò insieme al Governo provvisorio fino alla caduta della città[4] al ritorno degli austriaci. Dopo una serie di moti popolari, nel frattempo, il 9 febbraio 1849 venne proclamata la Repubblica Romana, guidata da un triumvirato costituito da Giuseppe Mazzini, Aurelio Saffi e Carlo Armellini.

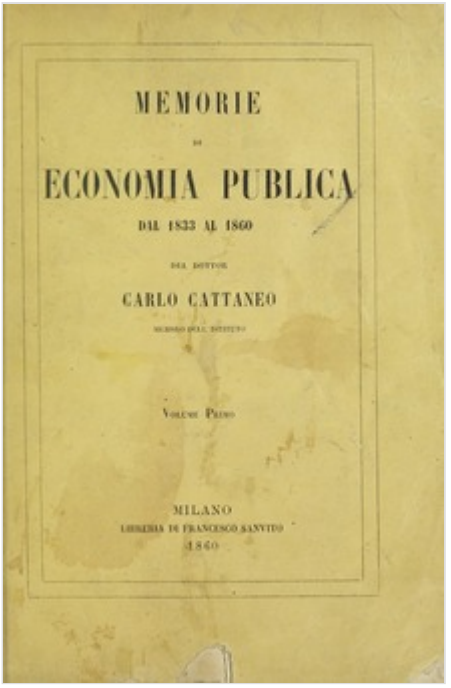
In seguito alla conclusione dei moti del 1848-1849 il Cattaneo riparò con la moglie in Svizzera e si stabilì definitivamente a Castagnola, nei pressi di Lugano, nel villino di caccia dell'avvocato liberale radicale Pietro Peri. Qui ebbe modo di stringere maggiormente la sua amicizia con Stefano Franscini, potente politico ticinese, e di partecipare alla vita politica del Cantone e della città. Fu uno dei fondatori e il primo rettore del Liceo di Lugano, che volle fortemente per creare un'istruzione pubblica laica, libera dal giogo della Chiesa, al fine di formare quella classe borghese liberale e laica che era alla base dello sviluppo economico del resto della Svizzera. Fu amico di Luciano Manara.[4] Nel 1860 andò a Napoli per incontrare Garibaldi, ma poi tornò in Svizzera, ormai coscio dell'impossibilità di formare una confederazione di repubbliche.[4]

Pur essendo più volte eletto deputato del Parlamento dell'Italia unificata, rifiutò sempre di recarsi all'assemblea legislativa pur di non giurare fedeltà ai Savoia.

Morì senza alcun tipo di conforto religioso nella notte fra il 5 e il 6 febbraio 1869; gli onori funebri non furono *«profanati col venale intervento di alcun sacerdote»*.[10] Il suo corpo, dopo essere stato tumulato per pochi mesi nel cimitero svizzero di Castagnola (oggi facente parte di Lugano), venne trasferito al Cimitero Monumentale di Milano. Il 23 marzo 1884 venne traslato nell'ancora incompleto famedio e posto in un sarcofago marmoreo sormontato dallo stemma crociato della città, posto accanto a quello identico contenente le spoglie imbalsamate di Alessandro Manzoni.[4][11][12]

Il pensiero politico federalista

Cattaneo viene ricordato per le sue idee federaliste impostate su un forte pensiero liberale e laico; dopo il 1860 acquisterà prospettive ideali vicine al nascente movimento operaio-socialista. Cattaneo era fautore di un sistema politico basato su una confederazione di stati italiani sullo stile della Svizzera; avendo stretto amicizia di vecchia data con politici ticinesi come Stefano Franscini, aveva ammirato nei suoi viaggi l'organizzazione e lo sviluppo economico della Svizzera interna, che attribuiva proprio a questa forma di governo.[4]



Memorie di economia pubblica dal 1833 al 1860 (1860)

Cattaneo è più pragmatico del romantico Giuseppe Mazzini, è un figlio dell'illuminismo, più legato a Pietro Verri che a Rousseau[13], e in lui è forte la fede nella ragione che si mette al servizio di una vasta opera di rinnovamento della società.[14] Pur essendogli state dedicate numerose logge massoniche e un monumento realizzato a Milano dal massone Ettore Ferrari[15], una sua lettera a Gian Luigi Bozzoni del 7 agosto 1867 consente di escludere la sua appartenenza alla massoneria, per sua esplicita dichiarazione[16], sovente in quel periodo tenuta segreta e negata.

Per Cattaneo scienza e giustizia devono guidare il progresso della società: tramite esse l'uomo ha compreso l'assoluto valore della libertà di pensiero; il progresso umano non deve essere individuale, ma collettivo, attraverso un continuo confronto con gli altri.[17]

La partecipazione alla vita della società è un fattore fondamentale nella formazione dell'individuo: il progresso può avvenire solo attraverso il confronto collettivo. Il progresso non deve avvenire per forza e, se avviene, avverrà compatibilmente con i tempi: sono gli uomini che scandiscono le tappe del progresso.[4]

La tomba di Carlo Cattaneo al famedio del Cimitero Monumentale di Milano

Cattaneo nega l'idea di contratto sociale, poiché gli uomini si sono associati per istinto: "La società è un fatto naturale, primitivo, necessario, permanente, universale..."; è sempre esistito un "federalismo delle intelligenze umane": è sorto perché è un elemento necessario delle menti individuali.[4]

Pur riconoscendo il valore della singola intelligenza, afferma però che, più scambio e confronto ci sono, più la singola intelligenza diventa tollerante; in questo modo anche la società sarà più tollerante; i sistemi cognitivi dell'individuo devono essere sempre aperti, bisogna essere

sempre pronti ad analizzare nuove verità.[4]

Così come le menti si devono federare, lo stesso devono fare gli stati europei che hanno interessi di fondo comuni; attraverso il federalismo i popoli possono gestire meglio la loro partecipazione alla cosa pubblica: "Il popolo deve tenere le mani sulla propria libertà", il popolo non deve delegare la propria libertà ad un popolo lontano dalle proprie esigenze.

La libertà economica è fondamentale per Cattaneo, è la prosecuzione della libertà di fare: "La libertà è una pianta dalle molte radici" e nessuna di queste radici va tagliata, sennò la pianta muore. La libertà economica necessita di uguaglianza di condizioni; le disparità ci saranno, ma solo dopo che tutti avranno avuto la possibilità di confrontarsi.[4]

Cattaneo fu eletto deputato nel 1860 nel collegio V di Milano e nel collegio I di Cremona nella VII legislatura del Regno di Sardegna e nel 1869 nel collegio 1 di Milano della X legislatura del Regno d'Italia, ma morì nel 1869 a Lugano. Tuttavia non andò mai alla Camera, perchè gli repugnava il giuramento di fedeltà alla monarchia che i deputati dovevano prestare.

Oggi Cattaneo viene richiamato quale iniziatore della corrente di pensiero federalista in Italia.[4]
Nel 1839 fondò il periodico Il Politecnico, rivista che divenne un punto di riferimento degli intellettuali lombardi, avente come intento principale l'aggiornamento tecnico e scientifico della cultura nazionale.[18]

Guardando a due esempi di entità federali, gli Stati Uniti d'America (presidenzialista) e la Confederazione Svizzera (direttoriale e improntata alla democrazia diretta), definì il federalismo come "teorica della libertà" in grado di coniugare indipendenza e pace, libertà e unità. Cattaneo scrisse al riguardo: *"Avremo pace vera, quando avremo gli Stati Uniti d'Europa"*[19]. Cattaneo e Mazzini videro negli Stati Uniti d'America e nella Svizzera i due unici esempi di vera attuazione dell'ideale repubblicano[20].
Federalista repubblicano laico di orientamento radicale-anticlericale, fra i padri del Risorgimento, era alieno dall'impegno politico diretto e puntava piuttosto alla trasformazione culturale della società. La rivista *Il Politecnico* fu per lui il vero Parlamento alternativo a quello dei Savoia[21][22].

In accordo con il Tuveri, redattore del *Corriere di Sardegna*, Cattaneo intervenne in merito alla questione sarda in chiave autonomistica locale.
In tal senso, denunciò l'incapacità ed incuranza del governo centrale nel trovare una nuova destinazione d'uso al mezzo milione di ettari (più di un quinto della superficie dell'isola) che avevano costituito i soppressi demani feudali, sui quali le popolazioni locali esercitavano il diritto di ademprivio, per usi civici[23].

Peraltro il pensiero federalista di Cattaneo ebbe fasi diverse:

A) prima del 1848 si illuse che l'Impero d'Austria potesse ristrutturarsi in un Impero multinazionale a struttura federale;

B) dopo i moti del 1848 e fino al 1861 gli fu chiaro che occorreva giungere ad un'unità degli stati italiani, di tipo confederale, con parlamenti autonomi e una nazione armata, in analogia col sistema in vigore in Svizzera, di cui aveva pure la cittadinanza.

C) dal 1861 propose riforme del nuovo Stato unitario proponendo che in ogni Regione si tutelasse la massima autonomia amministrativa per ognuno dei Comuni

Peraltro non riuscì mai a proporre un progetto federale completo e dettagliato, che fosse alternativo allo Stato unitario italiano che andava formandosi.

A Carlo Cattaneo dal 1965 è dedicato l'omonimo istituto di ricerca.

Opere

- *Interdizioni israelitiche*, saggio del 1836
- *Del pensiero come principio d'economia pubblica (https://biblio.liuc.it/opere_cattaneo/CarloCattaneo001.pdf)*, saggio del 1861
- *Psicologia delle menti associate*: quest'opera non è stata completata e rimane allo stato di frammenti. Il tema dell'opera sarebbe dovuto consistere nel cercare un'interpretazione sociale nello sviluppo dell'individuo.
- *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane (https://www.biblio.liuc.it/opere_cattaneo/CarloCattaneo005.pdf)*, 1858
- *Dell'India antica e moderna*
- *Notizie naturali e civili su la Lombardia*
- *Vita di Dante di Cesare Balbo*
- *Il Politecnico*, "Repertorio mensile di studi applicati alla prosperità e coltura sociale", fondato nel 1839
- *Dell'Insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra*

Scritti filosofici

Disponibili in linea:

- Carlo Cattaneo, *Secondo rapporto del Dott. Carlo Cattaneo sulla bonificazione del piano di Magaldino a nome della società promotrice*, In Lugano, Tipografia Chiusi, 1853.

Filmografia

- *Le cinque giornate di Milano* di Carlo Lizzani – miniserie televisiva del 2004, interpretato da Giancarlo Giannini
- *Le cinque giornate di Milano* di Leandro Castellani – miniserie televisiva del 1970, interpretato da Raoul Grassilli

Note

1. ^ Carlo Moos, *Carlo Cattaneo*, in *Dizionario storico della Svizzera*, 9 settembre 2003.
2. ^ *Carlo Cattaneo e le cinque giornate di Milano*, su *enricopantalone.com*. URL consultato il 25 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 2 marzo 2014).

3. ^ Secondo una tesi, non comprovata e non accolta dai dizionari biografici, Cattaneo sarebbe nato a Villastanza, frazione del comune di Parabiago in provincia di Milano: «Certamente più antica è la Villa prospiciente la Chiesa, sulla piazza ed attualmente in proprietà del signor Luigi Gagliardi, cui è giunta per eredità dagli avi. Un'insistente tradizione vuole che in questa casa, abbia avuto i natali nientemeno che Carlo Cattaneo nel 1801. Ma il Cattaneo deve aver passato qui soltanto alcuni anni della sua infanzia, ospite nei mesi estivi della famiglia amica ai propri genitori.» Si veda, a tal riguardo, Don Marco Ceriani, *Storia di Parabiago, vicende e sviluppi dalle origini ad oggi*, Unione Tipografica di Milano, 1948, 285.
4. Carlo Cattaneo (a cura di G. Tortora), da Filosofico.net (a cura di Diego Fusaro) (http://www.filosofico.net/carlocattaneo.htm)
5. ^ Arch. Rebecca Fant Milano (http://www.rebeccafantarchitetto.it/index.php?fl=3&op=mcs&id_cont=151&eng=Monumento%20a%20Carlo%20Cattaneo&idm=195)
6. ^ [1] (https://www.filosofico.net/carlcattannotlomb823hjw455y2.htm)
7. ^ https://lanostrastoria.ch/entries/o14nawkv7q3
8. ^ Sulla complicata vicenda biografica di Anna Woodcock, a partire dalla sua data di nascita, si veda: F.Piscopo, *Bianca Milesi. Arte e patria nella Milano risorgimentale*, pagg.67-70.
9. ^ Bertone, Camagni, Panara, *La buona società: Milano industria*, 1987, p. 14.
10. ^ *Note necrologiche*, in *Almanacco istorico d'Italia*, vol. 1, Battezzati, 1869, p. 139.
11. ^ (**EN**) *Carlo Cattaneo genealogy project*, su *geni_family_tree*. URL consultato il 16 marzo 2017.
12. ^ *Il Famedio*, su *Portale del Comune di Milano*. URL consultato il 16 marzo 2017.
13. ^ Carlo G. Lacaita, Raffaella Gobbo, Alfredo Turiel - *La biblioteca di Carlo Cattaneo*, 2003, p. 334
14. ^ Carlo Cattaneo, *Le riforme illuministiche in Lombardia*, articolo dal saggio introduttivo a *Notizie naturali e civili della Lombardia*, come riportato da Mario Pazzaglia in *Antologia della letteratura italiana*, vol. 3
15. ^ Il monumento milanese che lo raffigura reca l'iscrizione

    > «Febbraio 17 1907
    > A Carlo Cattaneo 17 V 1947 La massoneria italiana»

16. ^ Mola, Aldo A., *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Bompiani, 1992, 122 *n.*
17. ^ Fonte: http://www.manfredipomar.com/?p=474 Archiviato (https://web.archive.org/web/20160304073417/http://www.manfredipomar.com/?p=474) il 4 marzo 2016 in Internet Archive.
18. ^ *l'Enciclopedia, alla voce "Politecnico"*, in *La Biblioteca di Repubblica*, UTET-DeAgostini, Marzo 2003, ISSN 1128-4455.
19. ^ C. Petrone, *Massoneria e identità*, Taranto, Bucarest, 19 giugno 2015, p. 5 (di 10). URL consultato l'8 giugno 2018 (archiviato dall'url originale l'8 giugno 2018).
20. ^ D. Fiorentino, *Non proprio un modello: gli Stati Uniti nel movimento risorgimentale italiano*, in *La république en Italie (1848-1948)*, 2017. URL consultato l'8 giugno 2018.
21. ^ M. Teodori, *"Cattaneo, Garibaldi, Cavallotti": i radicale anticlericali*, in *Risorgimento laico. Gli inganni clericali sull'Unità d'Italia*, Rubbettino editore, Dicembre 2011.
22. ^ M. Politi, D. Messina, G. Pasquino, M. Teodori, *Dibattito "Risorgimento laico". Presentazione del libro di Massimo Teodori*, su *Radio Radicale*, Milano, Fondazione Corriere della Sera, 29 novembre 2011.
23. ^ *Tuveri Giovan Battista*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, 1991, p. 207. URL consultato l'8 giugno 2018 (archiviato dall'url originale il 30 novembre 2022).

Bibliografia

- Silvio Berardi, *Beyond Bipolarity: The European Movements and the Role of Eastern Europe in the Work of Carlo Cattaneo*, in M. Hewitson, J. Vermeiren (edited by), *Europe and the East. Historical Ideas of Eastern and Southeast Europe, 1789–1989*, London-New York, Routledge, 2023, pp. 267-282.
- Luigi Ambrosoli (scelta e introduz. di), *Carlo Cattaneo e il federalismo*, Roma, Ist.Poligrafico e Zecca dello Stato- Archivi di Stato, 1999, pp. XXXIII,990.
- Norberto Bobbio, *Una filosofia militante: studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971.
- Michele Campopiano, "Cattaneo e *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*", in "Dialoghi con il Presidente. Allievi ed ex-allievi delle Scuole d'eccellenza pisane a colloquio con Carlo Azeglio Ciampi", a cura di M. Campopiano - L. Gori - G. Martinico - E. Stradella, Pisa, Edizioni della Normale, 2008, pp. 29–42 [2] (https://www.academia.edu/12336190/_Cattaneo_e_La_citt%C3%A0_considerata_come_principio_ideale_delle_istorie_italiane_in_Campopiano_Gori_Martinico_and_Stradella_Dialoghi_con_il_Presidente._Allievi_ed_ex-allievi_delle_Scuole_d_eccellenza_pisane_a_colloquio_con_Carlo_Azeglio_Ciampi_Ed._della_Normale_2008_29-42)
- Antonio Carrannante, *Carlo Cattaneo e Carlo Tenca di fronte alle teorie linguistiche del Manzoni*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 1977, fasc. 480, pp. 213–237.
- Arturo Colombo, Carlo Montaleone, *Carlo Cattaneo e il Politecnico*, Franco Angeli Edizioni, Milano 1993.
- Fabrizio Frigerio, "Cattaneo, Carlo", in: *Dictionnaire international du Fédéralisme*, dir. Denis de Rougemont, Bruylant, Bruxelles, 1994, pp. 178–179.
- Mario Fubini, *Gli scritti letterari di Carlo Cattaneo*, in *Romanticismo italiano*, Laterza, Bari 1953.
- Carlo Lacaita (a cura di), *L'opera e l'eredità di Carlo Cattaneo*, Feltrinelli, Milano, 1974.
- Umberto Puccio, *Introduzione a Cattaneo*, Einaudi, Torino, 1977.
- Adriano Soldini (a cura di), *Carlo Cattaneo nel primo centenario della morte, antologia di scritti*, edizioni Casagrande, Bellinzona 1970
- Antonio Gili (a cura di), *Pagine storiche luganesi*, anno 1, numero 1, novembre 1984, Arti grafiche già Veladini & Co SA, Lugano 1984.
- Carlo G. Lacaita, *Economia e riforme in Carlo Cattaneo*, Ibidem, 1984, pp. 169-186.
- Anna Cotti, *Carlo Cattaneo in una lettera inedita di Luigi Lavizzari alla moglie Irene del 17 ottobre 1859*, Ibidem, pp. 187-190.
- Romeo Astorri, *«Carlo Cattaneo: studio biografico dall'Epistolario»; opera di Vittorio Michelini (Milano, NED, 1982)*, in *Ibidem.*, pp. 191-195.
- Ettore Bonora, *Cattaneo scrittore*, in Manzoni e la via italiana al realismo, Napoli, Liguori, 1989
- Giuseppe Armani, *Carlo Cattaneo una biografia. Il padre del Federalismo italiano*, Garzanti, Milano, 1997. ISBN 88-1173861X
- Carlo Agliati, *Il ritratto carpito di Carlo Cattaneo*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 2002.
- Giulio Guderzo, *Carlo Cattaneo federalista europeo*, in «Il Cantonetto», Anno LVII-LVIII, N2-3-4, Lugano, agosto 2011, Fontana Edizioni SA, Pregassona 2011, pp. 31-35.
- Silvio Guerri, *L'istruzione educante nel pensiero di Carlo Cattaneo*, Ibidem, pp. 35-44.
- Carlo Moos, *Carlo Cattaneo: il federalismo e la Svizzera*, Ibidem, pp. 45-46.
- Mariachiara Fugazza, *Una lettera inedita di Cattaneo a De Boni. La Repubblica Romana del 1849*, Ibidem, pp. 47-49.
- Carlo Moos, *Carlo Cattaneo in Ticino dal 1848 al 1869*, in «Bollettino della Società Storica Locarnese», numero 14, Tipografia Pedrazzini, Locarno 2011, pp. 95-110.
- A. Michelin Salomon, Carlo Cattaneo. Una pedagogia socialmente impegnata, Messina, Samperi, 2011.

- Jessie White Mario: *Carlo Cattaneo. Cenni.* (https://archive.org/details/carlocattaneoce00saccgoog) Cremona, 1877.
- Cantoni Giovanni, *Il sistema filosofico di Carlo Cattaneo*, Milano-Torino, Dumolard, 1887.
- Federico Piscopo, *Bianca Milesi. Arte e patria nella Milano risorgimentale*, Crespano di Pieve del Grappa, 2020.

Voci correlate

- Carlo Matteucci
- Gian Domenico Romagnosi
- Cinque giornate di Milano
- Federalismo in Italia
- Giuseppe Ferrari (filosofo)
- Liceo di Lugano
- Stati Uniti d'Europa
- Sostrato (linguistica)
- Università Carlo Cattaneo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Carlo Cattaneo**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Carlo Cattaneo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Carlo Cattaneo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Carlo_Cattaneo?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Cattàneo, Carlo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Umberto Saffiotti, *CATTANEO, Carlo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Cattaneo, Carlo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Cattaneo, Carlo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Cattaneo, Carlo*, in *L'Unificazione*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011.
- (IT, DE, FR) *Carlo Cattaneo*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (EN) *Carlo Cattaneo*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Carlo Cattaneo*, in *Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls.
- Ernesto Sestan, *CATTANEO, Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 22, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979.
- *Carlo Cattaneo*, su *siusa.archivi.beniculturali.it*, Sistema Informativo Unificato per le Soprintendenze Archivistiche.
- *Carlo Cattaneo*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Carlo Cattaneo*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Carlo Cattaneo*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Carlo Cattaneo*, su *Open Library*, Internet Archive.

- *Carlo Cattaneo*, su *storia.camera.it*, Camera dei deputati.
- Tiziano Raffaelli, *Cattaneo, Carlo*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Economia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.
- Arturo Colombo, *Cattaneo, Carlo*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.

Opere

- *Scritti di Carlo Cattaneo in versione e-book*, su *classicistranieri.com*.
- Scritti di Carlo Cattaneo (http://www.intratext.com/Catalogo/Autori/Aut525.HTM): testi con concordanze e lista di frequenza
- Indice Carteggi di Carlo Cattaneo. PDF Volume 1 (https://web.archive.org/web/20080416161451/http://www.civicheraccoltestoriche.mi.it/getFile.php?type=Allegato&id=28), Volume 2 (https://web.archive.org/web/20080416161455/http://www.civicheraccoltestoriche.mi.it/getFile.php?type=Allegato&id=29)

Altro

- *Cronologia della vita di Carlo Cattaneo*, su *storiadimilano.it*.
- Carlo Cattaneo - Il contemporaneo dei posteri (https://web.archive.org/web/20110122000938/http://www.siam1838.it/cattaneo/home.html) a cura del Comitato nazionale per le celebrazioni del bicentenario della nascita (1801-2001)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 32023065 (https://viaf.org/viaf/32023065) · ISNI (EN) 0000 0001 2100 3997 (http://isni.org/isni/0000000121003997) · SBN CFIV084450 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV084450?core=autoriall) · BAV 495/26104 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_26104) · CERL cnp00584212 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00584212) · ULAN (EN) 500225925 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500225925) · LCCN (EN) n80094292 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80094292) · GND (DE) 11866753X (https://d-nb.info/gnd/11866753X) · BNE (ES) XX856205 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX856205) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX856205) · BNF (FR) cb120886836 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120886836) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120886836) · J9U (EN, HE) 987007259540805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259540805171) · CONOR.SI (SL) 58871395 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/58871395) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80094292 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80094292)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Letteratura**

Portale Politica | **Portale Risorgimento**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Carlo_Cattaneo&oldid=138419737"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 mar 2024 alle 17:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Charles Darwin

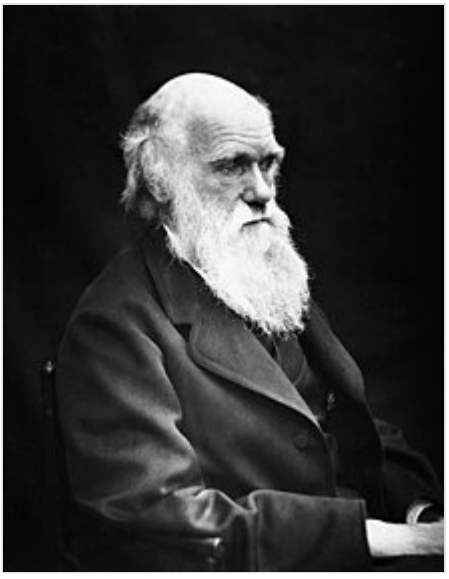
Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Darwin" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Darwin (disambigua)**.*

Questa voce o sezione sull'argomento scienza è ritenuta da controllare.
Motivo: *Alcune parti vanno riviste perché non scorrevoli o ripetitive*

Charles Robert Darwin (Shrewsbury, 12 febbraio 1809 – Londra, 19 aprile 1882) è stato un biologo, naturalista, geologo ed esploratore britannico, celebre per aver formulato la teoria dell'evoluzione delle specie vegetali e animali per selezione naturale agente sulla variabilità dei caratteri ereditari, e della loro diversificazione e moltiplicazione per discendenza da un antenato comune.

Pubblicò la sua teoria sull'evoluzione delle specie nel libro *L'origine delle specie* (1859), che è il suo lavoro più noto. Inoltre egli raccolse molti dei dati su cui basò la sua teoria durante un viaggio intorno al mondo sulla nave HMS *Beagle*, e in particolare durante la sua sosta alle Galápagos.



Charles Darwin nel 1869

Indice

Biografia
- La gioventù e la formazione scolastica
- Studi universitari a Cambridge

La carriera scientifica di Darwin
- Il viaggio fra Capo Verde e le Galápagos
- Matrimonio
- Teorie
- Altri trattati e l'avventura sul *Beagle*

L'origine delle specie

Pubblicazione della teoria della selezione naturale
- La selezione degli animali domestici

Darwin e la fede cristiana

Influenza sui posteri

Opere
- Lettere e corrispondenza

Le scuse della Chiesa anglicana

Firma di Charles Darwin

Il Darwin Day
Nella cultura di massa
Riconoscimenti
Onorificenze
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nacque a Shrewsbury, città del Regno Unito nella contea dello Shropshire, quinto dei sei figli di Robert Darwin (1766-1848), medico generico del paese con una positiva carriera professionale, e Susannah Wedgwood (1765-1817), ereditiera di una famiglia benestante di imprenditori attivi nell'industria della ceramica;[1] la famiglia di Charles era formata dal ramo paterno da liberali e non credenti,[1] e quello materno da cristiani unitariani favorevoli al progresso tecnologico e scientifico.[1] Le famiglie dei Darwin e Wedgwood erano inoltre legate assieme dall'attivismo politico e dall'appoggio alle riforme sociali:[1] abolizione della schiavitù, diritti ed emancipazione delle donne, pari opportunità per donne e uomini in ambito scolastico e lavorativo, protezione degli artisti, filantropia e abbattimento dei privilegi di casta.[1]

Lapide della tomba di Charles Darwin nell'Abbazia di Westminster, Londra

La gioventù e la formazione scolastica

Darwin a sette anni nel 1816

Da scolaro lesse il libro *The Natural History and Antiquities of Selborne*,[2] testo diffuso in quel tempo, contenente le osservazioni di campagna scritte dal naturalista Gilbert White, considerato uno dei padri fondatori della storia naturale. Darwin ne restò affascinato e iniziò a collezionare insetti, rocce e minerali, a osservare gli uccelli dei dintorni del paese e a praticare la caccia.

Nel 1818 terminate le scuole primarie, fu ammesso alla Shrewsbury School, la rinomata scuola del dottor Samuel Butler a Shrewsbury, dove mostrò maggiore interesse per la geometria e la matematica, trascurando lo studio dei classici antichi, che non riuscivano a coinvolgerlo pienamente. Nel tempo libero collezionava uova di uccelli, insetti e assieme al fratello Erasmus eseguiva esperimenti chimici nel capanno degli attrezzi, nel giardino della loro casa: luogo in cui i due fratelli erano stati relegati dal padre, che non sopportava gli odori nauseabondi prodotti dagli stessi esperimenti. Si ritrovò, grazie a tale attività, col soprannome di Gas.

Nel 1825, due anni prima di completare gli studi, all'età di sedici anni, fu iscritto dal padre all'Università di Edimburgo, in Scozia, presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia. La rozzezza della chirurgia del tempo e il suo disgusto per la dissezione (si narra che, su due interventi chirurgici cui assistette, in entrambi i casi si sentì male) lo portarono ad abbandonare la Scuola di Medicina nel 1827. Durante il suo soggiorno a Edimburgo, Charles seguì anche le letture di ornitologia di Audubon[3] e trovò modo di imbarcarsi in mare con i pescatori di ostriche di Newhaven e compiere ricerche negli stagni locali, che gli fruttarono la sua prima relazione scientifica di fronte a una società studentesca, la *Plinian Society*.[4] Nello stesso periodo Darwin conobbe lo zoologo lamarckiano Robert Edmond Grant, il quale aveva letto anche le opere del nonno Erasmus, in particolare il trattato *Zoonomia*, ed esercitò una notevole influenza sulla formazione scientifica del giovane Charles.

Studi universitari a Cambridge

Il padre, deluso degli insuccessi negli studi di medicina e preoccupato per il suo futuro, lo mandò nel 1828 nel Christ's College dell'università di Cambridge, sperando in una sua carriera ecclesiastica. Anche lì, tuttavia, il giovane Charles ebbe l'impressione di sprecare il suo tempo, "*imbrancato in una folla di perdigiorno che comprendeva giovani corrotti e di dubbia moralità*". Tuttavia, proprio a Cambridge, Darwin fu fortemente influenzato da personalità scientifiche quali William Whewell e il botanico ed entomologo John Stevens Henslow. Questa esperienza, unitamente all'interesse per le collezioni di coleotteri, che raccoglieva durante le sue frequenti escursioni in campagna, lo indirizzò verso la storia naturale, incoraggiato anche da suo cugino William Darwin Fox.

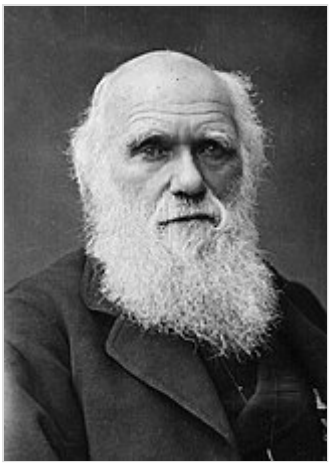
Nel 1831 conseguì il Bachelor of Arts a Cambridge. Nel contempo si dedicò all'approfondimento degli studi di botanica sotto la guida del professor John Stevens Henslow e alla lettura dei libri dei naturalisti dell'epoca, fra cui l'astronomo John Herschel e l'esploratore Alexander von Humboldt che prese a modello e di cui nutrì sempre una stima profonda[5]. Nell'estate del 1831 accompagnò il geologo Adam Sedgwick in un'escursione nel Galles del nord, dove fece un'interessante esperienza sul campo di rilievi stratigrafici.

La carriera scientifica di Darwin

Proprio quando il ventiduenne Darwin era appena rientrato dalla spedizione in Galles, l'Ammiragliato britannico aveva messo a punto una spedizione intorno al mondo della nave *Beagle*, agli ordini del comandante Robert Fitzroy. Come naturalista di bordo era già stato proposto il reverendo Leonard Jenyns, stimato entomologo, ma questi si era ritirato all'ultimo momento, ragion per cui Henslow, il 25 agosto 1831, scrisse a Darwin una lettera in cui gli proponeva di prendere il suo posto con queste parole:

> «ho assicurato che tu sei la persona più adatta che io conosca, e questo non perché ti creda un naturalista rifinito, bensì perché ti ritengo altamente qualificato per raccogliere, osservare, descrivere tutto ciò che andrà descritto in materia di storia naturale. [...] Inoltre, il capitano Fitzroy non accoglierebbe a bordo nessuno, per quanto ottimo scienziato, che non gli venga raccomandato anche come gentiluomo.»

Nello stesso periodo, l'astronomo George Peacock, cui lo stesso Henslow aveva consigliato il nome di Darwin in luogo di quello del reverendo Jenyns, scriveva a Darwin per consigliargli caldamente di accettare l'offerta, precisando tuttavia che per la spedizione, in ragione della sua complessità, non era stato fissato alcun limite temporale, se non la data della partenza (posteriore di circa un mese rispetto alla data della



Darwin nel 1881

lettera), e che inoltre l'Ammiragliato non era disposto a corrispondergli alcuna retribuzione. Si premurava tuttavia di sottolineare che «la missione è organizzata a scopo scientifico e, di massima, la nave attenderà comunque che voi abbiate atteso con comodità alle vostre ricerche naturalistiche».

Charles Darwin in un ritratto ad acquerello di George Richmond sul finire degli anni trenta del XIX secolo

Il padre tuttavia, insospettito dal fatto che per una spedizione di sì ampia portata non avessero trovato altri che lui (e per giunta senza ritorno economico) fu contrario fin dall'inizio. Il giovane Darwin scrisse pertanto una lettera di diniego e il giorno dopo si diresse in campagna, presso la casa dello zio Josiah Wedgwood, proprietario di una ben avviata fabbrica di ceramiche, con lo scopo di dedicarsi per qualche giorno alla caccia alla pernice prima che ricominciassero le lezioni. Fu proprio lo zio Josiah che, venuto a sapere dell'enorme occasione appena rifiutata, convinse Charles a tornare sui suoi passi, convincendo anche il padre di quest'ultimo.

Così, il 2 settembre Darwin si recò in diligenza a Cambridge, dove tuttavia venne a sapere da Henslow che per il suo posto, da lui inizialmente rifiutato, s'era nel frattempo fatto avanti un certo Chester, e che la sua conferma sarebbe pertanto dipesa esclusivamente dalla buona impressione che fosse riuscito a suscitare nel capitano Fitzroy.

La fortuna gli venne comunque in aiuto, giacché il capitano, per quanto aristocratico, autoritario e di idee politiche opposte alle sue, fu ben impressionato dal suo entusiasmo e dalla sua raffinatezza, sicché l'accordo fu raggiunto. Darwin non sapeva, in realtà, che una delle finalità del viaggio, nella mente di Fitzroy, era esattamente opposta alla sua: oltre alla finalità ufficiale di completare il rilevamento geografico di terre fino ad allora in parte inesplorate, il capitano si proponeva in realtà anche lo scopo di rinvenire prove scientifiche degli avvenimenti descritti nella Bibbia, con particolare riferimento alla Genesi.[6]

Il viaggio fra Capo Verde e le Galápagos

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Secondo viaggio del HMS Beagle****.*

Il viaggio iniziò il 27 dicembre 1831. Nel lungo periodo trascorso tra mari e terre, Darwin ebbe modo di sviluppare quelle capacità osservative e analitiche che gli hanno reso possibile la formulazione di un principio biologico rivoluzionario apparentemente contro intuitivo, ma che doveva rivelarsi l'unico modo veramente scientifico di interpretare le dislocazioni e le varietà delle specie viventi nei differenti contesti e posti. La possibilità di lavorare durante la spedizione direttamente sul campo d'indagine gli permise di studiare di prima mano sia le caratteristiche geologiche di continenti e isole, sia un gran numero di organismi viventi e fossili.

Nel suo viaggio visitò le isole di Capo Verde, le isole Falkland (o isole Malvine), la costa del Sud America, le isole Galápagos e l'Australia. Trascorse nel corso del viaggio, oltre tre anni sulla terra e 18 mesi in mare.

Di ritorno a Falmouth nel 1836, assurse a notorietà nella comunità scientifica. Egli aveva infatti raccolto metodicamente un gran numero di campioni sconosciuti alla scienza: tali campioni, conferiti al British Museum, erano già di per sé un notevole e ineguagliato contributo scientifico. Darwin analizzò i campioni di specie animali e vegetali che aveva raccolto, e notò somiglianze tra fossili e specie viventi della stessa area geografica. In particolare, notò che ogni isola dell'arcipelago delle Galápagos aveva proprie forme di tartarughe e specie di uccelli differenti per aspetto, dieta, eccetera, ma per altri versi simili.

Il viaggio del *Beagle*

Nella primavera del 1837 ornitologi del British Museum informarono Darwin che le numerose e piuttosto differenti specie che egli aveva raccolto alle Galápagos appartenevano tutte a un gruppo di specie della sottofamiglia Geospizinae, all'interno della famiglia Fringillidae, cui appartengono anche i comuni fringuelli. Ciò, unitamente alla rilettura del saggio del 1798 di Thomas Malthus sulla popolazione, innescò una catena di pensieri che culminarono nella teoria dell'evoluzione per selezione naturale e sessuale. Darwin ipotizzò che, ad esempio, le differenti tartarughe avessero avuto origine da un'unica specie e si fossero diversamente adattate nelle diverse isole dell'arcipelago.

Matrimonio

Il 29 gennaio 1839 nella chiesa di St. Peter a Maer, Darwin sposò Emma Wedgwood, sua cugina di primo grado, con la quale si era fidanzato l'11 novembre 1838. Emma, di notevole spessore intellettuale e di elevata cultura, costituì per Darwin un punto di riferimento continuativo e costante. Tra le altre cose, collaborò alla revisione dei testi prodotti con annotazioni e consigli, aiutò Darwin nelle relazioni con i colleghi di altre nazionalità grazie alla sua ampia conoscenza linguistica e ne supportò i frequenti malesseri e difficoltà[7].

Teorie

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Evoluzione***.

Sulla base di tali riflessioni, e in sintonia con i *Principi di geologia* di Charles Lyell e il *Saggio sul principio di popolazione* di Malthus (in cui si teorizzava il concetto di disponibilità di risorse alimentari intesa come limite alla numerosità delle popolazioni animali), Darwin scrisse gli appunti sulla *trasformazione delle specie*. Ben consapevole dell'impatto che la sua ipotesi avrebbe avuto sul mondo scientifico, Darwin si mise a indagare attivamente alla ricerca di eventuali errori, facendo esperimenti con piante e piccioni e consultando esperti selezionatori di diverse specie animali. Nel 1842 stese un primo abbozzo della sua teoria, e nel 1844 iniziò a redigere un saggio di 240 pagine in cui esponeva una versione più articolata della sua idea originale sulla selezione naturale. Fino al 1858 (anno in cui Darwin si sarebbe presentato alla Linnean Society di Londra) non smise mai di limare e perfezionare la sua teoria.

Con la teoria evoluzionistica Darwin dimostrò che l'evoluzione è l'elemento comune, il filo conduttore della diversità della vita. Secondo una visione evolutiva della biologia, i membri dello stesso gruppo si assomigliano perché si sono evoluti da un antenato comune. Secondo questo modello le specie sono originate in un processo di "discendenza con variazione". Fatto ancora più importante, nel suo trattato sull'origine delle specie, Darwin propose la selezione naturale come meccanismo principale con cui la variazione porta alla speciazione e dunque all'evoluzione di nuove specie.

La teoria evoluzionistica di Darwin si basa su tre presupposti fondamentali:

1. Riproduzione: tutti gli organismi viventi si riproducono con un ritmo tale che, in breve tempo, il numero di individui di ogni specie potrebbe non essere più in equilibrio con le risorse alimentari e l'ambiente messo loro a disposizione.
2. Variazioni: tra gli individui della stessa specie esiste un'ampia variabilità dei caratteri; ve ne sono di più lenti e di più veloci, di più chiari e di più scuri, e così via.
3. Selezione: esiste una lotta continua per la sopravvivenza tra gli individui all'interno della stessa specie e anche con le altre specie. Nella lotta sopravvivono gli individui più adatti, cioè quelli che meglio sfruttano le risorse dell'ambiente e generano una prole più numerosa.

Darwin affermò che l'evoluzione di nuove specie avviene attraverso un accumulo graduale di piccoli cambiamenti casuali. Quelli positivi, cioè favorevoli alla sopravvivenza dell'individuo che ne è portatore, fanno sì che quell'individuo possa riprodursi più facilmente e quindi trasmettere le proprie caratteristiche ai discendenti. Ciascuna specie presenta un proprio adattamento all'ambiente evolvendosi mediante la selezione naturale; comprendere in che modo gli adattamenti si sono evoluti per selezione naturale è il compito della biologia evoluzionistica.

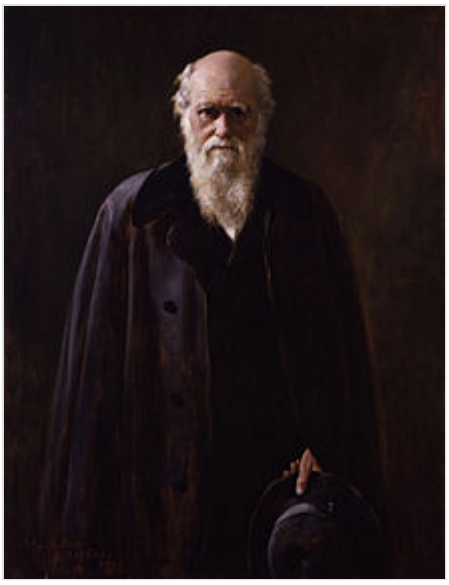
La teoria dell'evoluzione delle specie è uno dei pilastri della biologia moderna. Nelle sue linee essenziali, è riconducibile all'opera di Charles Darwin, che vide nella selezione naturale il motore fondamentale dell'evoluzione della vita sulla Terra. Ha trovato un primo riscontro nelle leggi di Mendel sull'ereditarietà dei caratteri nel secolo XIX, e poi, nel XX, con la scoperta del DNA e della sua variabilità.

La teoria dell'evoluzione risulta inoltre applicabile in medicina, come nel caso delle cellule tumorali: i cloni di cellule tumorali che riescono meglio a ricavare risorse dall'ambiente (l'organismo stesso, ad esempio tramite la neo angiogenesi) ed a sfuggire dall'azione del sistema immunitario, sono le stesse che con maggiore probabilità riusciranno a replicare e a portare alla formazione di una massa tumorale. In questo caso la pressione selettiva è rappresentata dalle difese dell'organismo.

Altri trattati e l'avventura sul *Beagle*

Darwin pubblicò altri trattati scientifici, tra cui nel 1839 la spiegazione della formazione degli atolli corallini nel Pacifico del sud e il resoconto del suo viaggio a bordo della HMS *Beagle*, , con il titolo il Viaggio di un naturalista intorno al mondo.

La *Zoologia del viaggio della H. M. S. Beagle* venne pubblicata, in cinque volumi, fra il 1839 e il 1843. In quel periodo, Darwin ebbe una fitta corrispondenza scientifica con Alfred Russel Wallace, che si trovava a lavorare nelle Isole del Pacifico meridionale. Nel giugno del 1858, Wallace gli espose una propria teoria dell'evoluzione. Nello stesso periodo, alcuni amici di Darwin lo persuasero a rendere pubbliche le sue idee.

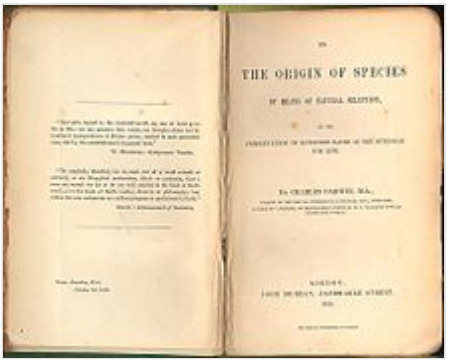


Charles Darwin ritratto da John Collier

Le osservazioni di Charles Darwin sullo sviluppo dei figli diedero inizio alla ricerca che culminò nel libro *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, pubblicato nel 1872, e nel suo articolo "*Uno schizzo biografico di un bambino*", pubblicato in mente nel 1877.

L'origine delle specie

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***L'origine delle specie***.



Il frontespizio dell'edizione del 1859 del *L'origine delle specie*

Il 1º luglio 1858, il grande amico di Darwin, Charles Lyell, assieme al collega Joseph Hooker, presentarono il breve saggio *On the Tendency of Species to form Varieties; and on the Perpetuation of Varieties and Species by Natural Means of Selection*, alla Linnean Society di Londra, a un pubblico piuttosto ristretto. Era composto da due articoli: il primo di Alfred Russel Wallace, del febbraio 1858, in cui Wallace aveva esposto la formulazione di una sua teoria sull'origine delle specie, da lui sviluppata indipendentemente, con molti punti in contatto con quella di Darwin[8] e il secondo, scritto da Darwin nel 1844, che comprendeva la sua teoria riguardo all'*Origine delle specie per mezzo della selezione naturale*. Darwin non poté essere presente per la morte del figlio minore. Questo fu poi pubblicato nell'agosto 1858.

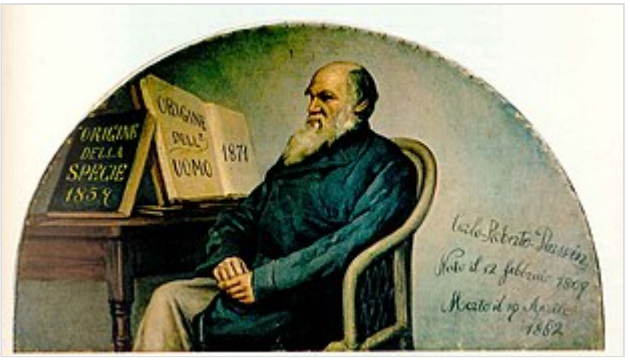
Il saggio completo di Darwin sull'argomento, titolato *L'origine delle specie*, fu pubblicato un anno più tardi, il 24 novembre 1859; tanto era l'interesse suscitato dalla sua opera che la prima edizione (in 1250 copie) andò esaurita il giorno stesso.

Negli anni seguenti pubblicò La variazione degli animali e delle piante allo stato domestico, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* e *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. Darwin sviluppò altri temi soltanto abbozzati o neppure accennati ne *L'origine delle specie*. Per esempio, ne *L'origine dell'Uomo e la selezione sessuale*, Darwin aggiunse alla selezione naturale, come meccanismo di selezione, anche la selezione sessuale, dovuta alla "scelta femminile" (o in alcuni casi maschile) che spinge uno dei due sessi a sviluppare caratteri sessuali secondari abnormi e, in apparenza, in contrasto con la sopravvivenza e quindi la fitness individuale, come i palchi dei maschi dei cervi europei (*Cervus elaphus*) o la coda, sempre nei maschi, del pavone (*Pavo cristatus*). Ne *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo*, Darwin abbozzò per la prima volta lo studio del comportamento animale secondo una prospettiva evoluzionistica, che avrebbe dato spunto nel secolo successivo all'etologia.

Nonostante le profonde modifiche cui è andata (e va) incontro anche ai giorni nostri la teoria dell'evoluzione per selezione naturale, le riflessioni di Darwin sono ancor oggi la base e il presupposto scientifico per lo studio della vita e della sua evoluzione; unica lacuna importante nel sistema darwiniano era la mancanza di conoscenza dei meccanismi dell'ereditarietà genetica (i lavori di Gregor Mendel non erano ancora pubblicamente noti). La relativa teoria della Pangenesi venne superata col neodarwinismo.

Pubblicazione della teoria della selezione naturale

Facciamo un passo indietro. Dal 1856 Darwin aveva iniziato a investigare su come uova e semi avrebbero potuto sopravvivere a un viaggio e diffondere specie oltre oceano. Joseph Hooker aveva incrementato i dubbi della visione tradizionale, in cui si pensava che le specie non potessero mai cambiare, convinzione già messa in discussione dalla comparsa della teoria evolutiva di Jean-Baptiste de Lamarck. Il grande geologo Charles Lyell era interessato alle ricerche di Darwin, che però non condivideva, ritenendole eccessivamente radicali nelle conclusioni.



Panello del 1890, esposto nel Museo di anatomia umana (Torino), celebrante Darwin e i suoi scritti principali

Quando egli ricevette dall'isola di Ternate un articolo di Alfred Russel Wallace sull'evoluzione delle specie, vide delle somiglianze con il lavoro di Darwin. Il pensiero di quest ultimo non sembrava però minacciato; egli continuò le sue ricerche, raccogliendo informazioni su esemplari da naturalisti di tutto il mondo, incluso lo stesso Wallace che in quel periodo stava lavorando nel Borneo. Il botanico americano Asa Gray mostrò interessi simili, e il 5 settembre del 1857 Darwin gli inviò una descrizione dettagliata delle sue idee, incluso un estratto de “La selezione naturale”.

Il libro di Darwin era in fase di sviluppo quando, il 18 giugno 1858, ricevette una lettera da Wallace che descriveva la propria idea riguardo alla selezione naturale, che risultava essere quasi identica alla teoria che lui stava oramai sviluppando da anni; egli rimase scioccato dal fatto di essere stato preceduto, perciò la inviò all'amico Lyell pensando che Wallace non avesse ancora chiesto il permesso per la pubblicazione dei suoi scritti, e suggerì che questa dovesse essere inviata a delle riviste suggerite da Wallace stesso. In quel periodo Darwin stava vivendo una grave crisi familiare, in quanto un'epidemia di scarlattina aveva colpito in maniera molto grave il suo figlio minore, e quindi chiese a Lyell e Hooker di occuparsi del problema al suo posto. Si arrivò al compromesso di inviare un progetto in cui la paternità della teoria veniva condivisa, che Lyell e Hooker avrebbero illustrato a una presentazione alla Linnean society il 1º luglio dello stesso anno, presentando le varietà delle specie naturali da parte della selezione. La presentazione fu fatta davanti a un consesso di gente molto ristretto, e Darwin, come si è detto, non poté neppure esservi presente a causa della morte del figlio.[8]

Nel suo libro Darwin fornisce "una lunga argomentazione" di dettagliate osservazioni, deduzioni e considerazioni sulle varie obiezioni alla sua teoria. Tra quelle che Darwin temeva di più c'era quella geologica, poiché pensava che le forme intermedie tra una specie e l'altra potessero essere trovate nelle successioni stratigrafiche (specialmente marine). Poiché i paleontologi dell'epoca non poterono fornirgli le prove che lui aveva previsto, giustificò argomentando la loro mancanza. Oggi si sa che le successioni a strati sono generalmente lacunose e che quelle continue e ricche di fossili sono rare, per cui si può citare il "Rosso Ammonitico" umbro-marchigiano con ammoniti toarciani; questi hanno mostrato una evoluzione di

tipo gradualistico, fornendo a Darwin, anche se con 150 anni di ritardo, le prove da lui cercate, (Venturi e al. (2010)). La sua unica allusione all'evoluzione umana è stata sottovalutata poiché 'sarà gettata la luce sull'origine dell'uomo e della sua storia'. Questa teoria è indicata con questa premessa: *Come molti individui di ciascuna specie sono nati in quantità maggiori e come, di conseguenza, non vi sono state spesso lotte ricorrenti per la sopravvivenza, ne consegue che ogni essere, anche se con qualità differenti e con diverse condizioni di vita, avrà maggiori possibilità di sopravvivere e quindi, naturalmente, di essere selezionato. Dal forte principio di ereditarietà le varie selezioni tendono a propagare le nuove forme e modificazioni.*

La selezione degli animali domestici

Charles Darwin studiò la selezione degli esseri viventi nelle condizioni di vita selvatica, condizioni studiate nel corso del viaggio sul brigantino *Beagle*. Si tende a dimenticare, invece, che Darwin dedicò lunghi anni e immensa attenzione alla selezione dei vegetali coltivati e degli animali domestici, tra i quali i riproduttori non sono scelti dalla prevalenza del più adatto, che regola la riproduzione allo stato selvaggio, ma per scelta dell'uomo che preferisce un riproduttore a un altro sulla base del vantaggio economico, come avviene per bovini e suini, o per semplici considerazioni estetiche, come accade per cani e colombi. Si può ricordare che nelle campagne inglesi era in corso, da alcuni decenni, la selezione in senso moderno delle razze di fondamentale interesse economico: bovini, ovini e suini.

Darwin dedicò la più attenta considerazione all'opera degli allevatori dell'Isola, ed effettuò sulle loro procedure considerazioni fondamentali, che possono considerarsi la prima riflessione scientifica sul "miglioramento" degli animali allevati.[9] Studiando l'opera degli allevatori del proprio paese, come quella dei colombofili e dei cinofili londinesi, lo scienziato britannico compose la propria opera più voluminosa: *La variazione delle piante e degli animali in condizione di domesticità*.

Siccome, nella propria selezione, l'uomo altera radicalmente i meccanismi naturali, e produce esseri viventi dai caratteri spesso opposti a quelli che avrebbe conservato la selezione naturale, lo scienziato britannico concepì i propri studi sugli effetti della domesticazione come il complemento logico essenziale delle indagini sulla selezione naturale.

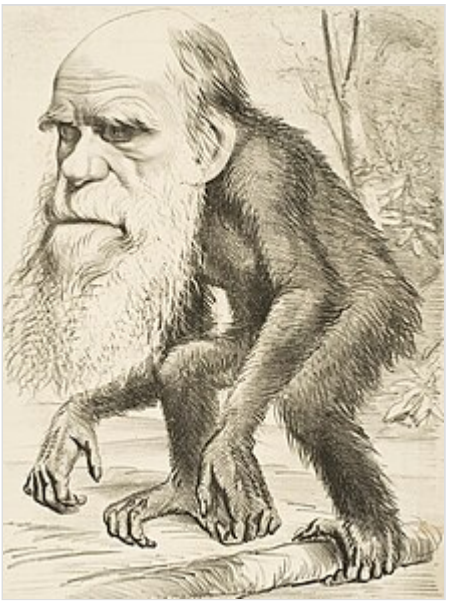
L'importanza di questi studi non è riconosciuta da una parte cospicua degli autori delle opere su Darwin, che limitano la propria attenzione alle indagini sulla selezione naturale, conservando in vita l'idea del maestro degli studi sulla selezione nelle condizioni di lotta per la vita nella foresta.

Anche la grande mostra per il Bicentenario di Darwin e che è stata curata da alcuni tra i massimi studiosi internazionali[10] dedica un solo pannello agli studi di Darwin sugli animali domestici e, per di più, li fa apparire come assolutamente secondari. Per contro Antonio Saltini ha compiuto un'analisi accurata della grande opera di Darwin su animali e piante domestiche, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*[11] per valorizzare l'importanza di Darwin come fondatore degli studi sull'evoluzione, in condizioni sia selvatiche sia domestiche, di tutti gli esseri viventi.

Darwin e la fede cristiana

Charles Darwin discendeva da un ambiente anticonformista. Vari membri della sua famiglia erano liberi pensatori, apertamente privi di credenze religiose convenzionali; egli, tuttavia, inizialmente non dubitò della verità letterale della Bibbia. Frequentò una scuola anglicana, poi a Cambridge studiò teologia anglicana. Nonostante ciò, il contatto con la natura e la pratica scientifica cominciarono tuttavia a dar corso a un processo mentale che doveva portarlo su posizioni scettiche.

Il viaggio sull'HMS *Beagle* e lo studio degli ecosistemi nel loro evolvere gli fece comprendere come non la finalità, ma la casualità potesse giocare un ruolo fondamentale nei mutamenti del vivente. Darwin sottopose ad analisi rigorosa tutti gli scenari biologici che incontrava, rimanendo perplesso, per esempio, di fronte al fatto che le belle creature degli abissi oceanici fossero state create dove nessuno le poteva vedere, e rabbrividendo alla vista di una vespa che paralizzava bruchi e li offriva come cibo vivo alle proprie larve; considerò che quest'ultimo caso era in contraddizione con la visione di William Paley di un progetto benefico.


Caricatura di Darwin raffigurato come scimmia

Mentre era sul Beagle, Darwin era però rimasto ortodosso, e citava la Bibbia come un'autorità nella morale, ma aveva cominciato a vedere la storia del Vecchio Testamento come falsa e inaffidabile. Dopo il suo ritorno, investigò la trasmutazione delle specie. Sapeva che i suoi amici naturalisti ecclesiastici la ritenevano un'orrenda eresia, che minava le giustificazioni miracolose per l'ordine sociale, e sapeva che tali idee rivoluzionarie erano sgradite specialmente in un momento in cui la posizione raggiunta dalla Chiesa anglicana era attaccata dai dissidenti radicali e dagli atei.

Mentre stava sviluppando segretamente la sua teoria della selezione naturale, continuò a dare sostegno alla Chiesa locale e ad aiutare con il lavoro parrocchiale, ma di domenica faceva una passeggiata mentre la sua famiglia andava a messa. Charles Darwin riferì nella sua biografia del nonno Erasmus Darwin, di come venissero fatte circolare delle storie false che sostenevano che Erasmus avesse invocato Gesù sul letto di morte.

Storie molto simili vennero fatte circolare dopo la morte di Charles, di cui la più importante è la "*Storia della Signora Speranza*", pubblicata nel 1915, che sosteneva che Darwin si fosse convertito sul suo letto di malattia. Tali storie sono state propagate da alcuni gruppi cristiani al punto da diventare leggende urbane, sebbene queste asserzioni siano state smentite dai figli e siano state rigettate come false dagli storici.

Mentre nell'edizione originale del 1859 Darwin non menzionava il Creatore, nelle successive edizioni lo aggiunse come inciso nella penultima frase dell'Origine: "Nella vita, con le sue diverse forze, originariamente impresse *dal Creatore* in poche forme, o in una forma sola, vi è qualcosa di grandioso; e mentre il nostro Pianeta ha continuato a ruotare secondo l'immutabile legge di gravità, da un semplice inizio innumerevoli forme, bellissime e meravigliose, si sono evolute e continuano a evolversi". Interrogato sull'uso del termine “creatore”, Darwin rispose: “Mi sono a lungo pentito di aver ceduto all'opinione pubblica, e di aver usato il termine pentateucale di creazione, con il quale intendevo in realtà dire “apparso” per qualche processo interamente ignoto.”[12]

Nonostante le teorie di Darwin vengano comunemente ritenute un'alternativa alla presenza di un Creatore all'origine della vita (anche se la Chiesa cattolica e alcune altre denominazioni cristiane accettano l'evoluzionismo, senza considerare però la casualità il motore dell'evoluzione e credendo che l'anima infusa nell'*homo sapiens* sia diversa da quelle dei suoi predecessori), Darwin stesso appare come un uomo che continua a porsi domande - sia sul piano scientifico sia spirituale - piuttosto che come una persona che ha trovato risposte definitive. In una lettera datata 22 maggio 1860 indirizzata al botanico statunitense Asa Gray, coetaneo e strenuo difensore della teoria dell'evoluzione e della selezione naturale, Darwin espone la

propria perplessità riguardo all'esistenza di un progetto benevolo, ma conclude: "Non posso per niente accontentarmi di vedere questo meraviglioso Universo e soprattutto la natura dell'uomo e di dedurne che tutto è il risultato di una forza cieca. Sono incline a vedere in ogni cosa il risultato di leggi specificamente progettate, mentre i dettagli, buoni o cattivi che siano, sono lasciati all'azione di ciò che si può chiamare caso. Non che questa opinione mi soddisfi del tutto. Percepisco nel mio intimo che l'intera questione è troppo profonda per l'intelligenza umana. È come se un cane tentasse di speculare sulla mente di Newton, ognuno speri e creda come può".[13]

Darwin ebbe dunque pensieri piuttosto altalenanti durante la sua vita in merito alla religione e a Dio, e così si espresse nella sua "Autobiografia":

> «Un altro argomento a favore dell'esistenza di Dio, connesso con la ragione più che col sentimento, e a mio avviso molto importante, è l'estrema difficoltà, l'impossibilità quasi, di concepire l'universo, immenso e meraviglioso, e l'uomo, con la sua capacità di guardare verso il passato e verso il futuro, come il risultato di un mero caso o di una cieca necessità. Questo pensiero mi costringe a ricorrere a una Causa Prima dotata di un'intelligenza in certo modo analoga a quella dell'uomo; e mi merito così l'appellativo di teista. Questa conclusione, a quanto ricordo, era ben radicata nella mia mente al tempo in cui scrissi l'Origine delle specie; ma in seguito, dopo molti alti e bassi, si è gradualmente indebolita.»
>
> (Da *Autobiografia 1809-1882. Con l'aggiunta dei passi omessi nelle precedenti edizioni*, appendice e note a cura della nipote Nora Barlow, prefazione di Giuseppe Montalenti, traduzione di Luciana Fratini, Einaudi, Torino, 1964.)

e in una lettera così rispondeva: "Ma potrei dire che l'impossibilità di concepire che quest'universo grandioso e meraviglioso, con i nostri sé coscienti, sia scaturito dal caso, a me pare l'argomento principe a favore dell'esistenza di Dio; ma sebbene questo sia un argomento di valore effettivo, io non sono mai stato in grado di decidermi. Sono consapevole che se si ammette una causa prima, la mente brama ancora di sapere da dove questa è venuta, come si è generata."[14]

Sul considerarsi ateo affermò: "Nelle mie fluttuazioni più estreme, non sono mai stato un ateo nel senso di negare l'esistenza di un dio. Ritengo generalmente (e sempre di più invecchiando), ma non sempre, che agnostico corrisponderebbe alla definizione più corretta della mia condizione intellettuale".[15]

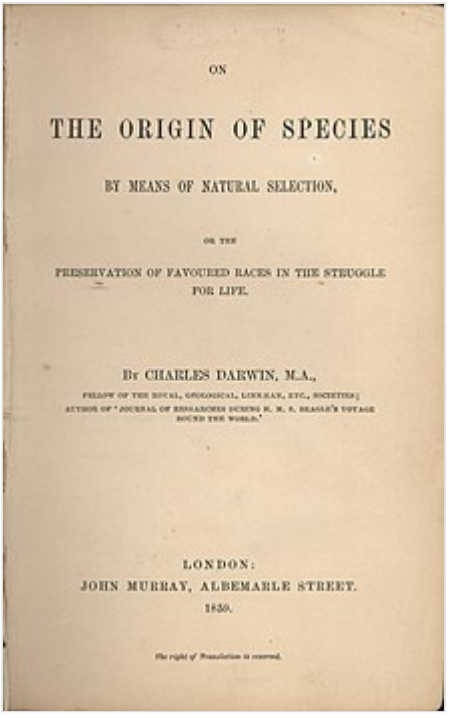
Influenza sui posteri

Se l'uomo del XXI secolo osserva il mondo con un atteggiamento differente rispetto agli uomini nati durante l'epoca vittoriana, uno dei principali artefici di questo mutamento è certamente Darwin, per una serie di motivi:[16]

- Il darwinismo, escludendo ogni fenomeno e causa soprannaturale e usando strumenti di indagine rigorosamente scientifici, quindi materialistici, entra in conflitto con il pensiero metafisico tramandato dalla religione cristiana. Per quanto fin dall'inizio del Settecento, prima della pubblicazione delle opere di Darwin, l'ipotesi di un Dio creatore appariva ormai non plausibile per spiegare la realtà del mondo, con l'evoluzionismo l'idea diventava, per molti versi, oziosa. Questo a meno di ammettere con Newton e contro Leibniz che Dio continuasse ad "aggiustare" l'evoluzione del cosmo in corso d'opera, ipotizzando una creazione "continua".

- Il darwinismo mette in luce le lacune presenti nel modello dei cosiddetti tipologi o "fissisti", che sostenevano l'immodificabilità del mondo biologico in quanto creato da Dio in modo definitivo.
- Le teorie della selezione naturale consentono di mettere in discussione le argomentazioni finalistiche che sostenevano che qualunque cosa presente in natura avesse un fine predeterminato.
- Anche il determinismo viene messo in discussione, con il suo concetto pregnante di poter prevedere, costantemente, il futuro, una volta noti gli elementi del mondo attuale e i suoi processi.

Opere


ON

THE ORIGIN OF SPECIES

BY MEANS OF NATURAL SELECTION,

OR THE

PRESERVATION OF FAVOURED RACES IN THE STRUGGLE FOR LIFE.

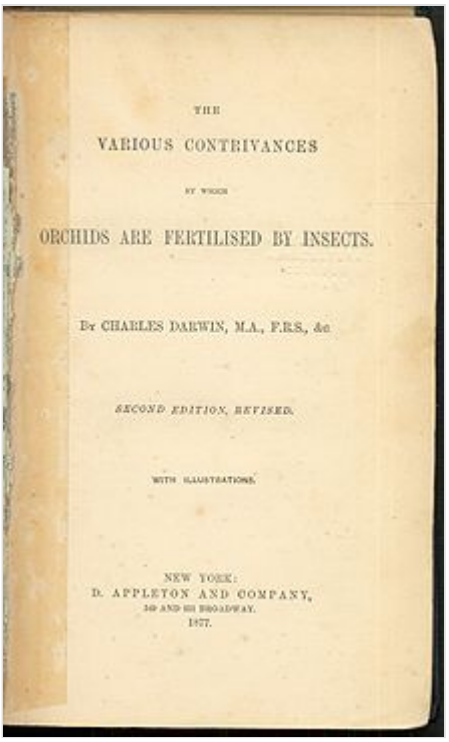
By CHARLES DARWIN, M.A.,

LONDON:
JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET.
1859.

L'origine delle specie

- 1835: *Extracts from letters to Professor Henslow* (privately printed, not for public sale)
- 1836: *A LETTER, Containing Remarks on the Moral State of TAHITI, NEW ZEALAND, &c. - BY CAPT. R. FITZROY AND C. DARWIN, ESQ. OF H.M.S. 'Beagle.'*
- 1839: *Journal and Remarks* (The Voyage of the Beagle)
- *Zoology of the Voyage of H.M.S. Beagle*: pubblicato tra il 1839 e il 1843 in cinque volumi da vari autori, curato e supervisionato da Charles Darwin, che contribuì ad alcune sezioni di due volumi:
  - 1840: *Part I. Fossil Mammalia*, di Richard Owen (introduzione di Darwin)
  - 1839: *Part II. Mammalia*, by George R. Waterhouse (Darwin on habits and ranges)
- 1841: *The Gardeners' Chronicle* (contributore)
- 1842: *The Structure and Distribution of Coral Reefs*
- 1844: *Geological Observations of Volcanic Islands*
- 1846: *Geological Observations on South America*
- 1849: *Geology* from *A Manual of scientific enquiry; prepared for the use of Her Majesty's Navy: and adapted for travellers in general.*, John F.W. Herschel ed.
- 1851: *A Monograph of the Sub-class Cirripedia, with Figures of all the Species. The Lepadidae; or, Pedunculated Cirripedes.*
- 1851: *A Monograph on the Fossil Lepadidae; or, Pedunculated Cirripedes of Great Britain*
- 1854: *A Monograph of the Sub-class Cirripedia, with Figures of all the Species. The Balanidae (or Sessile Cirripedes); the Verrucidae, etc.*
- 1854: *A Monograph on the Fossil Balanidæ and Verrucidæ of Great Britain*
- 1858: *On the Tendency of Species to form Varieties; and on the Perpetuation of Varieties and Species by Natural Means of Selection* (*Extract from an unpublished Work on Species*)
- 1859: *L'origine delle specie* (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*)
- 1862: *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects*
- 1868: *La variazione degli animali e delle piante allo stato domestico* (*The Variation of Animals and Plants under Domestication*)
- 1871: *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* (*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*)

- 1872: *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (*The Expression of Emotions in Man and Animals*)
- 1875: *Movement and Habits of Climbing Plants*
- 1875: *Insectivorous Plants*
- 1876: *The Effects of Cross and Self-Fertilisation in the Vegetable Kingdom*
- 1877: *The Different Forms of Flowers on Plants of the Same Species*
- 1879: "Preface and 'a preliminary notice'" in Ernst Krause's *Erasmus Darwin*
- 1880: *The Power of Movement in Plants*
- 1881: *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms*
- 1887: *Ricordi dello sviluppo della mia mente e del mio carattere* *Autobiography of Charles Darwin* (Edited by his son Francis Darwin)
- 1958: *Autobiography of Charles Darwin* (Barlow, unexpurgated)


THE
VARIOUS CONTRIVANCES
BY WHICH
ORCHIDS ARE FERTILISED BY INSECTS.
By CHARLES DARWIN, M.A., F.R.S., &c
SECOND EDITION, REVISED.
WITH ILLUSTRATIONS.
NEW YORK:
D. APPLETON AND COMPANY,
1877.

Fertilisation of Orchids

Lettere e corrispondenza

Tutta la corrispondenza scientifica di Darwin, che il naturalista scambiava attivamente con gli studiosi del suo tempo, è stata resa disponibile in rete tramite il Darwin Correspondence Project (https://web.archive.org/web/20181201223712/http://www.darwinproject.ac.uk/) dall'Università di Cambridge. Fra i principali corrispondenti di Darwin vi sono: Charles Lyell uno dei fondatori della Geologia, Asa Gray e Joseph Dalton Hooker botanici, Thomas Henry Huxley zoologo e impetuoso difensore della teoria evolutiva nei dibattiti pubblici, e Alfred Russel Wallace il naturalista che, contemporaneamente a Darwin, intuì il problema delle variazioni della specie.

- 1887: *Life and Letters of Charles Darwin*, (ed. Francis Darwin)
- 1903: *More Letters of Charles Darwin*, (ed. Francis Darwin and A.C. Seward)

Le scuse della Chiesa anglicana

Nel 2009, a duecento anni dalla nascita di Darwin, la Chiesa anglicana decise di scusarsi in maniera ufficiale per non aver compreso la teoria dell'evoluzione.[17][18]

Il Darwin Day

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Darwin Day****.*

Nel Regno Unito, ci fu uno speciale commemorativo in cui si rilasciò una moneta da due sterline che mostrava un ritratto di Darwin di fronte a uno scimpanzé circondato dalla scritta 1809 - DARWIN - 2009, e nel bordo l'iscrizione 'SULLA ORIGINE DELLE SPECIE 1859'. Il collettore della medaglia sarà rilasciato come premio, e durante l'anno le monete saranno disponibili da parte di banche e uffici postali al valore nominale. Per celebrare la vita di Darwin e dei suoi risultati, la BBC ha commissionato numerosi programmi televisivi e radiofonici noti collettivamente come la BBC Darwin Season. Nel settembre 2008, per la Chiesa d'Inghilterra il 200º anniversario della sua nascita è stato un momento di ricordo e di scuse nei

confronti di Darwin "Le incomprensioni sono nate dalla nostra prima reazione sbagliata, incoraggiando altri a fraintendere le nostre intenzioni". Il Darwin Day è diventato una celebrazione annuale, il bicentenario della nascita di Darwin e il 150º anniversario della pubblicazione di *L'origine delle specie*, vengono celebrati da eventi e pubblicazioni in tutto il mondo.

Nella cultura di massa

- Darwin appare nel videogioco *Assassin's Creed: Syndicate* diventando amico dei protagonisti Jacob ed Evie Frye. Nello stesso gioco esiste un DLC chiamato "Il complotto di Darwin e Dickens" dove Darwin insieme a Dickens cercano di aiutare un amico.
- Nel romanzo *Questa creatura delle tenebre* (*The things of darkness*) di Harry Thompson, è uno dei protagonisti insieme al capitano della HMS Beagle Robert FitzRoy.
- Nel romanzo New Weird *The Gottingen Accident*, di *James Mordechai*, Charles Darwin acquisisce poteri sovranaturali che lo aiuteranno insieme a Marie Curie a sconfiggere un malvagio Bernhard Riemann che vuole sconvolgere l'Universo con l'uso della geometria non-euclidea.
- L'album *Endless Forms Most Beautiful* dei Nightwish è ispirato alla teoria evoluzionistica di Darwin.
- Darwin è presente fra i personaggi principali, nel film d'animazione del 2012 *Pirati! Briganti da strapazzo*.
- Darwin appare ne *I Dalton*, nell'episodio "Bisonti astuti".
- Appare anche in *Sissi, la giovane imperatrice*, nell'episodio "La lezione di Darwin".
- Nel film *Creation* (2009), Darwin viene interpretato da Paul Bettany.
- A lui è dedicata una trasmissione di intrattenimento di Canale 5, intitolata *Ciao Darwin* e condotta da Paolo Bonolis e Luca Laurenti.

Riconoscimenti

- Nel 1853 ha ricevuto la Medaglia Royal della Royal Society.
- Nel 1858 la Medaglia Wollaston dalla Geological Society.
- Il Darwin College di Cambridge, fondato nel 1964, è a lui intitolato.

Onorificenze

Membro della Royal Society

Darwin è l'abbreviazione standard utilizzata per le piante descritte da Charles Darwin.
Consulta l'elenco delle piante assegnate a questo autore dall'IPNI (http://www.ipni.org/ipni/advPlantNameSearch.do?find_includePublicationAuthors=on&find_includePublicationAuthors=off&find_includeBasionymAuthors=on&find_includeBasionymAuthors=off&find_rankToReturn=all&output_format=normal&find_authorAbbrev=Darwin).

Darwin è l'abbreviazione standard utilizzata per le specie animali descritte da Charles Darwin.

Categoria:Taxa classificati da Charles Darwin

Note

1. Pievani, pp. 3-4.
2. ^ The Natural History of Selborne online (http://naturalhistoryofselborne.com/)
3. ^ Ornitologo americano, famoso pittore di volatili
4. ^ Sir Julian Huxley, *Darwin scopre il segreto della natura*, Mondadori, fascicoli di Epoca, 1960
5. ^ Andrea Wulf, *L'invenzione della natura. Le avventure di Alexander Von Humboldt, l'eroe perduto della scienza*, Cap 17, *Evoluzione e natura. Charles Darwin e Humboldt*, trad. di Lapo Berti, LUISS University Press, 2017, ISBN 978-88-6105-262-8.
6. ^ Cfr. Guido De Re, *Una vita per la scienza*, in *Airone* n° 9, Giorgio Mondadori, Milano, gennaio 1982
7. ^ Sull'ipocondria di Darwin si veda *"Sull'espressione delle emozioni: Charles Darwin"* in (**EN**) Brian Dillon, *Vite di nove ipocondriaci eccellenti*, traduzione di Alessandra Castellazzi, Milano, Il Saggiatore, 2020 [2009], ISBN 978-88-428-2825-9.
8. Bill Bryson, *Breve storia di (quasi) tutto*, TEA, 2011, p. 425, ISBN 978-88-502-1549-2.
9. ^ Antonio Saltini, vol IV, (1989), pp. 121-150
10. ^ In Italia ospitata anche a Milano alla *Rotonda della Besana* Darwin 1809-2009.Italia - I curatori (http://www.darwin2009.it/ita/curatori_mostra.php) Archiviato (https://web.archive.org/web/20090917032612/http://www.darwin2009.it/ita/curatori_mostra.php) il 17 settembre 2009 in Internet Archive., a Roma Palazzo esposizioni, e a Bari
11. ^ Nella traduzione italiana è di ben 824 pagine
12. ^ apologetics press (http://www.apologeticspress.org/APContent.aspx?category=9&article=1111)
13. ^ C. Darwin, The Correspondance of Ch. Darwin, Cambridge UP, Cambridge 1985-1995, pag. 224
14. ^ Da Lettera 8837 a N.D. Doedes, 2 aprile 1873.
15. ^ Da Lettera 12041 a John Fordyce, 7 maggio 1879.
16. ^ "L'influenza di Darwin sul pensiero moderno", di Ernst Mayr, pubbl. su *Le Scienze (American Scientific)*, num.385, pag.73-78
17. ^ La chiesa anglicana chiede scusa a Darwin (http://www.ansa.it/opencms/export/site/notizie/rubriche/inbreve/visualizza_new.html_762310461.html)
18. ^ "Non abbiamo compreso la sua teoria" scuse della Chiesa anglicana a Darwin (http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200809articoli/36484girata.asp) Archiviato (https://web.archive.org/web/20111128161203/http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200809articoli/36484girata.asp) il 28 novembre 2011 in Internet Archive.

Bibliografia

- Marcel Prenant, *Darwin*, Giulio Einaudi editore, Torino 1939.
- Charles Darwin, *Lettere sulla religione*, in Telmo Pievani (a cura di), *ET Classici*, Torino, Einaudi, 2013, ISBN 978-88-06-21423-4.
- Daniel Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, 3ª ed., Torino, Bollati Boringhieri, 2015 [1995], ISBN 978-88-339-2632-2.

- Adrian Desmond e James Moore, *Vita di Charles Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, ISBN 978-88-339-1968-3.
- Barbara Continenza *Darwin* LE SCIENZE, collana "I grandi della scienza", 1998.
- Denis Buican, *Charles Darwin*, Roma, Armando Armando, 1996.
- Stephen Jay Gould *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice ed., 2003 (ristampa 2012), ISBN 88-7578-000-5.
- Ernst Mayr, *Un lungo ragionamento: genesi e sviluppo del pensiero darwiniano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, ISBN 8833908224.
- Ernst Mayr, *Il modello biologico* (McGraw Hill, 1998).
- Michael Ruse, *The Darwinian Revolution* (Chicago, 1979).
- Antonio Saltini, *Storia delle scienze agrarie*, 4 voll., Edagricole, Bologna 1984-89.
- Telmo Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino, 2006.
- Telmo Pievani, *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Telmo Pievani, *In difesa di Darwin*, Bompiani, Milano, 2007.
- Jerry Fodor, *What Darwin Got Wrong*, con Massimo Piattelli Palmarini, Farrar, Straus and Giroux, 2010. (Tr. it. *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, 2010).
- Telmo Pievani, *Introduzione a Darwin*, Laterza, Roma, 2012, ISBN 978-88-420-9787-7.
- Andrea Parravicini *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione* Negretto Editore (2009) ISBN 978-88-95967-12-7.
- Federico Focher, *L'uomo che gettò nel panico Darwin. La vita e le scoperte di Alfred Russel Wallace*. Torino, Bollati Boringhieri, 2006, ISBN 8833916707.
- Federico Focher, *Due atei, un prete e un agnostico. Pranzo a casa Darwin*, Il prato (Saonara, PD), 2012, ISBN 978-88-6336-149-0.
- Alfonso Lucifredi, A cosa pensava Darwin? - Piccole storie di grandi naturalisti. Milano, Hoepli 2016 ISBN 978-8820372064.
- Giuseppe Montalenti, *Charles Darwin*, Gruppo Editoriale Muzzio srl, 2009, ISBN 978-88-96159-12-5.
- Piergiorgio Odifreddi, *In principio era Darwin. La vita, il pensiero, il dibattito sull'evoluzionismo*, Longanesi, 2009.
- Guido Barbujani, *Dilettanti. Quattro viaggi nei dintorni di Charles Darwin*, Sironi Editore, 2004, ISBN 978-88-518-0039-0.
- Peter M. Hoffmann, "Gli ingranaggi di Dio. Dal caos molecolare alla vita", Bollati Boringhieri, 2014.
- Janet Browne, *Darwin. L'evoluzione di una vita*, Hoepli, 2018, ISBN 978-88-203-7522-5.
- (**IT**, **EN**) Federico Venturi, Giuseppe Rea, Giancarlo Silvestrini e Massimiliano Bilotta, *Ammoniti: un viaggio geologico nelle montagne appenniniche*, Perugia, Porzi Editoriali, 2010, ISBN 978-88-95000-27-5.

Voci correlate

- Humani generis, enciclica del 1950 in cui Papa Pio XII aprì all'evoluzionismo
- Evoluzione
- Antievoluzionismo
- Disegno intelligente
- L'origine delle specie
- Emma Wedgwood
- Francis Beaufort
- Gregor Mendel

- HMS Beagle
- Jean-Baptiste de Lamarck
- Erasmus Darwin
- George Darwin
- Creation (film)
- Selezione naturale
- Angraecum sesquipedale (orchidea di Darwin)
- Pierre Teilhard de Chardin
- Robert FitzRoy
- Specie ad anello
- Darwinismo sociale
- Darwinismo neurale

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Charles Darwin**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Charles Darwin**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Charles Darwin**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Charles Darwin (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Charles_Darwin?uselang=it)**
- Wikispecies (https://species.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene informazioni su **Charles Darwin (https://species.wikimedia.org/wiki/Charles_Robert_Darwin?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Darwin, Charles Robert*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Daniele Rosa, *DARWIN, Charles Robert*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Darwin, Charles Robert*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Darwin, Charles Robert*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Adrian J. Desmond, *Charles Darwin*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Charles Darwin*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Charles Darwin*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Charles Darwin*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Charles Darwin*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Charles Darwin*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Charles Darwin*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Charles Darwin*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Charles Darwin*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Charles Darwin*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (EN) *Bibliografia di Charles Darwin*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Charles Darwin* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Charles Darwin* (personaggio), su *Goodreads*.
- *Charles Darwin*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (EN) *Charles Darwin*, su *Genius.com*.
- (EN) *Charles Darwin*, su *MyAnimeList*.
- (EN) *Charles Darwin*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (EN) The Complete Work of Charles Darwin Online (http://darwin-online.org.uk/), raccolta completa dei lavori dello scienziato, curati dall'Università di Cambridge
- Opere di Darwin (http://www.tecalibri.info/D/DARWIN-CR_OPE.htm) su TecaLibri
- Opere di Charles Darwin (http://www.classicistranieri.com/darwin/) su Classici Stranieri
- I Darwin Day dell'UAAR (http://www.uaar.it/uaar/darwin_day/), commemorazione annuale di Darwin il 12 febbraio
- Darwin project (https://web.archive.org/web/20181201223712/http://www.darwinproject.ac.uk/) tutta la corrispondenza di Darwin on line
- *Darwin, l'Italia e gli italiani. Da Le Scienze*, su *lescienze.espresso.repubblica.it*.
- Charles Robert Darwin (http://www.treccani.it/Portale/sito/altre_aree/scienze_della_vita/percorsi/darwin.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20090224181415/http://www.treccani.it/Portale/sito/altre_aree/scienze_della_vita/percorsi/darwin.html) il 24 febbraio 2009 in Internet Archive. Percorso nel portale Treccani
- *Mostra per il Bicentenario della nascita, Milano-Roma-Bari 2009*, su *darwin2009.it*.
- *Charles Darwin - L'origine della specie*, su *raiscuola.rai.it*. URL consultato il 23 novembre 2012 (archiviato dall'url originale il 29 novembre 2012). su Rai Scuola

Controllo di autorità	VIAF (EN) 27063124 (https://viaf.org/viaf/27063124) · ISNI (EN) 0000 0001 2125 1077 (http://isni.org/isni/0000000121251077) · SBN CFIV003045 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV003045?core=autoriall) · BAV 495/674 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_674) · CERL cnp01430658 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01430658) · ULAN (EN) 500228559 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500228559) · LCCN (EN) n78095637 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78095637) · GND (DE) 118523813 (https://d-nb.info/gnd/118523813) · BNE (ES) XX990809 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX990809) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX990809) · BNF (FR) cb11898689q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11898689q) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11898689q) · J9U (EN, HE) 987007260279505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260279505171) · NSK (HR) 000002616 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000002616) · NDL (EN, JA) 00437248 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00437248) · CONOR.SI (SL) 11263331 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/11263331) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78095637 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78095637)

Portale Animali	**Portale Biografie**	**Portale Biologia**
Portale Botanica	**Portale Geologia**	**Portale Regno Unito**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Charles_Darwin&oldid=138417227"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 mar 2024 alle 13:52.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

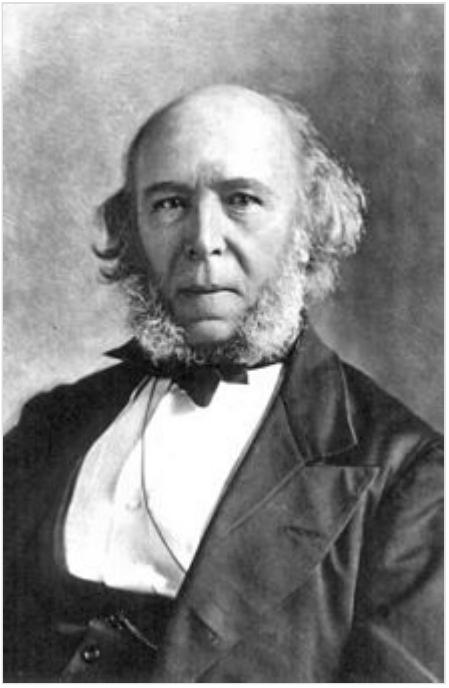
Herbert Spencer

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «L'intero sforzo della natura è di sbarazzarsi dei falliti della vita, ripulendo il mondo della loro presenza e facendo spazio ai migliori.»
>
> (Herbert Spencer[1])

Herbert Spencer (Derby, 27 aprile 1820 – Brighton, 8 dicembre 1903) è stato un filosofo britannico di impostazione liberale, teorico del darwinismo sociale.

Molto apprezzato, specialmente nel mondo anglosassone, nel 1902 venne candidato al Premio Nobel per la Letteratura[2].



Herbert Spencer

Indice

Biografia
L'Inconoscibile nei positivisti
Il monismo dell'inconoscibile
La teoria dell'evoluzione secondo Spencer
Il pensiero politico
L'educazione
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nacque da una famiglia della piccola borghesia. Fu cresciuto senza convinzioni dogmatiche definite ricevendo dal padre un forte sentimento di opposizione a tutte le forme di autoritarismo. L'atteggiamento antidogmatico e antiaccademico sarà una costante della sua vita. Alternò periodi di studi e di lavoro. Già dal 1851 aveva abbracciato i principi dell'evoluzionismo.

Interessato ad elaborare una teoria generale del progresso umano e dell'evoluzione cosmica e biologica, Spencer si propose già dal 1860 l'idea di un Sistema di filosofia generale, che egli precisò nei *First Principles* (1862) che è la sua opera fondamentale, e quindi applicò successivamente alle più vaste e diverse discipline del sapere:

- *Principles of Biology* (1864 - 1867)
- *Principles of Psychology* (1855)
- *Principles of Sociology* (1876 - 1896)
- *Principi di etica* (1879).

Già dai suoi primi saggi emerge con chiarezza l'impostazione fondamentale del suo pensiero, che intende l'evoluzione e il progresso come la legge universale della vita e del cosmo.

L'Inconoscibile nei positivisti

- il sapere si fonda su fatti osservati empiricamente.
- la scienza individua le relazioni costanti tra i fatti, leggi.

Ciò non significa però che la scienza possa giungere ad una conoscenza assoluta. I limiti della conoscenza umana sono connaturati negli stessi processi mentali. L'attività scientifica si basa sul ricondurre i casi particolari a regole generali. Le regole generali a loro volta saranno ricondotte a principi ultimi, i quali, non essendo più riconducibili ad altro, saranno di fatto inspiegabili. Quindi Spencer annuncia la *relatività della conoscenza*, la quale prosegue per generalizzazioni e relazioni tra i fatti senza poter mai giungere il principio unitario alla base di tutto ciò.

Esso è pertanto l'Inconoscibile, fondamento metafisico di ogni realtà empirica. L'Inconoscibile è anche l'oggetto costitutivo della *religione*. L'essenza ultima della religione è che «l'esistenza del mondo con tutto ciò che contiene e con tutto ciò che lo circonda è un mistero che deve esser sempre interpretato». Tanto la scienza quanto la religione si devono arrestare di fronte al limite dell'Inconoscibile, la scienza si ferma, non può andare oltre, mentre la religione ne fa un oggetto di venerazione e di fede.

Poiché però dell'Inconoscibile assoluto bisogna almeno guadagnare una qualche comprensione affinché da qui possa avanzare in un percorso evolutivo, Spencer distinse il limite della *relatività della coscienza* da un'«energia infinita ed eterna da cui derivano tutte le cose»; con ciò egli adottò ampia parte della dottrina filosofica ermetica, a partire dal testo semi-anonimo del *Kybalion*, caposaldo letterario dell'Ermetismo, il cui autore Spencer pensava essere addirittura una reincarnazione di Eraclito, e dunque patrimonio culturale di riferimento per tutti gli studiosi di filosofia.

Il monismo dell'inconoscibile

L’evoluzionismo di Spencer, in realtà, presuppone una sostanza ultima da cui tutto prende avvio. Al fondo di ogni evoluzione e dissoluzione c’è il *quantum*, rappresentato da una forza inconoscibile che funziona come vero e proprio sostrato di tutte le trasformazioni. L’esistenza di questa sostanza, però, è indimostrabile in base ai metodi della scienza sperimentale. Il vero essere, l’essenza del mondo, sfugge per principio alla conoscenza più certa.

Il tema dell’inconoscibile si presenta anche nelle relazioni tra religione, scienza e filosofia. Il fatto che ci sia qualcosa di inconoscibile alla conoscenza umana spiegherebbe l’emergere dell’esigenza religiosa, poiché il mistero circa l’essenza del mondo è alla base della credenza in un Dio. Questa, secondo Spencer, è mossa

dalla nostra consapevolezza di essere determinati da qualcosa che sfugge alla nostra conoscenza. Finché la religione si mantiene nei limiti di una risposta non “conoscitiva” al problema dell’essere ultimo, essa non entra in conflitto con la scienza. Quando, invece, essa diventa teologia e usa le categorie dell’assoluto e della causa prima per spiegare Dio, la religione entra in contrasto con le discipline scientifiche.

Ma anche le discipline scientifiche non possono aspirare a una rappresentazione completa dell’inconoscibile: le scienze si occupano di come la “forza fondamentale” si muove e si trasforma, originando i fenomeni naturali. La scienza non può approfondire completamente la questione metafisica dell’essere. La religione e la scienza non sono “di principio” in conflitto (come diceva Comte): ognuna di esse può, infatti, portare avanti il proprio campo di studio in perfetta autonomia. I conflitti iniziano solo quando la scienza voglia farsi religione e viceversa.

Un ruolo particolare ha la filosofia. Essa ha il compito di unificare tutte le sintesi parziali fornite dalle discipline scientifiche nei propri ambiti; le spiegazioni trovate in un certo settore non hanno immediata connessione con tutte le altre, perché le leggi e i fondamenti di una disciplina non sono sempre utilizzabili. La filosofia deve studiare queste differenza, riflettere sui concetti generali usati dalle varie scienze e giungere alla formazione di principi ancora più generali.

La teoria dell'evoluzione secondo Spencer

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Darwinismo sociale****.*

La filosofia si occupa di unificare i risultati delle varie scienze in una generalizzazione superiore, per questo Spencer definisce il suo pensiero come *sistema di filosofia sintetica*. I risultati generali raggiunti dalle varie discipline scientifiche sono riassumibili in tre principi:

- indistruttibilità della materia,
- continuità del movimento,
- persistenza della forza.

Compito della filosofia sarà formulare una legge che li ricomprenda. Spencer individua tale legge con la *legge dell'evoluzione*. L'evoluzione ha quindi un triplice processo:

- passaggio dall'incoerente al coerente,
- passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo,
- passaggio dall'indefinito al definito.

La formulazione generale della legge dell'evoluzione è contenuta in *Primi principi* e nelle opere successive Spencer non fa che applicarla ai campi delle specifiche discipline. Spencer cerca di elaborare una teoria evoluzionista che possa valere sia per il mondo naturale (*evoluzione inorganica*, inerente alla materia e le sue trasformazioni ed *evoluzione organica* concernente la trasformazione delle specie) che per il mondo sociale (*evoluzione superorganica*). Come si è visto schematicamente sopra l'evoluzione è il processo durante il quale elementi disomogenei e separati entrano in reciproca dipendenza.

Coerentemente con la corrente positivista egli riscontra analogie tra l'organismo individuale e l'organismo sociale. Entrambi, infatti: vedono aumentare la loro massa con il passare del tempo, mutano la loro struttura, che diviene più complessa, aumentano, poi, l'interdipendenza delle loro parti e sopravvivono alla morte delle loro singole componenti. Il suo pensiero è quindi basato sul connubio tra l'evoluzionismo darwiniano ed una visione sociologica organicista che prende le mosse da Comte.

Si può ravvisare un cambiamento di struttura, conseguente ad un aumento della massa, nella divisione del lavoro, fondamentale per l'evoluzione. Quest'evoluzione sociale deve sostenersi, però, anche su principi necessari come il diritto di libera associazione per ogni categoria sociale, la politica intesa come strumento atto alla realizzazione della volontà dei cittadini e alla tutela della loro individualità, liberalismo economico e cooperazione volontaria. Spencer ravvisa questi elementi nella società inglese a lui contemporanea.

Il pensiero politico

L'applicazione della legge dell'evoluzione all'ambito sociale gli consente così di spiegare il passaggio dalla società militare alla società industriale. La mancanza di coesione tipica delle società primitive doveva esser surrogata con una centralizzazione del potere in un sistema gerarchico. Nelle moderne società industriali, la cooperazione forzata delle società militari è stata sostituita da una cooperazione volontaria che consolida la coesione degli individui.

L'iniziativa, nella vita collettiva, spetta soltanto all'individuo, lo Stato con le sue leggi non deve regolare in alcun modo la società ma deve al massimo interessarsi alle funzioni di ordine pubblico. La negazione di ogni interferenza dello Stato con la vita sociale (assistenzialismo, risoluzione conflitti sociali) fa di Spencer un sostenitore del liberalismo politico avverso a ogni concezione socialista o comunista, anche se, contrariamente allo stereotipo che lo vede come un ultraconservatore, Spencer era simpatizzante delle istanze georgistiche, libertarie, ferocemente anti-imperialista e sostenitore di un modello di produzione basato sulle cooperative piuttosto che sul lavoro salariato.[3][4] Per certe sue convinzioni sarà da esempio per il movimento libertario spontaneista nonché attento conoscitore del pensatore anglosassone William Godwin.

L'educazione

Per quanto riguarda l'educazione, Spencer riteneva anch'essa frutto dell'evoluzione (quindi naturale) e pensava che essa dovesse dividersi in tre ambiti:

- motoria: perché uno stato necessita di buoni animali in caso di guerra;
- intellettuale-scientifica: nell'ottica del positivismo;
- morale: far comprendere gli errori (si rifà all'empirismo pedagogico).

Al contrario di altri pensatori, come Durkheim, Spencer pensava che l'educazione dovesse essere un processo di realizzazione individuale che andasse oltre le necessità dello Stato.

Opere

Tra le opere di Spencer troviamo la sua *Autobiography* e *The Filiation of Ideas* che non esplicitavano il suo mutamento ideologico-politico anche se non si sforzò troppo per nascondere le sue opinioni ora discordanti sul socialismo definito da lui "schiavista". L'assimilazione del socialismo ad un regime burocratico-militare è il punto chiave di *The Man Versus The State*, l'uguale diritto a tutti gli uomini all'uso della terra (centrale anche in *Social Statics*). Spencer, sulla base della denuncia dei diritti dell'uomo, azzardò anche una promessa su un'integrale riconciliazione dell'uomo verso sé stesso e verso il proprio ambiente.

Dopo essere intervenuto con questa raccolta in volumi di 4 articoli abbandonò le vesti del teorico e si adeguò ai metodi polemici. Il suo obiettivo era di ripristinare il proprio profilo di liberale sui compiti dello stato. Nessuno vide di buon occhio *The Man Versus The State*, né i socialisti che non persero tempo a

chiarire la situazione contemporanea, né i liberali che non si ritrovavano nel suo spirito di crociata ormai superato.

- *On The Proper Sphere of Government* (1842)
- *Social Statics* (1851) abridged version (https://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=96054973)
- *A Theory of Population* (1852)
- *The Philosophy of Style* (1852)
- *Principles of Psychology* (1855)
- *System of Synthetic Philosophy (http://praxeology.net/HS-SP.htm)* (1860)
- *Education (1861)*, su *questia.com*.
- *First Principles (http://praxeology.net/HS-SP.htm#firstprinciples)* ISBN 0-89875-795-9 (1862)
- *The Data of Ethics (https://web.archive.org/web/20171201031013/http://fair-use.org/herbert-spencer/the-data-of-ethics)* (1879)
- *The Man Versus the State (1884)*, su *questia.com*.
- *The Study of Sociology (1896)*, su *questia.com*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 15 maggio 2012).
- *Autobiography (1904)*, su *questia.com*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 27 febbraio 2011).
- *v1 Life and Letters of Herbert Spencer by David Duncan (1908)*, su *questia.com*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 16 marzo 2011).
- *v2 Life and Letters of Herbert Spencer by David Duncan (1908)*, su *questia.com*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 17 agosto 2011).
- *The Principles of Ethics (1897)*, su *oll.libertyfund.org*.

Note

1. **^** Domenico Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 213
2. **^** (**EN**) *Nomination%20archive*, su *NobelPrize.org*, 1º aprile 2020. URL consultato il 1º gennaio 2023.
3. **^** *Rad Geek People's Daily 2008-04-02 – Herbert Spencer Anti-Defamation League (Part 423 of ???)*, su *radgeek.com*. URL consultato il 23 novembre 2011 (archiviato il 21 ottobre 2011).
4. **^** *History of Libertarian Thought: Herbert Spencer | Bleeding Heart Libertarians*, su *bleedingheartlibertarians.com*. URL consultato il 6 giugno 2012 (archiviato il 17 giugno 2012).

Bibliografia

- E. Di Nuoscio, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo. Evoluzionismo e individualismo metodologico in Herbert Spencer*, Rubbettino, Roma, 2000.
- D. Duncan, "The Life and Letters of Herbert Spencer", 2 voll., New York, 1908.
- Giorgio Lanaro, "L'evoluzione, il progresso e la società industriale. Un profilo di Herbert Spencer". Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- Mario Toscano, "Malgrado la storia: per una lettura critica di Herbert Spencer", Milano, Feltrinelli, 1980.
- Roberta Visone, "Prima dell'evoluzione: le radici politiche della filosofia di Spencer e la Social Statics del 1850", Firenze, Le Cariti, 2010.
- Herbert Spencer, "Troppa legislazione", con un saggio introduttivo di Enzo Di Nuoscio e Stefano Murgia. Roma, Rubbettino, 2013.

- Giorgio Americo, *Il positivismo sociale*, Riassunti 5AS, 2022

Voci correlate

- Manismo
- Positivismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Herbert Spencer**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Herbert Spencer**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Herbert Spencer**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Herbert Spencer (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Herbert_Spencer?uselang=it)**
- Wikispecies (https://species.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene informazioni su **Herbert Spencer (https://species.wikimedia.org/wiki/Herbert_Spencer?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Spencer, Herbert*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *SPENCER, Herbert*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Spencer, Herbert*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Spencer, Herbert*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Harry Burrows Acton, *Herbert Spencer*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Herbert Spencer*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Herbert Spencer*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Herbert Spencer* / *Herbert Spencer (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Herbert Spencer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Herbert Spencer*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Herbert Spencer*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Herbert Spencer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Herbert Spencer*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (EN) *Testo di tutte le opere di Herbert Spencer on line*, su *oll.libertyfund.org*.
- (EN) David Wenstein, *Herbert Spencer*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) William Sweet, *Herbert Spencer (1820—1903)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 27074806 (https://viaf.org/viaf/27074806) · ISNI (EN) 0000 0001 2100 0366 (http://isni.org/isni/0000000121000366) · SBN CFIV035863 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV035863?core=autoriall) · BAV 495/90654 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_90654) · CERL cnp01429016 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01429016) · ULAN (EN) 500261836 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500261836) · LCCN (EN) n80038441 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80038441) · GND

	(DE) 118616080 (https://d-nb.info/gnd/118616080) · BNE (ES) XX1721516 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1721516) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1721516) · BNF (FR) cb11999027x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11999027x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11999027x) · J9U (EN, HE) 987007307137705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007307137705171) · NSK (HR) 000025753 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000025753) · NDL (EN, JA) 00457285 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00457285) · CONOR.SI (SL) 40798819 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/40798819) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80038441 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80038441)

Portale Biografie **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Herbert_Spencer&oldid=138383112"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 mar 2024 alle 12:27.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

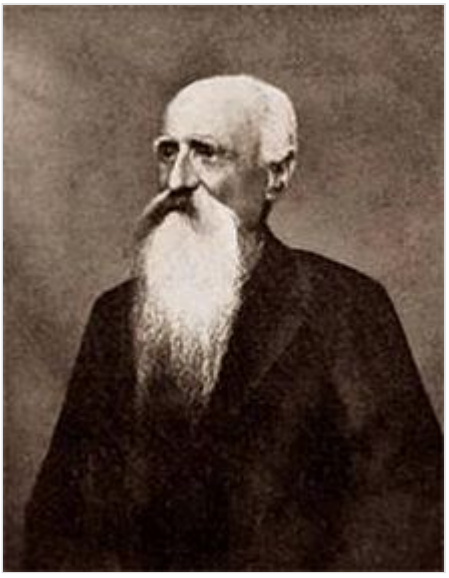
WIKIPEDIA

Roberto Ardigò

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «L'inconoscibile di oggi è il conosciuto di domani.»
>
> (Roberto Ardigò[1])

Roberto Felice Ardigò (Casteldidone, 28 gennaio 1828 – Mantova, 15 settembre 1920) è stato un filosofo, psicologo e pedagogista italiano.



Roberto Felice Ardigò

Indice

Biografia
- Studi teologici
- L'insegnamento positivista, la sospensione e la scomunica
- Professore universitario
- Ultimi anni e morte

Ricezione dell'opera di Ardigò

Commemorazioni

Pensiero
- Caratteri della «filosofia positiva» di Ardigò
- Psicologia, pedagogia e sociologia positive
  - L'Io, l'Indistinto e la nascita della coscienza
  - Teorie pedagogiche
- Natura ed evoluzionismo
- Riflessione morale

Opere
- Traduzioni
- Raccolta delle opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Roberto Felice[2] Ardigò nacque a Casteldidone, in provincia di Cremona, il 28 gennaio 1828, da Ferdinando Ardigò e Angela Tabaglio. A causa delle difficoltà economiche della famiglia, un tempo agiata, si dovette spostare a Mantova, dove il padre trovò lavoro presso i cognati. La madre era profondamente religiosa, mentre il padre sostanzialmente indifferente in materia. Roberto ne avrà sempre profondo rispetto e un forte legame, come anche con la sorella Maria Olimpia.[3]

Casteldidone, lapide sulla casa natale

Studi teologici

Frequentò le scuole elementari e ginnasiali a Mantova, per poi iscriversi nel 1845 al liceo del Seminario vescovile. Nel 1847 ottenne un posto gratuito nel seminario di Milano, ma in seguito ai moti risorgimentali fu costretto a rientrare a Mantova. Il suo successivo tentativo di arruolarsi nell'esercito di Guglielmo Pepe era frustrato da una febbre malarica che lo colpì alla vigilia della battaglia di Goito. Proseguì poi gli studi teologici. Dopo la morte dei genitori, fu accolto a casa sua da mons. Luigi Martini, rettore del Seminario mantovano.

Ardigò fu ordinato sacerdote il 22 giugno 1851 e cominciò a insegnare egli stesso nel seminario.[3] In quegli anni Mantova era investita dalla congiura mazziniana che porterà al supplizio dei Martiri di Belfiore, dei quali ben tre erano sacerdoti, tra cui il leader della congiura don Enrico Tazzoli, insegnante presso lo stesso Seminario.

L'insegnamento positivista, la sospensione e la scomunica

Ormai professore di filosofia nel liceo 'Virgilio' di Mantova, tenne un discorso su *Pietro Pomponazzi* nel 1869 e pubblicò *La psicologia come scienza positiva* nel 1870, opere che furono messe all'Indice dei libri proibiti e gli valsero la sospensione a divinis. Nel metodo di insegnamento, poi, privilegiava il personale e diretto coinvolgimento degli allievi, sollecitandoli al libero dialogo, con una attenta analisi di brani critici e dei filosofi, cosa non troppo gradita alle gerarchie ecclesiastiche e al Ministero dell'Istruzione.

Già preda di una crisi religiosa molto forte, che lo portò infine a divenire ateo[4], tutta questa polemica lo condusse appunto a smettere l'abito ecclesiastico nel 1871, a 41 anni, dopo aver aderito ormai completamente alle posizioni positiviste ed evoluzioniste, che andavano nettamente in contrasto ai dettami della Chiesa cattolica del tempo, e aver attaccato apertamente il dogma dell'infallibilità papale.[3]

Professore universitario

In totale insegnò storia della filosofia all'Università di Padova per 28 anni dal 1881. Considerato tra i padri della psicologia scientifica italiana[5] per aver promosso una concezione scientifica della psicologia e per aver tentato di istituire presso il Liceo di Mantova, dove insegnava[6], un Gabinetto per le ricerche psicologiche nel 1876,[3] concepì anche una complessa teoria della percezione e del pensiero che non ebbe completa dimostrazione sperimentale. Nel 1882 Ardigò svolse uno dei suoi maggiori esperimenti in campo psicologico sperimentale, sulle condizioni dell'adattamento visivo su prismi ottici.[3] Diverse furono le materie che insegnò nei lunghi anni d'insegnamento universitario fino alla data del 1º giugno 1909 quando fu collocato a riposo. Fu, altresì, preside della facoltà di filosofia e lettere dal 1899 al 1902.[3]

Il 31 maggio 1908 divenne socio dell'Accademia delle scienze di Torino.[7]

Il 16 ottobre 1913 fu nominato senatore del Regno, ma fu impossibilitato a raggiungere Roma per il giuramento.[3]

Durante la sua vita elogiò Giuseppe Mazzini[8] e Giuseppe Garibaldi[9], criticò la massoneria[10] (in quanto la riteneva non necessaria in uno stato ormai libero) ed espresse idee fortemente repubblicane.[11]

Ultimi anni e morte

Negli ultimi anni di vita, isolato dall'ambiente intellettuale, ma non dai suoi discepoli più stretti, soffrì di gravi problemi fisici e depressivi (acuiti nel 1907 dalla morte della sorella Olimpia, che viveva a casa sua), che lo condussero a un primo tentativo di suicidio a Padova nel 1918 (dopo aver appreso della disfatta di Caporetto e della morte di molti giovani italiani), fallito perché la ferita non era grave[3], ma che si sarebbe ripetuto il 27 agosto 1920[12]. Si autoinflisse una ferita colpendosi con un rasoio (o una roncola) arrugginito alla gola.[13] Le testimonianze dell'epoca riferiscono che venne trovato seduto alla scrivania, con la barba bianca del tutto sporca di sangue (barba che gli fu tagliata dai soccorritori ed è tuttora conservata come cimelio nella sala blindata della Biblioteca di Mantova[13]); soccorso dai medici, perse comunque conoscenza dopo aver ribadito le sue intenzioni. Morì due settimane dopo, il 15 settembre, all'età di 92 anni nella sua ultima sistemazione a Mantova a casa Nievo, abitazione che era stata di Ippolito Nievo.[3][13]

Ricezione dell'opera di Ardigò

Il tragico atto finale della sua vita venne usato dai suoi detrattori - clericali o neoidealisti - per screditare il positivismo in declino o visto come un gesto di demenza senile, e non come un atto di un uomo ormai stanco a livello psicofisico, che aveva dato tutto e vissuto la sua lunga vita secondo coscienza, quale in effetti era. D'altra parte, seppur il sistema di Ardigò non era anti-idealistico, furono gli idealisti ad attaccarlo filosoficamente, seguiti dai marxisti di inizio secolo, come Antonio Gramsci, talvolta paragonandolo agli esiti più deleteri del positivismo, come l'antropologia criminale di Cesare Lombroso (risultata poi non scientifica), determinando l'oblio parziale delle sue opere, tra i maggiori libri filosofici tra il periodo illuminista (con l'esclusione delle opere filosofiche di Giacomo Leopardi) e il neoidealismo di Croce e Gentile. Con lo sviluppo del positivismo logico e la riscoperta del positivismo, si è avuta una lenta rivalutazione di Ardigò, il maggiore esponente italiano del movimento, assieme a Maria Montessori e, come lei, tra i fondatori della pedagogia e della psicologia moderna[3][14][15], oltre che uno dei maggiori pensatori laici della cultura italiana tra XIX e XX secolo.[16]

Commemorazioni

Sulla sua casa venne apposta una lapide, opera dello scultore Carlo Cerati, quando ancora egli era in vita:

> «*(Mantova)* (in una pergamena). Indagatore sapiente dei fenomeni del pensiero e del sentimento. Assertore impavido della naturale formazione e dell'unità molteplice della vita. La Società magistrale Mantovana, col plauso degl'insegnanti elementari d'Italia, della Società filosofica dei professori di

Mantova, lapide commemorativa

Morale e di Pedagogia, festeggiando l'ottantesimo compleanno del Maestro sublime, augura con fervidi voti che la nuova generazione cresca degna di lui nel culto della scienza, nell'apostolato della verità.»

(*Epigrafe di Mario Rapisardi*)

La città di Monza gli ha dedicato una scuola media inferiore e una strada. Anche Milano gli ha dedicato una strada in zona Forlanini, così come Roma che gli ha dedicato una piazza tra il quartiere dell'EUR e la via Laurentina.

I libri della sua biblioteca personale sono conservati presso la Biblioteca universitaria di Padova.[3]

Pensiero

Il suo pensiero mosse dalla conoscenza dei classici teologici e filosofici, come Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino (poi abbandonati), all'adesione al razionalismo e al positivismo di Auguste Comte e Herbert Spencer (con cui ebbe una corrispondenza epistolare, ma di cui non condivide né il darwinismo sociale, né il ruolo marginale da questi attribuito alla filosofia), passando attraverso il naturalismo del Rinascimento, come quello panteistico di Giordano Bruno.[17] D'altra parte, del sapere magico-ermetico della filosofia cinquecentesca della natura, da Bruno stesso a Bernardino Telesio, non vi è alcun residuo nella filosofia positiva di Ardigò, che prova disinteresse e disprezzo per la rinascita romantico-idealista della filosofia, a cui, dopo la "conversione laica", contrappone la vera filosofia scientifica.[17]

Auguste Comte

Caratteri della «filosofia positiva» di Ardigò

L'originalità della sua filosofia si distanzia tanto dall'enciclopedismo naturalistico quanto dal tradizionale spirito di sistema, aprioristico, deduttivistico, dogmatico.[17] La filosofia trova la sua specificità nel fondamento del fatto (fisico o psichico) e nell'argomentazione induttiva, contro le deduzioni a priori, metafisiche, che non hanno fondamento nell'esperienza come la deduzione logico-matematica.[18]

Una filosofia, che accetti il metodo scientifico e voglia dirsi scientifica, rifiuta quindi le tesi metafisiche, le entità trascendenti inverificabili, accetta le ipotesi da verificare. Contro l'astratto razionalismo metafisico della filosofia, è andato emergendo, secondo Ardigò, dapprima il naturalismo rinascimentale, che ha trovato seguito nell'empirismo, nell'illuminismo e nel sensismo, fino al darwinismo e al positivismo.[18]

Una filosofia positiva non può nutrire certezze definitive (se vuol essere portatrice di tesi riformulabili come le teorie scientifiche) e non può essere un sistema unitario e dogmatico.[18] Ardigò propone una filosofia che, perduto l'ambito delle scienze naturali positive, si specifica in autonomia come scienza dei fatti psichici (psicologia) e dei fatti sociali (sociologia).[18]

Psicologia, pedagogia e sociologia positive

I suoi contributi nell'ambito delle scienze sono importanti per l'impostazione generale. Interessanti sono le sue idee sull'evoluzione intesa come passaggio dall'indistinto al distinto, ma anche condizionata dal caso e caratterizzata dal ritmo. Non tutto dunque è lineare e meccanico. Ardigò fu uno dei primi psicologi moderni, anche se non nel senso di terapeuta, ruolo che sarà ricoperto dagli psicoanalisti e dagli psichiatri, ma nel senso di formatore pedagogico e professionale, oltre che di teorico e studioso della psiche, come Henri Bergson.[19]

Ardigò insistette sulla necessità di una psicologia e una pedagogia scientifiche, soffermandosi sul ruolo delle abitudini. L'educazione infatti sul piano naturale può essere ricondotta all'acquisizione di comportamenti sedimentati e certi; questo significa il passaggio da una pedagogia metafisica e astratta a una pedagogia intesa come scienza dell'educazione.[19]

L'Io, l'Indistinto e la nascita della coscienza

Seguendo comunque l'assioma comtiano che "non ci può essere scienza se non di fatti" (anche se Comte riconduce la psicologia alla filosofia e alla medicina, oltre che alla sociologia), egli conia inoltre il termine di "confluenza mentale".[20]

Teorie pedagogiche

Ardigò dice:

> «La pedagogia è la scienza dell'educazione, per questo l'uomo può acquisire le abitudini di persona civile, di buon cittadino.»

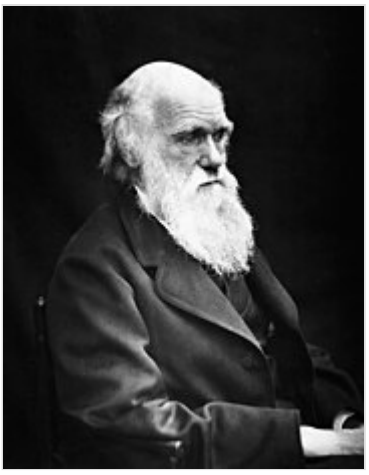
Per Ardigò dunque non tutte le abitudini sono educative. Dal punto di vista didattico privilegiò l'intuizione, il metodo oggettivo, la lezione delle cose, il passaggio dal noto all'ignoto, insegnando poche cose alla volta, ritornando più volte sulle cose spiegate e facendo continue applicazioni di teorie e casi nuovi. Egli rivalutò la funzione del gioco, il quale permette al bambino l'occasione di vedere e toccare gli oggetti, riconoscerne le proprietà e le somiglianze, favorendo lo sviluppo fisico, il quale va d'accordo con quello mentale. Proprio in riferimento al gioco, Ardigò criticò le idee di Fröbel.[21]

Il problema di Ardigò fu quello di coniugare la formazione di giuste abitudini con la libertà e l'autonomia propugnata dai *Giardini d'infanzia* di Fröbel.[21]

Natura ed evoluzionismo

Il sistema ardigoiano si configura come un “naturalismo” evoluzionistico (da lui chiamato però *realismo positivo*) che cresce sulla consapevolezza delle scienze e della tecnica, e si regge sotto una solida epistemologia, mentre si rivolge anche alla morale, sottraendola al riduzionismo naturalistico e meccanicistico, riservando alla psicologia la funzione di sovrintendere al tutto.[22] Se tutto ciò che esiste è un fatto naturale, dal cosmo al cervello umano, dai vegetali ai minerali, non esiste e non può esistere un ente trascendente metafisico e non è pensabile alcun progetto finalistico che permetta una comprensione teleologica della Natura; a essa ci si può avvicinare solo con spirito scientifico.[22] L'ignoto di Ardigò non trascende l'esperienza, non ne è causa prima e soprannaturale, per cui il suo immanentismo non finisce mai nello spiritualismo a-scientifico e irrazionalistico (accusa spesso rivolta da Benedetto Croce ai positivisti).[22] Un motivo di originalità è offerto dal tentativo di attenuare il determinismo e meccanicismo evoluzionistico

e positivistico tramite la dottrina della casualità. La realtà è per lui continuo passaggio dall'Indistinto al distinto, e i distinti sono la coscienza umana e il mondo esterno, frutto entrambi dalle sensazioni e da quell'Indistinto dalla quale procedono per «autosintesi ed eterosintesi».[22]


Charles Darwin

Riflessione morale

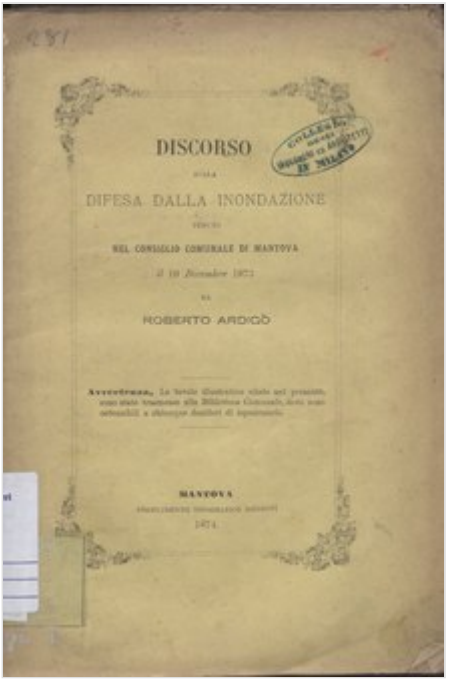
Egli punta a far rinascere un'etica laica, naturalistica, non prescrittiva, che pone l'uomo davanti alle scelte, dandogli strumenti conoscitivi per una scelta razionale.[23] Rimane estraneo però alla questione sociale e alle istanze socialiste (nonostante la collaborazione con Turati), e, ancor prima, anarchiche, ampiamente diffuse in Italia, come isolato è anche rispetto alla politica.[24]

Le idealità sociali o massime morali si distinguono in:[25]

- naturali, perché frutto solamente dell'evoluzione della specie e della psiche individuale;
- sociali vere e proprie, cioè etico-giuridiche perché determinate dalla convivenza; esse devono la propria oggettività alla loro «genesi (...) individuata nello sviluppo "materiale" dell'uomo (biologico, fisico, ecc.) e (...) si esprimono storicamente in istituzioni (come la famiglia, lo Stato) le quali disciplinano e orientano le azioni umane».[25]

Opere

- *Pietro Pomponazzi. Discorso*, 1869.
- *La psicologia come scienza positiva*, 1870
- *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, 1877.
- *La morale dei positivisti*, 1879 (ripubblicata nelle sue *Opere filosofiche* in due volumi: *La morale dei positivisti*, 1885, e *Sociologia*, 1886).
- *Il fatto psicologico della percezione*, 1882.
- *Il vero*, 1891.
- *La scienza della educazione*, 1893 (4 ed. 1916).
- *La ragione*, 1894.
- *L'unità della coscienza*, 1898
- *La nuova filosofia dei valori*, 1907.
- *Scritti vari*, a cura di G. Marchesini, 1922.


DISCORSO
DIFESA DALLA INONDAZIONE
ROBERTO ARDIGÒ
MANTOVA
Discorso sulla difesa dalla inondazione (1874)

- *Discorso sulla difesa dalla inondazione*, Mantova, Stabilimento tipografico Mondovì, 1874.

Roberto Ardigò tra i donatori della Biblioteca Teresiana di Mantova.

Traduzioni

- *Venti canti di H. Heine tradotti* di Heinrich Heine (1922), traduzione dal tedesco

Raccolta delle opere

- 1882 (3 ed. 1929). Opere filosofiche, vol. 1. Mantova: Colli.
- 1884 (3 ed. 1908). Opere filosofiche, vol. 2. Padova: Draghi.
- 1885 (4 ed. 1908). Opere filosofiche, vol. 3. Padova: Draghi.
- 1886 (3 ed. 1908). Opere filosofiche, vol. 4. Padova: Draghi.
- 1891 (3 ed. 1913). Opere filosofiche, vol. 5. Padova: Draghi.
- 1894 (2 ed. 1907). Opere filosofiche, vol. 6. Padova: Draghi.
- 1998 (2 ed. 1913). Opere filosofiche, vol. 7. Padova: Draghi.
- 1901. Opere filosofiche, vol. 8. Padova: Draghi.
- 1903-1906. Opere filosofiche, vol. 9. Padova: Draghi.
- 1907-1909. Opere filosofiche, vol. 10. Padova: Draghi.
- 1912-1918. Opere filosofiche, vol. 11. Padova: Draghi.

Note

1. ^ citato in: Alberto Bonetti, Massimo Mazzoni, *L'Università degli studi di Firenze nel centenario della nascita di Giuseppe Occhialini (1907-1993)*, Firenze University Press, 2007, pag. 90, nota
2. ^ *Ardigò, Roberto* (http://www.encyclo.co.uk/define/Roberto%20Ardig%C3%B2)
3. Marco Paolo Allegri, *Il realismo positivo di Roberto Ardigò. L'apogeo teoretico del positivismo* (http://www.liceoaselli.it/Allegri/Il%20realismo%20positivo%20di%20Roberto%20Ardig_.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141210033115/http://www.liceoaselli.it/Allegri/Il%20realismo%20positivo%20di%20Roberto%20Ardig_.pdf) il 10 dicembre 2014 in Internet Archive., pagg. 1-14
4. ^ Antonio Dal Covolo, *Roberto Ardigò. Dal sacerdozio all'ateismo*
5. ^ Luccio Riccardo, *Breve storia della psicologia italiana. Psicologia Contemporanea*, 1978, p.45
6. ^ Guido Cimino e Renato Foschi, *Percorsi di storia della psicologia italiana*, Kappa, 2015, p. 26, ISBN 8865142162.
7. ^ *Roberto ARDIGO'*, su *accademiadellescienze.it*. URL consultato il 16 luglio 2020.
8. ^ Numero unico, *Mazzini*, giugno 1905, Milano).
9. ^ Discorso commemorativo pronunciato sul Monumento dei Martiri il 5 giugno 1882 in piazza Sordello. Dal giornale Il Mincio, 11 giugno 1882.

10. ^ Egregio Sig. Genovesi. Rispondo subito alla di Lei lettera, che convengo interamente con Lei che dice giustamente che La Massoneria in uno stato libero è un non senso: e che a combattere l'oscurantismo è più efficace l'opera indefessa ed aperta di educazione e di elevazione civile che non l'opera tenebrosa e nascosta di una setta: e che coll'esistenza di questa la gran massa popolare non può che perdere la fiducia nella giustizia pubblica del proprio paese, nell'idea che la massoneria sia poi in fine una associazione di interesse pei soci a danno di quelli che non vi appartengono. E fortuna per me che alle scomuniche sono avvezzo, e nulla temo perché nulla spero.
11. ^ Lettera del 20 febbraio 1879, in: *Lettere edite ed inedite*, a cura di W. Büttemeyer, 1° vol., 1990, p. 191.
12. ^ *Ardigò, Roberto - Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia (2012) di Alessandro Savorelli* (http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-ardigo_%28Il_Contributo_italiano_alla_storia_del_Pensiero:_Filosofia%29/), Treccani
13. *Roberto Ardigò 1828-1920* (**PDF**), su *lnx.societapalazzoducalemantova.it*. URL consultato il 17 novembre 2014 (archiviato dall'url originale il 29 novembre 2014).
14. ^ *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Lampi di stampa, 2000, p. 159
15. ^ Wilhelm Büttemeyer, *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1969
16. ^ Veniero Accreman, *La morale della storia*, Guaraldi, pp. 116-118
17. Giovanni Landucci, *Roberto Ardigò e la "seconda rivoluzione scientifica"*, ed. Franco Angeli, pag. 87, RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA, 1991
18. Marco Paolo Allegri, *Il realismo positivo di Roberto Ardigò. L'apogeo teoretico del positivismo* (http://www.liceoaselli.it/Allegri/Il%20realismo%20positivo%20di%20Roberto%20Ardig_.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141210033115/http://www.liceoaselli.it/Allegri/Il%20realismo%20positivo%20di%20Roberto%20Ardig_.pdf) il 10 dicembre 2014 in Internet Archive., pagg. 24-25
19. A. Groppali e G. Marchesini, *Nel 70º anniversario di Roberto Ardigò*, ed, Bocca, Torino, 1898
20. ^ Roberto Ardigò, *La psicologia come scienza positiva*, Viviano Guastalla editore, Mondovì 1870, 169; 177-8
21. Froebel (http://www.piccolominisiena.it/formazione/formazione2010/siti2010/4c2010/Beninca sa%20Nuovo/froebel.htm)
22. Marco Paolo Allegri, *Il realismo positivo di Roberto Ardigò. L'apogeo teoretico del positivismo* (http://www.liceoaselli.it/Allegri/Il%20realismo%20positivo%20di%20Roberto%20Ardig_.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141210033115/http://www.liceoaselli.it/Allegri/Il%20realismo%20positivo%20di%20Roberto%20Ardig_.pdf) il 10 dicembre 2014 in Internet Archive., pagg. 34-40
23. ^ Mario Quaranta, *Etica e politica nel pensiero di Roberto Ardigò*, in: “Rivista di storia della filosofia”, 1/1991, 127-44, 142.
24. ^ Quaranta, op. cit. pag. 129
25. Anna Lisa Gentile, *Il positivismo di Roberto Ardigò: un'ideologia italiana*, in: “Rivista di storia della filosofia” 1/199 pag. 158 e segg.

Bibliografia

- Parte di questo testo proviene dalla relativa voce (http://www.imss.fi.it/milleanni/cronologia/biografie/ardigo.html) del progetto *Mille anni di scienza in Italia (http://www.imss.fi.it/milleanni)*, pubblicata sotto licenza Creative Commons CC-BY-3.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.it), opera del Museo Galileo - Istituto e Museo di Storia della Scienza (home page (http://www.museogalileo.it))

- Davide Poggi, *La coscienza e il meccanesimo interiore. Francesco Bonatelli, Roberto Ardigò e Giuseppe Zamboni*, Padova, Poligrafo 2002. ISBN 978-88-7115-568-5

Voci correlate

- Psicologia
- Positivismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Roberto Ardigò**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Roberto Ardigò**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Roberto Ardigò (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Roberto_Ardig%C3%B2?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ardigò, Roberto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Armando Carlini, *ARDIGÒ, Roberto*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Ardigò, Roberto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ardigò, Robèrto*, su *sapere.it*, De Agostini.
- Alessandro Bortone, *ARDIGÒ, Roberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1962.
- *Roberto Ardigò*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Roberto Ardigò*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Roberto Ardigò*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Roberto Ardigò*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- *Opere di Roberto Ardigò consultabili nell'Archivio di Storia della Psicologia*, su *archiviodistoria.psicologia1.uniroma1.it*. URL consultato il 16 dicembre 2011 (archiviato dall'url originale l'11 luglio 2012).
- Alessandro Savorelli, *Roberto Ardigò*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 29579742 (https://viaf.org/viaf/29579742) · ISNI (EN) 0000 0001 2095 8353 (http://isni.org/isni/0000000120958353) · SBN CFIV094804 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV094804?core=autoriall) · BAV 495/79729 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_79729) · CERL cnp00578484 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00578484) · LCCN (EN) n88016605 (http://id.loc.gov/authorities/names/n88016605) · GND (DE) 118649981 (https://d-nb.info/gnd/118649981) · BNE (ES) XX1323280 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1323280) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1323280) · BNF (FR) cb12192970m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12192970m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12192970m) · J9U (EN, HE) 987007274876705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007274876705171) · NSK (HR) 000242272 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000242272) · WorldCat Identities (EN) lccn-n88016605 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n88016605)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Psicologia
Portale Sociologia | Portale Università

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Roberto_Ardigò&oldid=132047054"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2023 alle 00:28.

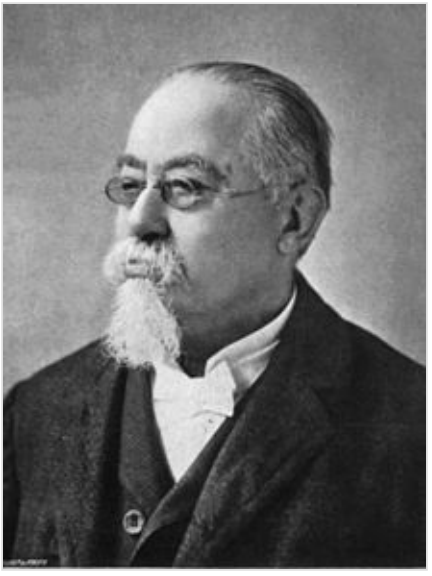
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Cesare Lombroso

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Lombroso" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Lombroso (disambigua)**.*



Cesare Lombroso

Marco Ezechia Lombroso, detto **Cesare** (Verona, 6 novembre 1835 – Torino, 19 ottobre 1909), è stato un medico, antropologo, filosofo, giurista e criminologo italiano, da taluni studiosi definito come padre della moderna criminologia. Il suo lavoro è stato fortemente influenzato dalla fisiognomica, dal darwinismo sociale e dalla frenologia.[1] Esponente del positivismo, è stato uno dei pionieri degli studi sulla criminalità, e fondatore dell'antropologia criminale.

Le teorie lombrosiane si basano sul concetto del *criminale per nascita*, secondo cui l'origine del comportamento criminale sarebbe insita nelle caratteristiche anatomiche del criminale, persona fisicamente differente dall'uomo normale in quanto dotata di anomalie e *atavismi* che ne determinavano il comportamento socialmente deviante. Di conseguenza, secondo Lombroso l'inclinazione al crimine è una patologia ereditaria e l'unico approccio utile nei confronti del criminale è quello clinico-terapeutico. Solo nell'ultima parte della sua vita Lombroso prese in considerazione anche i fattori ambientali, educativi e sociali come concorrenti a quelli fisici nella determinazione del comportamento criminale.

Sebbene a Lombroso vada riconosciuto il merito di aver tentato un primo approccio sistematico allo studio della criminalità, tanto che ad alcune sue ricerche si ispirarono Sigmund Freud e Carl Gustav Jung per alcune teorie della psicoanalisi applicata alla società, la maggior parte delle sue teorie risultano oggi destituite di ogni fondamento scientifico tanto che molti studiosi lo definirono come un visionario.[2][3][4][5] Al termine di un controverso percorso accademico e professionale, Lombroso fu anche radiato, nel 1882, dalla Società italiana di Antropologia ed Etnologia[6].

Indice

Biografia
- Studi universitari
- Carriera
- Il primo insegnamento
- Il primo caso
- Spiritismo
- La morte
- Il Museo di antropologia criminale

Teorie
- Genio e follia

I mattoidi
I caratteri atavici
La patologia femminile
I delinquenti e il fattore epilettico
Il delitto politico
La criminalità evolutiva
La psicologia collettiva
Il fattore antropologico
L'influenza dell'antropologia positivista
Divulgazioni e deformazioni delle teorie
Il Metodo
L'uso della statistica
Tipologia criminale e rimedi sociali
Ipnosi e spiritismo
Le prime elaborazioni teoriche sul caso del Cardano
Considerazioni critiche
Opere
Onorificenze
Nella cultura di massa
Musica
Cinema
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nacque, terzo di sei figli, da Aronne, ricco commerciante le cui condizioni economiche erano state decisamente ridimensionate a causa di problemi finanziari,[7] e Zefora Levi.

Ebrei strettamente osservanti, i Lombroso avevano origini sefardite e pare che i loro antenati, dopo aver lasciato la penisola iberica e un periodo trascorso in Tunisia, avessero raggiunto la Toscana, quindi Venezia e infine Verona. I parenti materni, invece, provenivano dalla comunità ebraica di Chieri, in Piemonte[8].

Cesare Lombroso sarà ritenuto uno dei più importanti intellettuali ebrei italiani.[9][10][11]

Studi universitari

La formazione del giovane Lombroso fu fortemente influenzata dal cugino David Levi, presso il quale aveva trascorso qualche tempo, e dagli scritti del medico Paolo Marzolo: il primo, importante esponente del Risorgimento, lo avvicinò al culto della ragione e della libertà di pensiero, portandolo ad opporsi alla religiosità intransigente del padre; l'altro lo introdusse all'uso della linguistica quale strumento per definire la storia umana. Su queste basi maturò la scelta, nel 1850, di abbandonare le scuole pubbliche per proseguire la propria istruzione privatamente, poiché l'educazione ufficiale divergeva dalle proprie inclinazioni[7].

Nel 1853 si iscrisse alla Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università degli Studi di Pavia, in quegli anni rappresentata da Bartolomeo Panizza, che aveva formulato lodevoli comparazioni tra l'ambito anatomico e quello fisiologico nel corso dei suoi studi, e da Luigi Porta, che aveva esteso all'anatomia patologica nonché alla fisiopatologia sperimentale il fine e l'utilizzo della chirurgia. Si scoprì entusiasta della sua indipendenza, delle nuove amicizie e dell'abbondanza di materiale a cui attingere per i suoi studi, che interessavano materie quali, all'inizio, l'anatomia, la storia naturale e la botanica. Studiò sui testi dei personaggi più importanti di quel tempo, quali il mineralogista e zoologo Gian Maria Zendrini, Giuseppe Balsamo Crivelli (scopritore del fungo parassitario patogeno del "mal del calcino", la *Batys bassiana*), il Panizza stesso ed il botanico Giuseppe Moretti, muovendo dal concetto, dominante all'epoca, dell'"unità della Natura" (come insieme di viventi e non viventi in senso sistematico e sincronico) a cui si rifaceva il Nostro, parlando, ad esempio, nel 1853 nel *Di un rapporto fisiologico comune ad alcuni neurotteri ed imenotteri*, discettazione pubblicata in concomitanza con la fine del suo primo anno di studi.

Carriera

Compiuti gli studi universitari a Pavia, Padova e Vienna, partecipò come medico militare alla campagna contro il brigantaggio successiva all'unificazione italiana. Incaricato di Clinica psichiatrica e di antropologia a Pavia, svolse ricerche sul cretinismo e sulla pellagra. Fu poi direttore del manicomio di Pesaro e ordinario di medicina legale nel carcere di Torino, dove studiò i detenuti e i loro cadaveri per convalidare le sue teorie sull'uomo delinquente.

Il primo insegnamento

Dopo il trasferimento dall'ospedale di Genova a quello divisionario di Pavia, sembrò ormai raggiungibile l'obiettivo di avviare un insegnamento clinico importante; così, nonostante le riserve a causa dell'ostacolo di disporre di un reparto di malati per lo studio pratico della clinica delle malattie mentali, al Lombroso venne richiesto l'insegnamento in un corso libero e gratuito, a partire dal 6 dicembre del 1862. Dopo poco tempo anche la principale difficoltà logistica venne appianata, grazie all'intervento del rettore (Carlo Cantoni) che, dopo aver in prima istanza acconsentito all'istituzione di un corso di quella materia, in seguito s'interessò anch'egli alla stessa, com'è documentato dalla corrispondenza tra lui ed il Lombroso. Successivamente le cose migliorarono per il Nostro. Infatti, il direttore dell'ospedale comunale di Sant'Eufemia (lo Zanini) si adoperò per venire incontro alle esigenze del neo-insegnante, mettendo a disposizione sua e dei suoi allievi il reparto degli "alienati maschi", di 15 posti letto, per tutto il tempo del corso teorico, in modo tale da affiancare alla teoria la clinica, a condizione che il docente si comportasse come un primario dell'ospedale.

Così alla fine di luglio si concluse il primo corso, come testimoniato dall'attestato rilasciato al docente in data 4 luglio, onde testimoniarne «...la di lui somma diligenza ed il distinto suo zelo». Altra testimonianza del buon esito dal punto di vista intellettuale di questa prima prova del Lombroso può essere la pubblicazione ne *L'appendice psichiatrica*, il 4 maggio, della *Prelezione al corso di clinica delle malattie mentali*, ovvero la pubblicazione della prima lezione del corso, tenuta dal Lombroso, sulla *Gazzetta medica italiana*, Lombardia, del primo giugno. In questi documenti è palese la passione ed il profondo interesse scientifico del Nostro per la scienza, e per la scienza medica psicologica in particolare, per via della complessità stessa della materia, per il decorso così differente delle malattie mentali dalle altre patologie, per la difficoltà nella diagnosi, impossibile da formulare basandosi univocamente sul fattore scientifico, e per la molta incertezza e sperimentalità dei metodi curativi.

Tuttavia, oltre all'interesse propriamente scientifico, il Lombroso ha sempre convissuto con la passione per la storia e soprattutto per lo storicismo, al punto da integrare queste due costanti dei suoi studi nello studio clinico dell'"intelligenza", a favore del quale spezzava una lancia allo scopo di approfondire la conoscenza della

fisiologia del pensiero, attraverso lo studio dei neoplasmi e della formazione del callo (approfondimento istologico dei tessuti). Nondimeno l'influenza della psiche stessa all'interno delle varie patologie ed in relazione ai diversi pazienti; una differenziazione che potrebbe ricordare vagamente quella che sarà la futura metodologicità freudiana, sebbene siano molti gli elementi dissonanti tra questi due personaggi, nonché vasto l'intervallo temporale. Fulcro del metodo del Lombroso era la cosiddetta pura psicologia, indispensabile, a suo avviso, per spiegare fenomeni quali le allucinazioni ed i fenomeni dell'"idea", riconducendo a *sub specie historica* le varie forme di malattia, in una concezione che faceva del manicomio un compendio evidentissimo dello sviluppo umano, quasi un campionario storico, dalla *tabula rasa* del selvaggio, sino ai lampi di genio della follia.

Nel 1898 inaugurò a Torino un museo di psichiatria e criminologia (più tardi chiamato "di Antropologia criminale"). Il museo, per lungo tempo chiuso al pubblico (la collezione, costituita da migliaia di pezzi tra reperti anatomici, manufatti e scritti di criminali ed alienati, reperti probatori, armi proprie ed improprie, strumenti scientifici, documenti e fotografie, ecc., era parzialmente accessibile soltanto per motivi di studio e di ricerca) è stato inaugurato di nuovo il 26 novembre 2009 e nuovamente aperto al pubblico. L'odierno allestimento è opera dell'architetto Massimo Venegoni.[12]

Il primo caso

Dopo il 1870, data assunta come inizio del "periodo pesarese", e dopo gli studi condotti sulla pellagra, il Lombroso si concentrò più propriamente sullo studio dell'antropologia, dei pazzi e dei criminali, giacché in questi gli sembrava di rinvenire maggiormente le stigmate del primitivismo. Il primo caso che si trovò ad esaminare fu quello del brigante Giuseppe Villella, settantenne, datosi alla macchia sui monti. L'autopsia del Villella, probabilmente una di quelle che più s'impressero nella mente del Lombroso, evidenziò alla base del cranio la fusione congenita della parte corrispondente dell'occipite con l'atlante, ed altre caratteristiche anomale, quali ad esempio la mancanza della cresta occipitale interna, la deformazione della cresta mediana ed altre deformazioni delle ossa craniche, che spinsero il Lombroso a considerare che quelle peculiari caratteristiche ossee avessero avuto una certa qual influenza sull'attività del cervelletto; la probabilità dell'eziologia di queste anomalie poteva essere imputata ad un arresto allo stato fetale nello sviluppo del cervello, considerazione evidentemente embriogenetica che mise il Lombroso sulla strada che accostava l'analisi evoluzionistica alla medicina legale applicata alle patologie, attraverso un iniziale confronto con i primati.

Trovare negli uomini la fossa mediana, di norma presente solo in primati e gorilla, suscitava l'ipotesi che fosse presente un nesso tra l'evoluzione naturale della specie ed i comportamenti del singolo all'interno del contesto sociale. Un primo accenno di ricerca in questo senso si può ricondurre all'anno 1869, quando studiosi inglesi avevano riscontrata la capacità cranica dei delinquenti minore di quella dei pazzi, ed anno in cui il Golgi stesso studiava le relazioni eziologiche tra delitto e pazzia. Fu così che nacque la convinzione atavica, avallata da un secondo caso, quello del contadino bergamasco Vincenzo Verzeni, omicida ed antropofago, che presentava caratteri atavici o d'involuzione, vale a dire di mancata evoluzione, che, secondo il Lombroso, avrebbero, in una certa qual misura, motivato le manifestazioni anomale della sua condotta, derivanti, indipendentemente dall'atto di scelta volontaria e cosciente, direttamente da deviazioni della struttura fisica. Il problema che si presentò al Lombroso fu quindi quello di ridefinire alla luce di queste intuizioni e teorie il problema del delitto in termini di libero arbitrio e di responsabilità, ovvero di educazione, o addirittura di terapia. Le parole del Lombroso sono al riguardo vistosamente influenzate da un determinismo assoluto, derivante dal procedere delle indagini, preminentemente sperimentali, intrecciate con studi psichiatrici sia sulla pazzia sia sul cretinismo in genere, da cui prenderà corpo la "teoria dell'uomo delinquente".

Spiritismo

Più avanti negli anni, Lombroso iniziò ad investigare i fenomeni di medianicità. Sebbene fosse inizialmente scettico, successivamente divenne un credente nello spiritismo.[13] Come ateo,[14] Lombroso discusse le sue opinioni sul paranormale e lo spiritismo nel libro *Dopo la morte – cosa?* (1909) in cui affermò di credere negli spiriti e sostenne che la medium Eusapia Palladino fosse genuina. Sul *British Medical Journal* il 9 novembre 1895 fu pubblicato un articolo intitolato *Exit Eusapia!*. L'articolo metteva in discussione la legittimità scientifica della Society for Psychical Research, che aveva investigato sulla natura di medium della Palladino, che aveva la reputazione di essere una truffatrice e un'impostora ed era rimasta sorpresa dal fatto che Lombroso fosse stato ingannato dalla donna.[15]

Edward Clodd scrisse "Lombroso si bevve tutto, dalla tavola spiritica alla materializzazione dei defunti, alla fotografia spiritica alle voci degli spiriti stessi; ogni storia, vecchia o nuova, irrispettivamente dal fatto che venisse da fonti attendibili o meno, la quale confermasse la sua voglia di credere."[16] La figlia di Lombroso Gina Ferrero scrisse che durante gli ultimi anni della sua vita Lombroso soffriva di arteriosclerosi e che la sua salute mentale e fisica era minata. Lo scettico Joseph McCabe scrisse che, a causa di ciò, non era sorprendente che la Palladino fosse riuscita a far credere Lombroso allo spiritismo usando i suoi trucchi.[17]

Cesare Lombroso interpretato da Roberto Accornero nel cortometraggio *Larvae* di Alessandro Rota. Fotografia di Federico Dedo Gorgoglione.

Nel cortometraggio *Larvae*[18] di Alessandro Rota, presentato a Torino nel 2022, il personaggio di Cesare Lombroso negli ultimi mesi della sua vita incontra un presunto medium a cui pone la sfida di dimostrare che il soprannaturale esista e possa essere la causa di efferati delitti.

La morte

Lombroso passò gli ultimi anni della sua vita circondato dai figli Paola, antropologa e scrittrice per l'infanzia (ideatrice del *Corriere dei Piccoli*[19] e moglie del medico Mario Carrara, uno degli studiosi antifascisti che rifiutarono il giuramento di fedeltà al regime), Gina, scrittrice e medico, e Ugo, fisiologo. La sua vecchiaia fu funestata dallo svilupparsi in lui della malattia cardiaca *angina pectoris*, della quale egli, come medico, fu naturalmente pienamente cosciente. L'aggravarsi progressivo della medesima gli rese sempre più difficile svolgere l'attività che aveva sempre compiuto, fino ad impedirgli, gli ultimi tempi, persino la partecipazione a congressi e conferenze. Verso la mezzanotte del 18 ottobre del 1909 venne colpito dall'ultimo, fatale attacco e morì nelle prime ore del 19 ottobre nella sua casa torinese di via Legnano 26.[20] La salma venne inumata nel Cimitero monumentale di Torino.

A Pavia, a Milano, a Firenze e a Torino esistono vie dedicate a Cesare Lombroso: a Pavia nei pressi dell'ospedale Policlinico San Matteo, a Milano nella zona est della città, a Firenze nei pressi dell'ospedale di Careggi, a Torino nel quartiere San Salvario.

Il Museo di antropologia criminale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Museo di antropologia criminale Cesare Lombroso***.

Presso l'Università degli Studi di Torino è attivo dal 1876 un Museo di antropologia criminale da lui stesso fondato[21].

Il museo contiene 684 crani e 27 resti scheletrici umani, 183 cervelli umani, 58 crani e 48 resti scheletrici animali, 502 corpi di reato utilizzati per compiere delitti più o meno cruenti, 42 ferri di contenzione, un centinaio di maschere mortuarie, 175 manufatti e 475 disegni di alienati, migliaia di fotografie di criminali, folli e

prostitute, folcloristici abiti di briganti, persino tre modelli di piante carnivore. C'è anche lo scheletro di Lombroso, che egli, spegnendosi un secolo fa, volle lasciare alla scienza, così come il suo volto conservato sotto formalina (non esposto).

Il Museo nacque come raccolta di oggetti che Lombroso aveva accumulato lungo il corso di tutta la sua vita, custodendoli in un primo tempo nello spazio privato della propria abitazione. Non esistono quindi criteri selettivi espliciti e prestabiliti, ma solamente il tentativo di mettere del materiale insieme, preliminare alla collezione. La figlia Gina, nella biografia del padre, descrive bene questa attitudine: "Lombroso era un raccoglitore nato – mentre camminava, mentre parlava, mentre discorreva; in città, in campagna, nei tribunali, in carcere, in viaggio, stava sempre osservando qualcosa che nessuno vedeva, raccogliendo così o comperando un cumulo di curiosità, di cui lì per lì nessuno, e neanche egli stesso, qualche volta avrebbe saputo dire il valore"[22].

La raccolta di questi materiali, spesso macabri, passò anche per appropriazioni legalmente condannabili, come confessa lo stesso Lombroso: "Il primo nucleo della collezione fu formato dall'esercito, avendovi vissuto parecchi anni come medico militare, prima del '59 e poi nel '66, ebbi campo di misurare craniologicamente migliaia di soldati italiani e raccoglierne molti crani e cervelli. Questa collezione venne mano a mano crescendo, con i modi anche meno legittimi, dallo spolio di vecchi sepolcreti abbandonati: sardi, valtellinesi, lucchesi, fatto da me, dai miei studenti e amici di Torino e di Pavia"[23].

Dal 26 novembre 2009 il museo è aperto al pubblico, e quasi contemporaneamente è nata una campagna per chiederne la chiusura[24] per supposta apologia di razzismo, cui hanno successivamente aderito un centinaio di città tra le quali: Assisi, Opera, Grosseto, Napoli, Bari, Lamezia Terme, Locri, Crotone, Cosenza, Catanzaro, Cerveteri, Aversa, Calitri Formia, Bitonto, Lavello, Siderno, Matera, Molfetta, Velletri, Gioia del Colle, Barletta, Terlizzi, Giovinazzo[25][26][27]. Anche l'allora assessore al commercio del Comune di Torino si è inizialmente espresso a favore della sua chiusura[28], facendo però poi *dietrofront* in occasione del voto della Giunta per rinnovare la convenzione di gestione dei musei ospitati nel Palazzo degli Istituti Anatomici[29].

Alle critiche dei detrattori il Museo rispose sottolineando come lo stesso sia stato concepito con una "funzione educativa intesa a mostrare come la costruzione della conoscenza scientifica sia un processo che avanza grazie alla dimostrazione non tanto di verità, quanto della 'falsificabilità' di dati e teorie che non resistono a una critica"[30].

Il comune di Motta Santa Lucia (CZ), paese natale di una delle persone i cui resti sono esposti nel museo, Giuseppe Villella, un detenuto per furto erroneamente scambiato per un brigante, ha ottenuto nel 2012 dal tribunale di Lamezia Terme una sentenza favorevole alla restituzione delle spoglie del suo concittadino, nonché al pagamento delle spese di trasporto e tumulazione, al fine di darne degna sepoltura. Tuttavia, a seguito del ricorso da parte dell'Ateneo torinese, nel 2017 la corte d'appello di Catanzaro ha ribaltato la decisione di primo grado, respingendo la richiesta del comune calabrese[31]. Anche il comune di Sonnino ha chiesto nel 2010 la restituzione dei resti, alla sua comunità di origine, del brigante Antonio Gasbarrone, morto ad Abbiategrasso e fatto pervenire illegalmente a Lombroso affinché potesse usarlo per legittimare le sue teorie; la richiesta è sostenuta anche dall'ex calciatore Alessandro Altobelli. Il comune di Arcidosso invece riuscì a farsi restituire, nel 1991, dall'Università torinese, gli effetti del predicatore David Lazzaretti, fondatore del Giurisdavidismo[32] al quale Lombroso aveva dedicato un articolo sull'Archivio di psichiatria credendolo matto[33].

Teorie

Il pensiero di Lombroso si può riassumere genericamente in una sua famosa frase: «...il criminale è un essere atavistico che riproduce sulla propria persona i feroci istinti dell'umanità primitiva e degli animali inferiori».

Genio e follia

Genio e follia furono due elementi che il Lombroso associava.[34] All'inizio l'opera di Lombroso dovette combattere per sradicare i pregiudizi morali relativi alla delinquenza, ormai ben radicati nel substrato sociale. La maggior parte dei contemporanei continuava a considerare i delinquenti unicamente colpevoli, reputando irrilevanti gli studi di Lombroso. Nonostante ciò la teoria dell'equivalenza epilettica del delitto (o meglio, della sua componente epilettica) guadagnava terreno, benché proclamata relativamente tardi (ma già individuabile in testi quali *Genio e Follia* e *Du démon de Socrate*, 1836, del francese Lélut). L'interesse per il genio derivava anche da concezioni residue di stampo illuminista relativamente ad un'immagine della storia come "catastrofica" (nel senso greco di *catastrophè*), caratterizzata da subitanei rivolgimenti dovuti a cause naturali o individuali (cioè i genii), teoria avallata dall'evoluzionismo emergente contemporaneo al Lombroso, che tendeva a considerare a tal proposito i geni come una certa qual sottospecie di eroi.

In una pubblicazione di Lombroso al riguardo, *Sulle malattie proprie degli uomini dati ai lavori intellettuali*, è concepito il legame tra genio e follia, che aveva collegato a questi due fattori anche peculiarità fisiche riscontrate dal Lombroso nei pazzi. Nei vari manicomi in cui condusse le sue analisi, il Lombroso, oltre a trovare le tare ed i difetti, le anomalie individuali, aveva trovato anche lampi di genialità e passione, coltivando ipotesi che per certi versi lo allontanavano un po' dalla teoria epilettica. Era stato molto colpito dalle idee dei pazzi, dai loro lavori ingegnosi e dai loro calcoli prodigiosi, continuando sulla strada secondo cui tra i pazzi abbonderebbero i fondatori di religioni e partiti come, ad esempio, Lutero, Savonarola e Giovanna d'Arco. Le distrazioni dei genii erano ritenute dal Lombroso come momenti di assenza epilettica, così come le loro visioni notturne (in Dostoevskij, Maupassant, Musset), le malinconie (Voltaire, Molière, Chopin, Giusti), i tentativi di suicidio (Rousseau, Cavour, Chateaubriand), le megalomanie (Maometto, Colombo, Savonarola, Giordano Bruno), la timidezza (Leopardi), l'amore infantilistico (Dante, Alfieri, Byron).

Fisicamente il Lombroso asseriva la predominanza tra i geni di caratteristiche quali il pallore, la magrezza o l'obesità, l'essere rachitici, sterili o celibi, di cervelli per la maggior parte di volume superiore alla media e con deformità (come le suture anormali nel cranio di Volta); esistevano poi anche casi in cui i genii erano totalmente ed irreversibilmente pazzi, non soltanto in alcuni momenti o in manifestazioni latenti, si vedano gli esempi di Tasso, Gogol, Ampère, Kant e Beethoven. Tuttavia, insieme a queste analisi caratteriali, il Lombroso sosteneva anche alcune teorie più opinabili, come ad esempio quella che le grandi variazioni barometriche e la canicola influenzerebbero la pazzia e le grandi scoperte o le osservazioni più acute (adducendo come esempi i casi di Malpighi e Galvani).

Dal 1876 divulgò la propria teoria antropologica della delinquenza nelle cinque successive edizioni de *L'uomo delinquente*, che successivamente espanse in un'opera in più volumi. Tra i massimi studiosi di fisiognomica, Lombroso misurò la forma e la dimensione dei cranii di molti briganti uccisi e portati dal Meridione d'Italia in Piemonte, concludendone che i tratti atavici presenti riportavano indietro all'uomo primitivo. In effetti, quella che sviluppò fu una nuova pseudoscienza che si occupava di frenologia forense. Egli dedusse che i criminali portavano tratti anti-sociali dalla nascita, per via ereditaria, cosa che oggi si considera del tutto infondata. Da notare che Lombroso aveva sviluppato la teoria dell'atavismo un anno prima della pubblicazione de *L'origine delle specie* di Darwin (1859).

Di fatto il suo lavoro nella prima metà del XX secolo venne strumentalizzato nel contesto dell'eugenetica e da certe forme di "razzismo scientifico". Lombroso sostenne sempre con forza la necessità dell'inserimento della pena capitale all'interno dell'ordinamento italiano. Riteneva infatti che se il criminale era tale per la sua

conformazione fisica, non fosse possibile alcuna forma di riabilitazione, individuando in tal modo l'obiettivo cui il sistema penale doveva tendere per la sicurezza della società.

Alcuni degli studi più strani effettuati da Lombroso nel corso della sua vita di ricercatore furono *La ruga del cretino e l'anomalia del cuoio capelluto*, *L'origine del bacio*, *Perché i preti si vestono da donne*. Nel 1891 pubblicò, in collaborazione con Filippo Cougnet, un libro intitolato *Studi sui segni professionali dei facchini - Il cuscino posteriore delle ottentotte - Sulla gobba dei cammelli - Sulla gobba degli zebù* e nel 1896 un lavoro su *Dante epilettico*. Un importante collaboratore "involontario" di Lombroso nei suoi studi fu Giuseppe Villella, nato a Motta di Santa Lucia e morto presumibilmente a Pavia, pluripregiudicato per incendio e furto e sospettato di brigantaggio. Fu dallo studio autoptico del suo cadavere che Lombroso scoprì la cosiddetta "fossetta occipitale mediana": l'anomalia della struttura cranica fonte, a suo dire, dei comportamenti devianti del "tipo criminale". Anche i resti di Lombroso sono conservati nel Museo di antropologia criminale "Collezione Lombroso" presso l'Istituto di medicina legale a Torino, per sue ultime volontà: l'intero scheletro in una teca e la testa, priva di cranio, in formalina.

I mattoidi

Negli individui definiti dal Lombroso "mattoidi" si diversifica l'impulsività epilettica, rispetto agli accessi impulsivi e preminentemente contraddittori caratteristici dei criminaloidi. Questi soggetti vengono accostati al cosiddetto "genio", caratterizzato dall'istantaneità creativa dell'ispirazione, dall'irresistibilità all'estro, dalle assenze e dall'amnesia, ricordando come caratteristica principale dell'intelletto geniale quella che il Lombroso definiva "creazione incosciente" (non a caso accostata al fenomeno singolare dell'epilessia). La classe dei mattoidi era quella situata esattamente sul confine tra saviezza e follia, caratterizzata da una paranoia a sé stante, indipendente da quelle che le sono vicine. Infatti, a differenza dei pazzi comuni, i mattoidi conducono una vita normale, sebbene castigata in certo qual modo. La loro sobrietà, in quanto innaturale e forzata, può talvolta raggiungere l'eccesso, avvicinandoli a certi geni del bene o grandi pensatori, con i quali, precisa il Lombroso, essi non hanno nulla in comune, facendogli così guadagnare il favore delle folle. Sono tipi umani concentrati sull'ordine, pedanti, abili e di buon senso nella quotidianità, al punto che sono capaci di occultare la loro follia. Spesso il loro ruolo sociale è quello di patrioti o spiriti umanitari, capaci di influenzare le folle con la loro audacia e le loro fanatiche convinzioni.

Tipiche dei mattoidi erano considerate le tendenze metafisiche, la passione delle minuzie, la smania paranoica del voler rinvenire una ragione logica in cose che fondavano su altri elementi la loro esistenza. Ad un'analisi più attenta risulta chiara l'influenza, nell'analisi di questi personaggi da parte del Lombroso, dell'impostazione positivista, che procedeva elencando pedissequamente le peculiarità di questa classe, facendovi rientrare uno straordinario numero di individui. Il loro modo di ragionare procedeva per analogia, giochi di parole ed immagini poetiche, un vasto campionario della loro irrazionalità sarebbe dovuto al "fanatismo economico" (che aveva preso il posto di quello religioso), di carattere socialista ed anarchico. Ma, oltre all'elemento epilettico ed al fattore ambientale, il Lombroso riteneva che l'eziologia del delitto non potesse essere ridotta a questi due termini, lasciando da parte il fattore genetico ed embriogenetico.

Perciò introdusse anche l'elemento ereditario, distinguendo l'eredità diretta, dei fattori criminaloidi, vale a dire quella derivata direttamente dai genitori, e quella indiretta, derivante invece dalla famiglia degenere, che influivano sulla formazione del criminale come il clima sui delitti; infatti, secondo il Lombroso, i mesi caldi favorivano i delitti di sangue, mentre i cambiamenti di tempo e l'avvicinarsi delle tempeste predisponevano agli attacchi epilettici. Tra i delinquenti nati (epilettici, pazzi morali irriducibili) ed i delinquenti pazzi (dipsomani, isterici ed allucinati) si collocano quindi i criminaloidi, cui non mancano istinti inibitori e sono riducibili

quantitativamente quelli egoistici. Socialmente parlando, il Lombroso riteneva che attività quali il commercio, la politica e la vita militare li facilitassero nel delitto, che la paura della pena avesse il potere di frenarli, mentre, una volta in carcere, venissero irreversibilmente trasformati in rei d'abitudine.

I caratteri atavici

Al centro della nuova scuola antropologica stavano le concezioni del Lombroso a proposito dell'uomo delinquente, distinto dall'alienato non delinquente, concepito dapprima come un superstite selvaggio. Oltre al delinquente nato c'erano, per il Lombroso, il mattoide ed il delinquente di occasione. Antropologicamente il delinquente appariva come un primitivo più prossimo ai primati infraumani, capace di compiere azioni un tempo ritenute oneste, ma considerate delitti dalla società contemporanea con la quale si trova a contatto. I caratteri che manifestano l'atavismo e la degenerazione sarebbero esplicitati fisicamente dalla presenza di caratteristiche quali le grandi mandibole, i canini forti, gli incisivi mediani molto sviluppati a discapito dei laterali, i denti soprannumerari o in doppia fila (come nei serpenti), gli zigomi sporgenti, le prominenti arcate sopraccigliari, l'apertura degli arti superiori di lunghezza superiore alla statura dell'individuo, i piedi prensili, la borsa guanciale, il naso schiacciato, il prognatismo, le ossa del cranio in soprannumero (come negli Incas, nei Peruviani e nei Papua) ed altre anomalie fisiche e scheletriche nonché caratteri funzionali diversi da quelli dell'uomo evoluto; ad esempio una minore sensibilità al dolore, una più rapida guaribilità, maggiore accuratezza visiva e dicromatopsia ed anche tatuaggi ed accentuata pigrizia.

Nei cosiddetti "normali" non sarebbero riscontrabili cotante anomalie funzionali e costituzionali, come provato dalla comparazione tra 340 grandi criminali e 711 soldati. La convinzione del Lombroso era quella che finanche l'utilizzazione dei ritrovati della civiltà fosse per il delinquente mezzo di appagamento di istinti egoistici, antisociali ed impulsivi. Dal punto di vista strutturalistico l'analisi condotta comportava le conclusioni che, essendo considerato delitto presso i selvaggi ed i primitivi il gesto che infrange l'usanza, se nell'uso fossero passate azioni per noi criminose non vi potesse esser modo di qualificare come "delinquente" chi le commettesse, in quanto ormai parte dell'usanza della comunità. Per il Lombroso il delinquente nato s'identifica col delinquente epilettico, nonché col pazzo morale e fornisce, come variazione antropologica, il delinquente alienato. Il delinquente è caratterizzato dall'assenza del senso morale (insensibilità, cinismo, apatia) e dell'imprevidenza. Il delinquente di abitudine ha sue proprie caratteristiche attenuatamente patologiche, perciò assimilabile a delinquente per passione, che agisce in seguito ad un offuscamento momentaneo del senso morale e, tuttavia, non è mai recidivo.

A differenza di quest'ultimo il delinquente d'occasione ha congenito uno scarso senso morale e può diventare con ogni probabilità recidivo. Cause esterne del delitto erano, per il Lombroso, le condizioni sociali, le influenze climatiche, la mancanza di un'educazione morale e sociale, la miseria, i difetti di legislazione. Vi erano tuttavia anche cause innate, interne all'individuo o acquisite dallo stesso nel corso della propria vita, quali ad esempio le lesioni del capo, le malattie che aggrediscono l'asse cerebro-spinale, ma anche l'alcolismo e tutte quelle patologie che si manifestano dal punto di vista psichico come caratteri di arresto dello sviluppo e disordini nell'intelligenza e nell'affettività più propriamente.

La patologia femminile

Sono da menzionare anche le analisi compiute dal Lombroso riguardo alle patologie femminili, completando il richiamo all'evoluzione, nell'affermazione che la donna avrebbe minori "stigmate degenerative", perché le sue caratteristiche psichiche e fisiche tendono a variare in misura minore che negli individui maschi. La minore frequenza del tipo criminale della criminalità-nata nel soggetto femminile non era tuttavia abbastanza per impedire la creazione di un'immagine poco morale della donna. Accanto alle constatazioni più propriamente fisiologiche questa volta si trovarono a confronto anche fatti e credenze di costume sociale: ad esempio il fatto

che l'equivalente femminile degli atavismi maschili potessero essere più che il delitto, azioni quali la prostituzione, parallelo femminile del furto nell'uomo. Così il passo dai problemi fisio-antropologici a quelli sociali ed etici era molto breve e potrà aiutarci nella riflessione il considerare la posizione del Lombroso: preminentemente scienziato, incline all'emancipazione femminile nel combattere le coercizioni crudeli di sempre che accrescevano la condizione di sottomissione della donna.

L'analisi partiva, statisticamente, dal rapporto di ciascun campione con un tipo di donna definita "normale" (come gli scarti dei valori statistici dalla media aritmetica). L'anatomia e la biologia della donna erano strumenti di conferma della sua inferiorità di statura e peso dopo la pubertà, rispetto al maschio; molteplici furono le osservazioni sui vari organi, sul sangue e sul suo contenuto in globuli rossi (inferiori nella donna), sul cranio e sul peso del cervello. L'analisi psicologica invece è dominata da un atteggiamento strutturalista; secondo i più la donna sopportava meglio le disgrazie, era più irritabile e sovente dominata dall'amore materno, anche indiretto. Secondo il Lombroso caratteristiche proprie del genere femminile erano il misoneismo, l'intelligenza automatica ed intuitiva, l'iracondia e la coscienza giuridica nonché la propensione "ciarliera". La definizione della degenerazione femminile e delle forme patologiche di interesse ai fini dell'opera fondava il proprio agire sulle ricerche anatomo-patologiche, considerate di maggiore utilità rispetto all'antropometria cranica; le anomalie patologiche degne di nota erano: apofisi ingrossate, bozze temporali, parietali ed occipitali molto sviluppate, fronti sfuggenti o strette, fossette occipitali, platicefalia, prognatismi, sclerosi craniche, zigomi sporgenti, ossa wormiane. Molti studi condotti sulle 'prostitute' rilevarono la presenza di patologie quali asimmetria cranica, troncocefalia, idrocefalia e soprattutto altre anomalie del cranio e dei denti.

Le criminali-nate erano, secondo il Lombroso, in minor numero ma spesso di maggior efferatezza dei criminali-nati (maschi), alcuni elementi poco presenti nell'eziologia dei delitti maschili (ad esempio la premeditazione) sarebbero invece presenti in modo evidente nei gesti scellerati delle donne, portando alla predominanza del delitto passionale egoistico e del suicidio. Quantunque da un'attenta osservazione dei dati statistici rilevati possano sembrare affrettate, le conclusioni del Lombroso su questo tema vanno tenute comunque in considerazione, se non altro per il fatto che hanno dato inizio all'analisi di queste tematiche (ponendo l'accento anche sull'aspetto più biologicamente sessuale) in un periodo in cui questa classe di problemi incominciava appena ad essere considerata scientificamente dal punto di vista medico ed anatomo-fisiologico.

I delinquenti e il fattore epilettico

Già in tempi relativamente precedenti alle elaborazioni del Lombroso, studiosi quali il Maudsley asserivano che la criminalità è una varietà di neurosi e che i delinquenti fossero degenerati ereditarii. Le cause della degenerazione potevano essere ricondotte in primis all'alcool ed alla pellagra ma anche elementi quali industrie, professioni, miserie, non andrebbero scartati. Il Lombroso proseguì sulla strada già intrapresa dall'Antonini, che sosteneva che tutte le degenerazioni sarebbero osservabili per alterazioni fisiche, intellettuali e/o etiche. Nella formulazione più propriamente 'definitiva' dell'uomo delinquente mancavano però ancora due elementi; vale a dire il fattore epilettico e la varietà politica. Il primo di questi due elementi testimonia evidentemente l'affievolirsi dell'elemento storico ed il sopravvento della visione strutturalistica tipico dell'ultima fase del positivismo, elemento suggerito a Lombroso da due suoi casi.

Esempio di cranio lombrosiano (Museo di storia naturale sezione biomedica, Firenze)

Il primo era quello di un nobile, le cui "stranezze sadiche" furono considerate dal Lombroso come equivalenti all'accesso epilettico, il secondo era quello della strage compiuta tra i commilitoni dal soldato calabrese Misdea, che inoltre, al risveglio dopo il fatto delittuoso non mostrava né completa incoscienza (come i malati di epilessia), né alcun rimorso (comportandosi dunque come i delinquenti nati). Le discussioni riguardo l'influenza del fattore epilettico sul gesto delinquenziale fervevano già dal decennio precedente a questi due casi, quando l'analisi più propriamente scientifica del fenomeno dell'epilessia aveva condotto ad innovative quanto inquietanti scoperte, sia per l'immensità dell'orizzonte medico e patologico, sia per gli opinabili metodi di sperimentazione. L'epilessia appariva agli studiosi come la spiegazione dell'arresto di sviluppo riscontrabile nei delinquenti e della pazzia morale nel suo scatenarsi accessuale. L'attenzione era concentrata sulle anomalie ataviche, sulla sclerosi cronica, sulla submicrocefalia, sulle asimmetrie, sullo strabismo, sull'omodontia ed inoltre sull'eccessiva agilità, sull'ottusità sensoriale e sulla ristrettezza del campo visivo. Secondo quanto si credeva allora l'epilessia (nella sua forma di attacco convulsivo, improvviso, reiterato, accompagnato da incoscienza) era provocata da irritazione del midollo spinale o dei lobi laterali dell'encefalo.

La delinquenza era quindi paragonata ad una trasformazione dell'epilessia, classificando così la delinquenza stessa tra le forme di epilessia, provocata dall'eccitazione dei lobi frontali della zona motoria. Furono quindi coniati termini come "epilessia larvata", "epilessia psichica" o "epilettoidismo". Essendo questa un'affezione congenita della corteccia cerebrale il compimento di certi delitti coincideva col manifestarsi di certi altri tipi di epilessia, anche con caratteristiche diverse tra loro. Le forme più oscure di delinquenza andavano allora ricondotte ad un'epilessia psichica. Si diceva "prolungando l'accesso psichico all'infinito si ottiene il pazzo morale, il delitto diventa per lui un bisogno". A tale proposito il Roncoroni trovò un'anomalia istologica dello strato granulare profondo, inversione degli strati piramidali e delle piccole cellule. La conclusione logica era che il delinquente non era che un malato. Il Lombroso studiò la fisionomia di 410 epilettici e vi trovò in un quarto dei casi la convivenza dei caratteri degenerativi attribuiti ai delinquenti. Da queste convinzioni deriva la teoria che gli accessi degli affetti da epilessia sarebbero paragonabili a quelli dei pazzi morali. La molteplicità ed indipendenza dei centri corticali motivava la varietà delle epilessie, legate alla diminuita azione direttrice dei centri superiori ed all'aumento dell'eccitabilità dei centri sottoposti.

Il delitto politico

Sono testimoniate le ricerche compiute da un assistente del Lombroso, Virgilio Rossi, riguardo ai rapporti esistenti tra rivoluzioni, clima, razze, stagioni ed ambiente geografico, elementi da cui muove l'elaborazione teorica riguardante il concetto stesso di 'delitto politico' ad opera del Lombroso, che non si limita a definirlo, esplicitandone le probabili cause. Il delitto politico era considerato dal Lombroso come una 'forza' all'interno del corso storico; quest'ultimo, come ogni evento in natura, segue una legge d'inerzia che tende a far persistere le cose nel modo in cui si trovano in un determinato momento: avviene un delitto politico quando a questo procedere naturale si oppongono altre forze dovute al dinamismo storico, che segnano un brusco cambiamento dal passato. Il delitto politico è un gesto che attenta alla compagine di regole stabilite, alle tradizioni storiche e sociali esistenti, urta bruscamente contro la legge d'inerzia e si opera sempre per ideali grandiosi contro un'istituzione che impedisce l'ulteriore progresso di un popolo.

Occorre però distinguere tra 'rivoluzione' e 'rivolta', in quanto la prima è espressione storica dell'evoluzione contro una causa di oppressione atroce, la seconda è l'opera di una minoranza che eccede in filoneismo o misoneismo (a seconda dei casi) al fine di imporre delle idee non volute dalla maggioranza. Il Lombroso considerava però che entrambe queste manifestazioni avessero una causa comune: i climi, le razze, le religioni, la miseria, potevano fornire talora i motivi di una rivoluzione, talaltra quelli di una rivolta. Secondo il Lombroso i mesi estivi favorivano le rivoluzioni e le rivolte, le montagne sarebbero state "*habitat*" di conservatori e controrivoluzionari, mentre invece le colline ospiterebbero geni e rivoluzioni, i popoli agricoli sarebbero

misoneici, quelli industriali filoneici, la lotta di classe sarebbe il maggiore fattore di rivolta. Non andava sottovalutato nemmeno il fattore psicopatico, in quanto l'imitazione ha un ruolo non poco importante nella riuscita di una rivoluzione o di una rivolta.

Fattori quali la miseria rafforzerebbero i misoneisti in un paese povero, ed i filoneisti in un paese ricco, contrariamente a quanto si potrebbe pensare. Delinquenti politici erano quindi quegli uomini che *abbraccian la bandiera del progresso*. Dopo che il Lombroso ebbe letto *L'idiota* di Dostoevskij (genio epilettico) gli fu confermata la tesi dell'esistenza di un nesso tra epilessia, genio e pazzia. Le opere che nacquero da queste analisi sono: *Genio e Follia* (1872), *Nuovi studi sul Genio* (1902), dove sono approfondite le notizie su personalità storiche quali il Manzoni, Cristoforo Colombo, Cesare Beccaria, Tolstoj[35], Petrarca ed altri.

La criminalità evolutiva

Nella fase più matura del suo pensiero, dopo il 1890 e sotto la spinta di clamorosi fatti di cronaca quali lo scandalo della Banca Romana (1892-93), Lombroso giunse ad elaborare il concetto di criminalità evolutiva, quale forma di delinquenza propria della civiltà avanzata. Egli individuò nei reati economici, nella truffa in particolare, la manifestazione delinquenziale tipica delle società moderne.[36] Nel saggio del 1893 intitolato *Sui recenti processi bancari di Roma e Parigi*, scritto con Guglielmo Ferrero, affermò che: «...la truffa è una trasformazione evolutiva, civile, se si vuole, del delitto, che ha perduto tutta la crudeltà, la durezza dell'uomo primitivo di cui il reo-nato è l'immagine, sostituendovi quell'avidità, quell'abito della menzogna, che vanno sventuratamente diventando un costume, una tendenza generale, salvo che in costoro è più concentrata e con intenti più dannosi (...) Invero se passiamo dalle vallate remote alle città e dalle città piccole alle capitali, vediamo, dal più piccolo al più grande, farsi sempre più gigante la menzogna commerciale, la truffa, insomma, in piccola scala; e nelle società più elevate, sotto forma di Banche per azioni, la truffa vera, gigantesca, è in permanenza alle spalle dei gonzi, garantita coi nomi più altisonanti e più venerati se non venerabili».

Lombroso si rendeva conto che per spiegare tali fenomeni non si poteva ricorrere ai caratteri criminali atavici o degenerativi, ma occorreva considerare la figura del delinquente occasionale, su cui influivano soprattutto fattori ambientali, sociali e culturali, in questo anticipando gli studi sulla criminalità economica, che avrebbero trovato una matura espressione circa mezzo secolo più tardi.[36]

La psicologia collettiva

Il Sighele, considerato uno dei fondatori della psicologia collettiva in Italia, riconobbe i meriti del Lombroso in questo settore. Infatti il Lombroso anticipò, per certi elementi, la vera e propria psicologia collettiva: secondo lui l'aggregato non riproduceva sempre pedissequamente i caratteri degli individui che lo compongono (tesi invece sostenuta dallo Spencer), ma talvolta li modificava, snaturandoli in modo peggiore o migliore del loro stato naturale; un esempio addotto come probante era quello che in un gruppo di persone 'onorate' solitamente non si osserva la somma delle loro virtù, bensì la loro sottrazione.

Secondo il Sighele le opere più rappresentative del Lombroso per quanto riguarda la psicologia collettiva sono *Il delitto politico e le Rivoluzioni* e *La Delinquenza nella Rivoluzione Francese*, dove vengono considerati accuratamente i rapporti tra follia e criminalità, la follia endemica ed epidemica nel contesto delle rivolte e delle rivoluzioni, i criminali politici per suggestione epidemica delle masse, l'anima collettiva e l'influenza che ha su di essa il fenomeno dell'imitazione, del contagio morale e della suggestione, l'obiettivo nobile che si ritiene

perseguibile unicamente e doverosamente attraverso i reati, in linea con la convinzione che la psicologia delle scienze, come quella delle leggi e delle istituzioni in genere fosse un ramo di una psicologia delle menti associate, quasi una struttura sovrapposta alla più diretta psicologia delle menti individuali.

Il fattore antropologico

L'influenza dell'antropologia positivista

È innegabile il ruolo preminente occupato, almeno all'inizio, dal fattore antropologico nell'elaborazione della metodologia del Lombroso. Occorre inoltre considerare il contesto all'interno del quale si è sviluppata tutta la sua teoria, vale a dire quello positivistico, che promulgava la predominanza dell'intelletto e della ragione, della misurabilità e dell'approccio scientifico come l'unico dotato di innegabile realismo e veridicità in opposizione a tutto ciò che lo aveva preceduto. In questo ambito risultano giustificati gli interessi del Lombroso per materie quali la razziologia, l'antropometria, l'etnologia e la morfologia umana, tutte materie, tra l'altro, riconducibili al più vasto ambito dell'antropologia generale, che essa stessa, sotto influenza positivistica, vede accentuata la sua connotazione biologica e somatica, rispetto a quella filosofica e culturale, in realtà parimenti importante.

I documenti a cui rifarsi per comprendere appieno quale fosse il clima antropologico che ha influenzato il Lombroso possono essere l'Antropologium di Magnus Hundt (scritto risalente al 1501, molto rivalutato in epoca positivista), *L'unità della specie umana* del Quatrefages (che può essere considerato un compendio delle tesi previamente esposte da personalità quali Louis Agassiz e Broca), nonché il materiale ricavato dal Morton, da Gliddon e da Nott (ad esempio *Types of mankind* del 1854, oppure *Indigenous Races of the Earth* del 1858, ed infine *Essai sur l'inégalité des races humaines* del Gobineau, 1855). Va tuttavia considerato testo chiave dell'influenza antropologica il saggio di Charles Darwin *On the Origin of species*, giustamente ritenuto pietra miliare della nuova era antropologica e biologica. C'è da dire inoltre che l'interpretazione positivistica del Lombroso accantona il travaglio filosofico dello storicismo del Vico circa il graduale passaggio dal cosiddetto 'stato ferino' a quello umano, preferendo orientarsi verso un'ipotesi scientificamente monogenista, insistendo anche su Linneo (1735), che inseriva tra gli antropomorfi anche creature quali l' *Homo Sapiens*, l' *Homo Nocturnus* e l' *Homo Caudatus*, ammettendo un principio di mutamento, con la sparizione delle specie antiche e la nascita di nuove, che per certi versi è rintracciabile anche nello stesso Darwin. In questo modo il Lombroso iniziò a colmare il vuoto che rimaneva tra lo studio della mente umana e lo studio del corpo, interessandosi ai fattori linguistici e più scientificamente umani dei soggetti esaminati.

Erano già stati pubblicati dal Morton nel 1839 i suoi studi sui crani americani ed egiziani, nonché quelli del Davis per i crani britannici, dal momento che la craniometria aveva assunto una certa qual importanza, dopo il suo sviluppo nel Settecento, quando la concentrazione era focalizzata sulla posizione del foro occipitale e sulle differenze tra il cranio umano e quello antropoide, ed in seguito quando si stabilì attraverso misurazioni comparate come le razze formino una scala gerarchica il cui gradino inferiore si collega a quelle antropomorfe. Il Lombroso, dal canto suo, attribuiva grande importanza all'opera di Paul Broca del 1860, che pubblicò le sue norme per indagini antropologiche, giacché gli ideali di operosità ed attività antropologica e di ricerca del Lombroso affermavano che il metodo positivo rappresentasse una tappa fondamentale nel sapere, in quanto fondato sulla misura, per lui sinonimo di obiettività e possibilità di valutazione intersoggettiva comune, unità di metodo e, per certi versi, maggiore certezza di risultati (sempre rispetto alle metodologie di ricerca passate).

Divulgazioni e deformazioni delle teorie

A cavallo tra Ottocento e Novecento si può riscontrare un'integrazione tra i concetti di "Uomo Delinquente" e "Uomo Genio", con un ulteriormente accresciuto peso accordato alla tesi dell'epilessia, la cui analisi antropologica si andava estendendo ad un campione molto vasto, anche grazie all'operato di quelli che si

potevano ormai definire "seguaci" del Lombroso. Bisogna dire che sul piano naturalistico le elaborazioni lombrosiane hanno sempre mantenuto la loro coerenza, perché costantemente riferite agli iniziali lavori zoologici compiuti ed esaminati dal Nostro (anche attraverso lo studio del Roux e del Mečnikov) che lo portavano alla conclusione che cervello ed intelligenza siano inversamente proporzionali a stomaco, muscoli ed ossa, vale a dire quanto più si sviluppano i primi, tanto più vengono trascurati i secondi e viceversa. Di conseguenza la genialità comporterebbe una certa qual degenerazione, individuata dal Lombroso proprio nella sua caratteristica epilettoide, testimoniata sia da analogie nelle caratteristiche somatiche e psicologiche sia da genii che sicuramente soffrirono di epilessia, sia dall'incoscienza del momento creativo, nonché da certe somiglianze tra le caratteristiche delle personalità esaminate.

Tuttavia questo procedimento per analogie e comparazioni si rivelò fallace nel momento in cui i suoi seguaci tentarono di indagare in modo indipendente, al fine di dare riscontro sperimentale alle loro teorie. Ne può essere un esempio l'ampliamento dell'intuizione del Moreau con la paradossale applicazione del Nordau di quelle teorie all'arte (sostenendo, quest'ultimo che le direzioni della moda nell'arte e nella letteratura fossero dovute alla degenerazione dei loro autori, e che gli ammiratori si appassionassero per manifestazioni derivanti da pazzia morale), oppure i tentativi di spiegazione fisiologica della genialità nel Flechsig, nel Gallerani, ma anche la teoria biologica di Morselli e Venturi (che consideravano i genii come variazioni divergenti in senso progressivo, e le teorie sociologiche di autori quali Galton e J.M.Baldwin. Quelli che più si mantennero vicini alla metodica lombrosiana furono il Roncoroni (un tempo collaboratore nel Lombroso), l'Arndt ed il Myers, che individuarono relazioni specifiche tra genio e paranoia; il Sergi ed il Simons concentrarono le loro attenzioni su *input* lombrosiani riguardo alla precocità del genio, alla genialità della donna ed alla longevità dei genii (Thayer), nonché a manifestazioni quali i sogni del genio (Morselli).

Il fenomeno della genialità, sfuggendo ad un'analisi sistematicamente scientifica, richiedeva un approccio di 'svisceramento antropologico' che tentava di suddividere le fasi della creazione geniale (come ad esempio nel Del Greco). In quel periodo la fama del Lombroso era divenuta notevole a livello del grosso pubblico borghese cui non dispiacevano neppure taluni aspetti del suo socialismo conservatore; i quotidiani ospitavano articoli di grandi e noti studiosi; negli Stati Uniti nacque una serie di saggi su vari periodici (quali *Open Door* e *Popular Science Monthly*), ma anche in Russia e in Germania (*Zukunft* e *Freie Welt*), che deviarono poi la loro attenzione sull'analisi dell'estrinsecazione simbolica di sentimenti e stati d'animo attraverso gesti come il bacio, il saluto ed altri gesti di plauso, tappe fondamentali di quella che sarà la successiva evoluzione superorganica.

Il Metodo

Il fattore antropologico, messo in primo piano dall'opera del Darwin, contribuiva a saldare la cultura italiana a quella europea all'interno del fervore positivistico, tramite il dilaceramento, nel decennio decisivo del Risorgimento, tra Chiesa e Stato, dovuto alla troppa attenzione posta al piano scientifico, ed alla carenza di analisi sul piano spirituale. Per quanto riguarda il Lombroso sappiamo che non si discostò dal clima della sua epoca, vale a dire che aderì al credo ed alla visione scientifica positivista, concentrandosi sull'antropologia che, a suo avviso, aveva ereditato e raggiunto lo scopo della filosofia, attraverso la ricerca nelle misure e nell'empiricità, quelle conclusioni per tanto tempo ricercate nelle combinazioni astratte spesso influenzate dalle tradizioni; per il Lombroso l'antropologia costituiva il fondamento del positivismo evoluzionistico erigendosi, sempre a suo avviso, come una sintesi di: anatomia, geologia, archeologia, linguistica, storia e statistica. Risulta coerente con questa piattaforma ideologica la conclusione, condivisa del Lombroso, che il medico avesse delle applicazioni del tutto ovvie, giacché, abituandosi ad introdurre i fattori numerici e le misure nella sua attività clinica e di ricerca nello studio della psiche, si apre alla medicina legale ed alla psichiatria un campo inesplorato, fatto di indagini in cui sostituire alle precedenti fraseologie fondate su una 'irrisoria sperimentazione' lo studio della craniometria, del peso del corpo, restituendo, dunque, il medico a sé medesimo.

Dal punto di vista spiritualistico, evidentemente sopraffatto sul terreno ideologico e culturale, a causa della presunzione di indipendenza della cultura positivista, soltanto il Rosmini manteneva il baluardo della necessità di utilizzare l'antropologia ai fini dell'indagine filosofica e morale, dai più considerata nemica. Il Lombroso, dal canto suo, formulò un discorso sulle razze originale ed abbastanza aggiornato per gli standard dell'epoca, ma che ebbe scarso seguito, a causa della limitatezza della borghesia progressista, nonché per l'onestà scientifica e lo spirito critico che gli impedirono di formulare tesi eccessivamente rigide e nette al riguardo. Va però sottolineato il fatto che l'antropologia fu per lui più che un metodo una vera e propria *episteme*, in cui convergevano senso storico ed esigenze strutturalistiche, fiducia nella statistica e sperimentazione, visione evolutiva e materialistica, fede nel progresso e nel miglioramento dell'umanità (toccando anche temi proposti dal Cattaneo).

L'uso della statistica

La convinzione dei realisti circa l'esistenza dei fatti indipendentemente dalla loro interpretazione, contribuiva massimamente a formare il metodo sperimentale delle scienze biologiche, che consisteva nell'analisi dei fatti, alla stregua di qualsiasi altro fatto storico, come evento o serie di eventi. La sperimentazione vera e propria della singolarità di ogni evento si attuava come riscoperta di eventi analoghi a quello considerato o in catene casuali rinvenute parzialmente nella natura, quindi non prodotte sperimentalmente dall'uomo; questo perché era preminente la concezione dinamica della natura come storia (che rimanda alle teorie del Vico, di cui sappiamo il Lombroso sempre fu grande ammiratore). L'analisi storica o genetica, costituente il metodo allora definito 'storico' si annullava però quando lo studioso andava a ricercare le eziologie o le catene genetiche comuni, volendo trascendere l'elemento storico e temporale, anziché insistere sulle peculiarità individuali del presente.

Gli individui si trasformavano allora in classi, strutture, astrazioni, appariva palesemente il ripetersi delle vicende con un ritmo che ricorda l'anaciclosi polibiana, e che, in quel tempo, rassicurava sull'esistenza di un sapere sicuro al punto di essere operativo e dimostrabile sulla base dello schema intuito con la sperimentazione, derivata alle tecniche mediche dalle scienze biologiche, a conferma delle loro convinzioni realistiche. Il divenire e la dialettica venivano così assimilati a lotta per l'esistenza ed evoluzione, gli antichi valori venivano travasati nella fede nella scienza, riempiendo la pedagogia di medicina e d'igiene anziché di sapere e buon senso. L'enciclopedismo conferiva alle individualità biologiche oggetto d'analisi non solo carattere di individui empirici, ma di più grandi organismi, generi e specie e famiglie, concepiti come realtà effettivamente esistenti.

A tale proposito la statistica, attraverso la quantificazione dell'omogeneità o analogia tra gli individui, sembrava essere il migliore degli ausili al fine dell'analisi scientifica e della creazione di una fisionomia organica delle astrazioni dei dati sperimentali. Fondamentale fu la teoria di Adolphe Quetelet che, dal 1835, accostava al concetto di specie quello più propriamente statistico di "uomo medio", elaborato in una serie di lavori statistici ed antropometrici da cui si evince che le variazioni relative ai caratteri quantitativi sono in realtà variazioni in difetto o in eccesso rispetto ad un valore rappresentato dalla media aritmetica di tutti quelli trovati; dunque le deviazioni dalle medie, se riferite ad un numero significativo di individui, erano paragonabili a quelle che si presentavano nelle misurazioni compiute in ambito fisico per le misure di precisione. Questi elementi vennero tenuti a modello dal Lombroso nel corso delle sue indagini, infatti egli cercò di applicarli alla realtà italiana ed a quei settori che maggiormente lo interessavano (i.e. il cretinesimo e le alienazioni), riconvergendo inevitabilmente in quella che è la legge dell'errore formulata dal Gauss.

Tipologia criminale e rimedi sociali

La scuola penale positiva e quella lombrosiana avevano, dopo la diffusione delle loro ricerche, stabilito una sorta di terminologia; i "delinquenti d'occasione" erano quelli che trasgredivano la legge per caso, i "delinquenti d'abitudine" erano invece quelli occasionali recidivi, i "rei latenti" quelli cui ancora non si era presentata l'occasione di delinquere, sebbene per circostanze o predisposizione potessero più facilmente esserne trasportati;

socialmente si era considerato che a questo tipo appartenessero soggetti quali prostitute, marinai, artigiani, soldati e professionisti. I "delinquenti per passione" invece delinquevano per una certa qual causa altruistica, al fine di sottrarre dal pericolo una persona amata, assolutamente senza premeditazione, spesso ripiegando nel suicidio rendendo circolare il gesto delittuoso. L'istruzione, secondo il Lombroso, diminuiva i reati di sangue ed accresceva invece quelli di truffa e sessuali; la religione, secondo il Lombroso, era aliena da qualunque influenza sul gesto scellerato. Anche alcune malattie provocate dalla povertà avrebbero avuto un'influenza sul gesto criminale, ad esempio patologie quali la pellagra, l'alcolismo, la scrofola e lo scorbuto.

Secondo il Lombroso la donna era propensa a compiere meno omicidio e truffa che aborto ed infanticidio, i celibi e gli sposati senza prole delinquerebbero più facilmente. Per il Lombroso le prigioni potevano essere considerate come "università del delitto", capaci soltanto di impaurire coloro che difficilmente delinquono. Secondo il Lombroso la legge del perdono avrebbe potuto dare buoni risultati ingenerando timore ed evitando di sottoporre il reo alla degenerazione del carcere. Le carceri dovrebbero trasformarsi in manicomi criminali, inseguendo l'obiettivo, promulgato dal Lombroso, di allontanare dalla società il pericolo dei criminali nati e dei pazzi morali (le due specie ritenute maggiormente pericolose); i riformatori dovrebbero essere simili a famiglie (esperimento che si tentò a Torino), il divorzio avrebbe rimediato all'adulterio e l'abolizione del lavoro notturno avrebbe contribuito alla diminuzione degli stupri; si prospettavano anche iniziative per ridurre l'alcolismo nella popolazione. L'attenzione del Lombroso in questo settore era fondamentalmente rivolta alla cosiddetta "profilassi del delitto", attraverso la lotta contro quelle che lui definiva le tre grandi superstizioni del suo tempo, le più ostacolanti e pericolose. La prima era quella della "volontarietà dell'atto criminoso", la seconda quella della "pena dosimetrica" e la terza quella dell'unicità geografica della legge penale, insistendo sulla necessità di un insegnamento superiore di criminologia, che avrebbe inevitabilmente contaminato anche lo studio superiore del diritto penale. Fondamentale era per il Lombroso conoscere le cause interne all'individuo e quelle esterne del delitto, tramite l'approfondimento della sociogeografia.

Nell'analisi dei criteri e dei mezzi di repressione andavano enumerate, secondo il Nostro, anche le influenze dettate dall'antropologia, dalla psicologia e dallo studio delle scienze ausiliari. Un programma simile sarà accennato dal Cattaneo in una riforma radicale delle leggi penali e del processo come procedura, riconoscendo l'individualità antropologica del delinquente al fine di assegnarlo al regime di detenzione più appropriato alla sua condizione. Secondo il Lombroso, la formalità del processo ne soffocava la sostanza e la materia, occultando la realtà con pregiudizi e presunzioni. Infine poiché, secondo il Nostro, nei delinquenti abbondavano audacia ed amore del nuovo, questi potevano essere reintegrati nel contesto sociale in situazioni quali l'attività militare (ad esempio contro i briganti).

Ipnosi e spiritismo

Con il libro del 1909 *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* Lombroso abbandona una visione strettamente materialista e comincia a credere a parte del soprannaturale[37]. Sembra che l'incontro con Eusapia Palladino sia stato uno dei motivi di questo cambiamento di vedute.

Nel cortometraggio *Larvae*[38] di Alessandro Rota presentato a Torino nel 2022, il personaggio di Cesare Lombroso viene rappresentato a confronto con Lazar, un presunto medium.

Le prime elaborazioni teoriche sul caso del Cardano

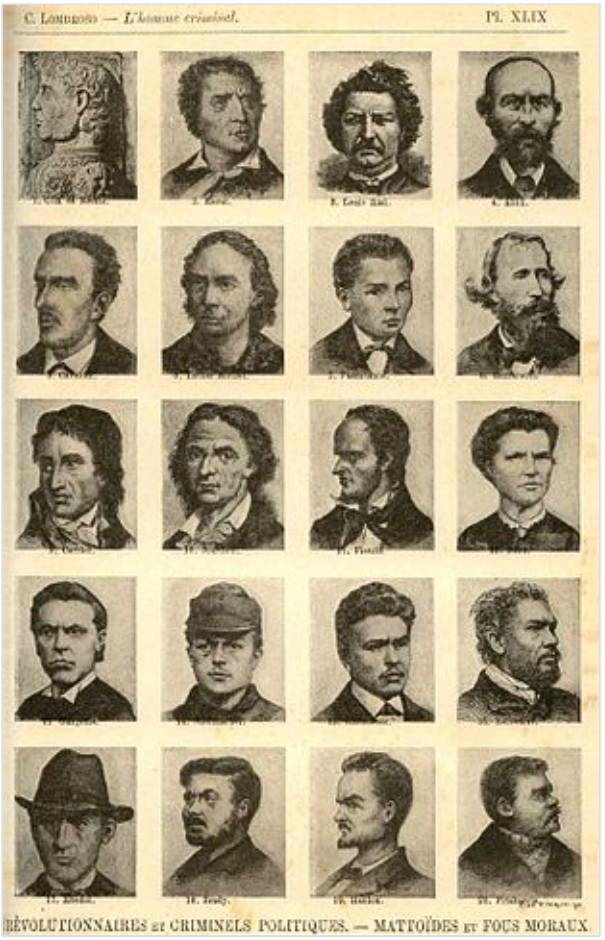
Sulla pazzia del Cardano fu una delle sue prime opere: in essa prendono corpo le radici delle sue teorie, che nascono da quella «...simpatia che ci fa care le sventure altrui», come la definisce il Lombroso stesso intendendo con questa perifrasi l'interesse per i morbi in genere.

Così il Lombroso si accostò alla teoria del personaggio domandandosi se il genio del dotto possa in qualche modo confondersi con la follia, problema già discusso da Forbes Winslow. In quest'opera il Lombroso si definisce "biografo e storico di un ingegno celebre", e procede minuziosamente nell'elencare i sintomi che accompagnavano la vita del personaggio, partendo dall'infanzia (sogni ricorrenti, allucinazioni, manie di persecuzione, ecc.) considerando il personaggio dal punto di vista biologico, più che antropologico, come fosse «...eredità fusa di uno stupendo apparato nervoso suscettibilissimo e reso sempre più vibrante dalle scosse della scienza e della gloria». Lo studio del Lombroso in questo senso aveva già acquisito una metodologia, avendo egli deciso di partire nella sua analisi cronologica dalle vicende parentali ed anche più estesamente genealogiche ereditarie e proseguendo poi nella conclusione che gli studi del Cardano apparivano ad un occhio attento come sintomi di quell'impulso nervoso, ma colorati dall'intuito del genio. Importante è la parte centrale, che verte più prettamente sui nessi tra pazzia e sogno, avviando ad individuare in episodi autobiografici del personaggio la conferma di alcune leggi importanti per la storia psichiatrica.

Considerazioni critiche

> **Questa voce o sezione sugli argomenti medici italiani e antropologi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti.**

La teoria di Lombroso ha senz'altro avuto meriti e demeriti dal punto di vista storico: il suo allievo Enrico Ferri lo definì «...un uomo di genio a cui mancò il talento»[39]. Alcune critiche che gli possono essere mosse sono le seguenti:



Esempi di fisiognomica di criminali, secondo Lombroso: *Rivoluzionari e criminali politici, mattoidi e folli*

- Lombroso in linea di principio voleva reclamare il primato dell'antropologia criminale sul diritto penale, salvo poi dover ammettere di doversi piegare alle leggi dello Stato; infatti l'esistenza di un'attitudine alla delinquenza non era verificabile a priori, ma si poteva constatare solo dopo la commissione del reato.
- A Lombroso si può imputare l'accusa di cripto-abolizionismo, infatti voleva rifondare l'esperienza penale su basi scientifiche.
- L'antropologia criminale è una scienza empirica e quindi si basa su un sistema di ipotesi, ma Lombroso tentò di dar loro oggettività senza dimostrarle adeguatamente.
- La teoria dell'uomo delinquente fu formulata anche a scopo ideologico. Lombroso voleva inserirsi nel dibattito politico di quegli anni per aiutare, con il supporto della scienza, l'Italia postunitaria sul fronte del controllo sociale, e risolvere una volta per tutte il fenomeno della questione meridionale e del brigantaggio postunitario. Questa impostazione gli attirò severe critiche da parte di noti intellettuali dell'epoca. Nonostante le sue radici socialiste, fu aspramente criticato da Napoleone Colajanni, che raccolse in un libro i suoi biasimi[40], e da Antonio Gramsci, che nel 1926 scrisse: "È noto quale ideologia sia stata diffusa in forma capillare dai propagandisti della borghesia nelle classi settentrionali: il Mezzogiorno è la palla di piombo che impedisce i più rapidi progressi allo sviluppo civile dell'Italia; i meridionali sono biologicamente degli esseri inferiori dei semibarbari o dei barbari completi, per destino naturale". Lombroso non è esplicitamente nominato, ma si intuisce chiaramente il riferimento alla sua persona[41]. Anche

Lev Nikolaevic Tolstoj (che in base alla bruttezza lui aveva classificato «di aspetto cretinoso o degenerato») arrivò a definirlo come un «vecchietto ingenuo e limitato»[42].

- L'impostazione scientifica lombrosiana è da alcuni ritenuta la base delle teorie razziste del fascismo e del nazismo[43], nonché della legittimazione della pena di morte. «Non era personalmente un razzista […]. Ma come fondatore dell'antropologia criminale e fautore di quella corrente della psicologia che assumeva le caratteristiche fisiche come indizi esterni delle condizioni mentali egli ebbe un'influenza decisiva sul pensiero razziale da lui personalmente avversato. La degenerazione divenne un segno di criminalità innata, di un intelletto inesorabilmente condannato alla perdizione. […] Le teorie di Lombroso elogiavano il normale, l'aurea mediocrità; e tutto il resto era degenerato. […] Faceva distinzione tra questi individui e i criminali occasionali o coloro che si lasciavano trascinare da passioni momentanee. Gli ultimi due tipi possono essere mendati e devono essere trattati umanamente, ma una persona condannata ad una vita criminale dev'essere soppressa, essendo questo l'unico modo per proteggere la società. La pena capitale dovrebbe quindi far parte di un processo di "selezione volontaria" inteso a completare e rafforzare la selezione naturale. […] Non vi è alcun dubbio che i nazisti e i fascisti abbiano […] accolto la psicologia lombrosiana»[44].
- Il metodo scientifico usato da Lombroso, anche se inserito nel contesto dell'epoca, non può essere elogiato o legittimato a causa delle inconsistenti basi su cui si poggiava. Il saggio del 1891, firmato con Filippo Cougnet, dal titolo "Studi sui segni professionali dei facchini e sui lipomi delle Ottentotte, cammelli e zebù" teorizzava che tra gli animali e gli scaricatori di porto ci fosse una sorta di parentela dovuta alla gibbosità solamente perché, esaminando un paziente di professione brentatore, aveva notato che sulle sue spalle, nel punto in cui appoggiava il carico, vi era una specie di cuscinetto adiposo che ricordava la gobba dei cammelli e dei dromedari; arrivò ad estendere tale parentela anche alle ottentotte (cioè le donne del popolo africano dei Khoikhoi). Ancora, lo studio su "La donna delinquente, la prostituta e la donna normale", in cui sosteneva che «le prostitute, come i delinquenti, presentano caratteri distintivi fisici, mentali e congeniti» e hanno l'alluce «prensile», era basato sull'esame delle foto degli schedari del capo della polizia parigina, Goron, che per sbaglio mandò al Lombroso le immagini di bottegaie in lista per una licenza. Altre palesi ed ingiustificate assurdità sono contenute in saggi come quello su "Il ciclismo nel delitto", pubblicato su «Nuova Antologia», nel quale teorizzava che «la passione del pedalare trascina alla truffa, al furto, alla grassazione»[45].

Opere

- *In Calabria*, 1862[46]
- *Studi per una geografia medica d'Italia* (http://www.braidense.it/scaffale/studi1.html), Milano, Giuseppe Chiusi, 1865
- *L'uomo bianco e l'uomo di colore,* Padova, Tip. F. Sacchetto, 1871.
- *L'uomo delinquente*, Milano, Hoepli, 1876.
- *Genio e follia* (http://www.braidense.it/scaffale/geniopremessa.html), 3ª ed. ampliata, con 4 Appendici, Milano, Hoepli, 1877 (prima ediz.: Milano, Giuseppe Chiusi, 1864).
- *Considerazioni al processo Passannante*, 1879, E. Detken, Napoli.
- *Gli Anarchici*,1894 rist. 2009, La vita felice, Milano.
- *Le più recenti scoperte ed applicazioni della psichiatria ed antropologia criminale*, Torino, Fratelli Bocca, 1893.
- *Sui recenti processi bancari di Roma e Parigi*, in Archivio di Psichiatria, 1893
- *Grafologia*, Hoepli, Milano, 1895.
- *La donna criminale*, 1895.
- *Nuovi studii sul genio* (http://www.braidense.it/dire/nuovistudi1/nuovistudi1.html), Milano-Palermo, Sandron, 1902.
- *La donna delinquente*, 1927.
- *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, rist. 2009, Et. al.

- *Archivio digitale "Cesare Lombroso" (https://www.bfm.unito.it/it/archivi-digitali/archivio-digitale-cesare-lombroso)*, Biblioteca Federata di Medicina F. Rossi, Università degli Studi di Torino.
- *Questi tribuni...*. (Sono messe a confronto le personalità di Cola di Rienzo e Francesco Coccapieller). Lungro di Cosenza, Marco, 1989.

Onorificenze

Commendatore dell'Ordine della Corona d'Italia[47]

Ufficiale dell'Ordine della Corona d'Italia

Cavaliere dell'Ordine della Corona d'Italia[48]

Nella cultura di massa

Musica

- Fabrizio De Rossi Re, *Cesare Lombroso o il corpo come principio morale*, azione musicale su libretto di Adriano Vianello, Roma, 6 aprile 2001, Teatro Ateneo produzione Nuova Consonanza.
- Mimmo Cavallo nel brano "*Ezechia da Verona*" presente nell'album "*Quando saremo fratelli uniti*" del 2011, canta con ironia delle teorie positiviste di Lombroso.

Cinema

Il regista Alessandro Rota ha presentato nel 2022 il cortometraggio indipendente *Larvae*[49] in cui la figura di Cesare Lombroso è al centro del dilemma tra scienza e soprannaturale. Nel film vengono fatti precisi riferimenti alla vita e agli scritti di Lombroso, in particolare quelli sullo spiritismo appartenenti all'ultimo periodo della sua vita. Il cortometraggio, che ha vinto diversi riconoscimenti in festival internazionali[50], è stato presentato il 28 marzo 2022 al Cinema Massimo di Torino.[51]

Note

1. ^ [1] (https://books.google.it/books?id=zF_-CQAAQBAJ&pg=PA22&dq=lombroso+Visionario+della+moderna+criminologia&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwj-qY6ChfjjAhVR_aQKHeTpBxEQ6AEISzAH#v=onepage&q=lombroso%20padre%20della%20moderna%20criminologia&f=false)
2. ^ Luigi Guarnieri, *L'atlante criminale : vita scriteriata di Cesare Lombroso*, Mondadori, 2000.
3. ^ *Cesare Lombroso*, su *accademiadellescienze.it*. URL consultato il 7 novembre 2020.
4. ^ *Cesare Lombroso, discusso pioniere dell'antropologia criminale*, su *Mole24*. URL consultato il 7 novembre 2020.
5. ^ *SCIENZA. Lombroso, l'inventore dei Ris*, su *avvenire.it*, 22 novembre 2009. URL consultato il 7 novembre 2020.
6. ^ Francesco Fedele e Alberto Baldi, *Alle origini dell'antropologia italiana: Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*, Napoli, Guida Editori, 1988, p. 66. URL consultato il 21 gennaio 2016 (archiviato il 28 gennaio 2016).
7. Giuseppe Armocida, *Cesare Lombroso*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 65, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005. URL consultato il 29 settembre 2014.
8. ^ Luigi Bulferetti, *Cesare Lombroso: con 20 tavole fuori testo*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, pp. 1-2.
9. ^ *pdfs.semanticscholar.org*, https://pdfs.semanticscholar.org/9c06/dab6b0c1f8daebeba7ed42f444433d92bc4c.pdf.
10. ^ *Cesare Lombroso, intellettuale ebreo*, su *Moked*, 10 novembre 2016. URL consultato l'8 giugno 2020.

11. ^ *unito.it*, https://www.unito.it/sites/default/files/locandina_10nov16.pdf.
12. ^ Tiziana Catenazzo, *Apre il museo Lombroso: i mostri dell'Ottocento*, in *La Repubblica*, 26 novembre 2009. URL consultato il 28 febbraio 2011 (archiviato il 3 ottobre 2010).
13. ^ Cristina Mazzoni. (1996). *Saint hysteria: neurosis, mysticism, and gender in European culture*. Cornell University Press. p. 34
14. ^ Andrea Rondini. (2001). *Cosa da pazzi: Cesare Lombroso e la letteratura*. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. p. 33
15. ^ The British Medical Journal. (Nov. 9, 1895). *Exit Eusapia!*. Volume. 2, No. 1819. p. 1182.
16. ^ Edward Clodd. (1917). *The Question: A Brief History and Examination of Modern Spiritualism* (https://archive.org/stream/questionifmandie00cloduoft#page/236/mode/2up) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160502001324/http://archive.org/stream/questionifmandie00cloduoft#page/236/mode/2up) il 2 maggio 2016 in Internet Archive.. Grant Richards, London. p. 236
17. ^ Joseph McCabe. (1920). *Scientific Men and Spiritualism: A Skeptic's Analysis* (http://www.unz.org/Pub/LivingAge-1920jun12-00652) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150925050205/http://www.unz.org/Pub/LivingAge-1920jun12-00652) il 25 settembre 2015 in Internet Archive.. The Living Age. June 12. pp. 652-657.
18. ^ *LARVAE Sito Ufficiale*, su *officineianos.it*.
19. ^ *Paola Lombroso*, su *enciclopediadelledonne.it*. URL consultato il 22 dicembre 2023.
20. ^ Pierluigi Baima Bollone, *Cesare Lombroso e la scoperta dell'uomo delinquente*, pp. 311-312
21. ^ *Copia archiviata*, su *museolombroso.unito.it*. URL consultato il 21 gennaio 2016 (archiviato il 27 gennaio 2016).
22. ^ La lezione della scienza che sbaglia, Galileonet 29 ottobre 2009, http://www.galileonet.it/2009/10/la-lezione-della-scienza-che-sbaglia/ Archiviato (https://web.archive.org/web/20160127063511/http://www.galileonet.it/2009/10/la-lezione-della-scienza-che-sbaglia/) il 27 gennaio 2016 in Internet Archive.
23. ^ Galileonet, ivi
24. ^ *Copia archiviata*, su *nolombroso.org*. URL consultato il 21 gennaio 2016 (archiviato il 27 gennaio 2016).
25. ^ Il Corriere del Mezzogiorno 24 febbraio 2016, http://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/napoli/arte_e_cultura/16_febbraio_24/cento-citta-contro-museo-lombroso-all-istituto-cultura-meridionale-6dbfcc1a-dafc-11e5-a258-8359e7104625.shtml Archiviato (https://web.archive.org/web/20160310105009/http://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/napoli/arte_e_cultura/16_febbraio_24/cento-citta-contro-museo-lombroso-all-istituto-cultura-meridionale-6dbfcc1a-dafc-11e5-a258-8359e7104625.shtml) il 10 marzo 2016 in Internet Archive.
26. ^ La Stampa 26 febbraio 2016, http://www.lastampa.it/2016/02/26/cronaca/chiudiamo-il-museo-lombroso-lultima-polemica-per-un-libro-presentato-a-palazzo-lascaris-88xw8zKY3O2pwG62aO7n6J/pagina.html Archiviato (https://web.archive.org/web/20160308001931/http://www.lastampa.it/2016/02/26/cronaca/chiudiamo-il-museo-lombroso-lultima-polemica-per-un-libro-presentato-a-palazzo-lascaris-88xw8zKY3O2pwG62aO7n6J/pagina.html) l'8 marzo 2016 in Internet Archive.
27. ^ L'elenco completo delle città aderenti, con le relative delibere dei rispettivi consigli comunali, oltre che sul libro *Cento città contro il Museo Cesare Lombroso* (ed. Magenes 2016) è presente sul sito http://www.nolombroso.org/stampa/ Archiviato (https://web.archive.org/web/20160308214325/http://www.nolombroso.org/stampa/) l'8 marzo 2016 in Internet Archive.
28. ^ La Stampa 19 luglio 2015, http://www.nolombroso.org/press/SiRiapreLaContesadelTeschioA.jpg Archiviato (https://web.archive.org/web/20160126230449/http://www.nolombroso.org/press/SiRiapreLaContesadelTeschioA.jpg) il 26 gennaio 2016 in Internet Archive.
29. ^ *Deliberazione della Giunta del Comune di Torino del 01/03/2016* (**PDF**), su *comune.torino.it*. URL consultato il 4 agosto 2019 (archiviato il 7 novembre 2017).
30. ^ Montaldo S. - Tappero P.,*Il museo di Antropologia criminale "Cesare Lombroso"*, UTET, Torino, p. 24.
31. ^ *Il cranio del "brigante" Villella può restare al museo Lombroso*, su *lastampa.it*. URL consultato il 4 agosto 2019 (archiviato il 4 agosto 2019).

32. ^ Lepini Magazine, marzo 2014, http://www.sonnino.info/public/upload/rassegna/articoli/2c5aeb6d11d1181d9cb5a4521d71dfec.pdf Archiviato (https://web.archive.org/web/20160127153213/http://www.sonnino.info/public/upload/rassegna/articoli/2c5aeb6d11d1181d9cb5a4521d71dfec.pdf) il 27 gennaio 2016 in Internet Archive.
33. ^ Il Sole 24 Ore 25 febbraio 2011, http://www.ilsole24ore.com/art/commenti-e-idee/2011-02-25/socialismo-profeta-david-063911.shtml?refresh_ce=1 Archiviato (https://web.archive.org/web/20160127062203/http://www.ilsole24ore.com/art/commenti-e-idee/2011-02-25/socialismo-profeta-david-063911.shtml?refresh_ce=1) il 27 gennaio 2016 in Internet Archive.
34. ^ Luigi Bulferetti *Lombroso, la vita sociale della nuova Italia*, Torino, UTET, 1975
35. ^ Nell'agosto del 1897 Lombroso fu per alcuni giorni ospite di Tolstoj a Jasnaja Poljana. L'incontro è ricostruito nel libro di Paolo Mazzarello, *Il genio e l'alienista*, Bollati Boringhieri, 2006.
36. Martucci 2002.
37. ^ Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici, libro di Cesare Lombroso su laFeltrinelli.it 9788864630274 (http://www.lafeltrinelli.it/products/9788864630274/Ricerche_sui_fenomeni_ipnotici_e_spiritici/Cesare_Lombroso.html)
38. ^ *Larvae*, su *officineianos*. URL consultato il 20 gennaio 2023.
39. ^ Leon Radzinowicz, *Adventures in Criminology*, 1999, p. 1.
40. ^ Napoleone Colajanni, Ire e spropositi di Cesare Lombroso, Filippo Tropea editore, Catania, 1890
41. ^ Francesca Chirico, Linkiesta 11 novembre 2012, rif
42. ^ Gian Antonio Stella, Corriere della Sera, 28 aprile 2009, http://www.corriere.it/cultura/09_aprile_28/stella_lombroso_catalogo_assurdita_8bd638b2-33c2-11de-8558-00144f02aabc.shtml Archiviato (https://web.archive.org/web/20161027125420/http://www.corriere.it/cultura/09_aprile_28/stella_lombroso_catalogo_assurdita_8bd638b2-33c2-11de-8558-00144f02aabc.shtml) il 27 ottobre 2016 in Internet Archive.
43. ^ Duccio Canestrini, dicembre 2009, *Copia archiviata*, su *ducciocanestrini.it*. URL consultato il 30 novembre 2016 (archiviato dall'url originale il 3 gennaio 2017).
44. ^ G. L. Mosse, Il razzismo in Europa, Editori Laterza, Bari 2010, pp. 92-93
45. ^ Luigi Guarnieri, L'atlante criminale. Vita scriteriata di Cesare Lombroso, Mondadori, Milano, 2000
46. ^ https://books.google.it/books/about/In_Calabria_1862.html?id=GqBZHmmjVdEC&source=kp_book_description&redir_esc=y
47. ^ [2] (https://books.google.es/books?id=a8xh6WYjCcAC&pg=PA394&dq=comm.+Lombroso&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwiznYzqi9vjAhX06eAKHWTKDYIQ6AEINzAD#v=onepage&q=comm.%20Lombroso&f=false)
48. ^ [3] (https://books.google.es/books?id=pe3rrAnpZrsC&pg=PA123&dq=cav.+Lombroso&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwiapsCKi9vjAhUS8xQKHXQOA5kQ6AEILTAB#v=onepage&q=cav.%20Lombroso&f=false)
49. ^ *Larvae - sito ufficiale del cortometraggio*, su *officineianos.it*.
50. ^ *Premi per il cortometraggio Larvae sulla pagina imdb.com*, su *imdb.com*.
51. ^ *Anteprima di Larvae al Cinema Massimo di Torino*, su *officineianos.it*.

Bibliografia

- Emilia Musumeci, *Cesare Lombroso e le neuroscienze: un parricidio mancato. Devianza, libero arbitrio, imputabilità tra antiche chimere ed inediti scenari*, Milano, Franco Angeli, 2012;
- Silvano Montaldo (a cura di), *Cesare Lombroso. Gli scienziati e la nuova Italia*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- Silvano Montaldo, Paolo Tappero (a cura di), *Il museo di Antropologia criminale Cesare Lombroso*, Torino, Utet, 2009;

- Silvano Montaldo, Paolo Tappero (a cura di), *Cesare Lombroso cento anni dopo*, Torino, Utet, 2009;
- Luigi Guarnieri, *L'atlante criminale. Vita scriteriata di Cesare Lombroso*, Milano, Mondadori, 2000. Milano, Rizzoli BUR, 2007. Come afferma lo stesso autore nella prefazione all'edizione del 2007, «...non si tratta di una biografia di Cesare Lombroso, meno che mai di un saggio o addirittura di una monografia scientifica. Se è vero che molti dati sono ricavati dalle fonti, ce ne sono altri che sono stati manipolati, rielaborati, estrapolati, mescolati ad altri, centrifugati e riscritti». Si tratta pertanto di una biografia romanzata.

Lapide di Lombroso presso il Cimitero monumentale di Torino

- Daniele Velo Dalbrenta, *La scienza inquieta. Saggio sull'antropologia criminale di Cesare Lombroso*, CEDAM, Padova, 2004;
- Mary Gibson, *Nati per il crimine; Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Milano, Mondadori, 2004;
- Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, Torino, Einaudi, 2003;
- Paolo Mazzarello, *Il genio e l'alienista, la strana visita di Lombroso a Tolstoj*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005 ISBN 9788833916187
- Giorgio Colombo, *La Scienza Infelice. Il museo di antropologia criminale di Cesare Lombroso*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Dario David, *La vera storia del cranio di Pulcinella: le ragioni di Lombroso e le verità della fisiognomica* (https://web.archive.org/web/20090131045545/http://blog.ilcraniodipulcinella.it/), Napoli, Ma.gi Edizioni, 2007.
- Pierpaolo Leschiutta, *Palinsesti del carcere. Cesare Lombroso e le scritture proibite*, Napoli, Liguori, 1996.
- Pierluigi Baima Bollone, *Cesare Lombroso e la scoperta dell'uomo delinquente*, Priuli & Verlucca, 2009. ISBN 978-88-8068-438-1
- Pierluigi Baima Bollone, *Dall'antropologia criminale alla criminologia*, Giappichelli, 2003
- Pierluigi Baime Bollone, *Cesare Lombroso, ovvero il principio dell'irresponsabilità*, SEI, Torino, 1992
- Renzo Villa, *Il deviante e i suoi segni. Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*, Franco Angeli, Milano, 1985
- Luigi Ferrio (a cura di), *Antologia lombrosiana. Pagine scelte dalle opere di Cesare Lombroso*, Soc. Editrice Pavese, Pavia, 1962
- Luigi Guarnieri, L'atlante criminale. Vita scriteriata di Cesare Lombroso, Mondadori, Milano, 2000
- Napoleone Colajanni, Ire e spropositi di Cesare Lombroso, Filippo Tropea editore, Catania, 1890
- Ermanno Cavazzoni, *Cesare Lombroso* in *Vite brevi di idioti*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Paolo Mazzarello, *Ombre nella mente. Lombroso e lo scapigliato* (con Grignani, M.A.), Bollati Boringhieri, Torino (2020) ISBN 9788833934112

Sul contributo recato da Lombroso e dalla sua scuola all'analisi della delinquenza economica si veda:

- Pierpaolo Martucci, *Le piaghe d'Italia. I lombrosiani e i grandi crimini economici nell'Europa di fine Ottocento*, Franco Angeli, Milano, 2002

Per le sezioni riguardanti le teorie del Lombroso si vedano i seguenti testi:

- Luigi Bulferetti, *Lombroso, la vita sociale della nuova Italia* del 1975, edizioni UTET;
- *Studi per una geografia medica d'Italia* di Cesare Lombroso;
- *La medicina legale delle alienazioni mentali* di Cesare Lombroso, 1865;
- *Gazzetta medica italiana. Lombardia*, 1864;
- *Traitè du libre arbitre* di Vauvenargues;

- *Cesare Lombroso, storia della vita e delle opere* di Gina Lombroso, 1921;
- *C. Lombroso e l'antropologia criminale* di B. Di Tullio, 1962;
- *Il nuovo materialismo scientifico* di A. Serrai, sul bollettino della società filosofica italiana, 1972;
- *Osservazioni sul mondo esterno e sull'io* di. Lombroso, 1932;
- *Imbecillità morale in donna ladra e prostituta* di C. Lombroso, da rivista sperimentale del 1881.
- Luigi Guarnieri, *L'atlante criminale : vita scriteriata di Cesare Lombroso*, Mondadori, 2000.

Voci correlate

- Antonio Boggia
- Atavismo
- Brigantaggio postunitario italiano
- Carlo Giacomini
- Criminologia
- Eugenetica
- Fisiognomica
- Meteoropatia
- Museo di antropologia criminale Cesare Lombroso
- Positivismo
- Pseudoscienza
- Razzismo scientifico

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Cesare Lombroso**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Cesare Lombroso**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Cesare Lombroso (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cesare_Lombroso?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Lombróso, Cesare*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Emilio Servadio e Ugo Spirito -, *LOMBROSO, Cesare*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Lombróso, Césare*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Cesare Lombroso*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Giuseppe Armocida, *LOMBROSO, Cesare*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 65, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005.
- *Cesare Lombroso*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (DE) *Cesare Lombroso* (XML), in *Dizionario biografico austriaco 1815-1950*.
- *Opere di Cesare Lombroso*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Cesare Lombroso*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Cesare Lombroso*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Cesare Lombroso*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Cesare Lombroso*, su *LibriVox*.
- (EN) *Bibliografia di Cesare Lombroso*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.

- (EN) *Cesare Lombroso*, su *Goodreads*.
- *Criminologia e fisiognomica: da Lombroso al "profiler"*, su *filodiritto.com*. URL consultato il 15 settembre 2004 (archiviato dall'url originale il 9 agosto 2004).
- *Museo di Antropologia Criminale "Cesare Lombroso" - Torino*, su *museounito.it*. URL consultato il 24 ottobre 2010 (archiviato dall'url originale il 24 ottobre 2010).
- *Opere di Cesare Lombroso consultabili nell'Archivio di Storia della Psicologia*, su *archiviodistoria.psicologia1.uniroma1.it*. URL consultato il 16 dicembre 2011 (archiviato dall'url originale il 12 luglio 2012).
- *Cesare Lombroso, la fisiognomica e il suo museo.*, su *fornofilia.it*. URL consultato il 27 novembre 2013 (archiviato dall'url originale il 3 dicembre 2013).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 59148930 (https://viaf.org/viaf/59148930) · ISNI (EN) 0000 0001 2134 9488 (http://isni.org/isni/0000000121349488) · SBN CFIV006932 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006932?core=autoriall) · BAV 495/84168 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_84168) · LCCN (EN) n79089220 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79089220) · GND (DE) 118728970 (https://d-nb.info/gnd/118728970) · BNE (ES) XX1726156 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1726156) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1726156) · BNF (FR) cb12299329c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12299329c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12299329c) · J9U (EN, HE) 987007264625205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264625205171) · NSK (HR) 000134439 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000134439) · NDL (EN, JA) 00523933 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00523933) · CONOR.SI (SL) 63399523 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/63399523) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79089220 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79089220)

Portale Biografie | **Portale Sociologia** | **Portale Storia d'Italia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Cesare_Lombroso&oldid=138270363"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 mar 2024 alle 17:58.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Spiritualismo, neocriticismo storicismo

WIKIPEDIA

Spiritualismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Si definisce genericamente **spiritualismo** ogni dottrina che, contrapponendosi al materialismo, e talora anche al razionalismo, afferma l'esistenza nell'essere umano di un principio spirituale, diretta testimonianza della coscienza, dal quale è possibile desumere valori e interessi immateriali riscontrabili nei rapporti religiosi, morali, affettivi ecc. [1].

- Secondo Rufus M. Jones (1853-1948), lo *Spiritualismo* può esser definito come la dottrina secondo la quale realtà ultima dell'universo è lo Spirito, un'Intelligenza superiore, simile allo spirito umano, che è fondamento e spiegazione razionale dell'intero universo. In un senso simile il termine è stato utilizzato per indicare la concezione idealistica, secondo cui nulla esiste ad eccezione di uno Spirito assoluto e degli spiriti finiti, per cui il mondo sensibile è soltanto un regno di idee [2].
- Nella terminologia religiosa il termine *Spiritualismo* viene utilizzato per sottolineare l'influenza diretta dello Spirito Santo in ambito religioso, specialmente per indicare l'insegnamento del Vangelo secondo Giovanni[2]. Anche i valdesiani furono designati come una forte componente del movimento filosofico-religioso definito "spiritualismo", diffuso soprattutto in Italia nel XVI secolo.
- Talvolta il termine viene utilizzato impropriamente, in luogo del termine *Spiritismo*, una credenza che afferma che esistono entità spirituali e che gli esseri umani, dotati di facoltà medianiche, possano comunicare con loro. Allan Kardec e Arthur Conan Doyle [3] confermarono che lo Spiritismo è spiritualista (ma non viceversa). Come conseguenza, molti studi sullo spiritualismo furono largamente accettati nello spiritismo, in particolare gli studi dei fisici William Crookes [4], Oliver Joseph Lodge e altri.

Indice

Storia del pensiero spiritualista
- Secolo XIX
- Secolo XX

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Storia del pensiero spiritualista

Il termine *spiritualismo* deriva dalla parola latina *spiritus* e non ha un corrispondente diretto nella lingua greca antica che utilizza la parola *pnéuma* (πνεῦμα), inteso come "soffio", "aria", "respiro" e quindi, secondo lo stoicismo, come "spirito vivifico", che dà vita alla realtà impregnandola di sé.

Nella storia della filosofia lo *spiritualismo* viene rapportato a uno specifico indirizzo filosofico che nacque e si sviluppò nel XIX secolo in Francia e in Italia, diretto polemicamente contro il positivismo, lo scientismo e il materialismo: a queste dottrine esso contrapponeva una rinascita della metafisica intesa nel senso cristiano agostiniano.

Secolo XIX

Il termine si trova usato per la prima volta da Victor Cousin, uno dei principali autori dell'introduzione in Francia dello Spiritualismo.

Victor Cousin, ritratto nel 1820

Cousin in età giovanile subì l'influsso di Locke e Condillac; in seguito abbracciò la corrente filosofica dell'idealismo sotto l'influenza di Maine de Biran e Schelling elaborando la sua dottrina in opposizione al sensismo e come una sintesi delle idee di Immanuel Kant, Cartesio (René Descartes) e degli idealisti scozzesi.

Scriveva nel suo libro *Sul vero, il bello e il bene* del 1853, riprendendo la dottrina platonica coniugata col messaggio evangelico del cristianesimo:

> «La nostra vera dottrina, la nostra vera bandiera è lo spiritualismo, questa filosofia solida quanto generosa, che comincia con Socrate e Platone, che l'Evangelo ha diffuso nel mondo, che Descartes ha messo nelle forme severe del genio moderno, che è stata nel XVII secolo una delle glorie e delle forze della patria, che è perita con la grandezza nazionale nel secolo XVIII, e che al principio di questo secolo Royer Collard è venuto a riabilitare nell'insegnamento pubblico, mentre Chateaubriand e Madame de Staël la trasportavano nella letteratura e nell'arte ... Questa filosofia insegna la spiritualità dell'anima, la libertà e la responsabilità delle azioni umane, le obbligazioni morali, la virtù disinteressata, la dignità della giustizia, la bellezza della carità; e al di là dei limiti di questo mondo essa mostra un Dio, autore e tipo dell'umanità, il quale, dopo averla creata, evidentemente per uno scopo eccellente, non l'abbandonerà nello sviluppo misterioso del suo destino [5].»

In Francia lo spiritualismo quindi assunse le caratteristiche di una riaffermazione della superiorità del pensiero e di una visione della realtà nella sua essenza spirituale secondo il pensiero tradizionale risalente a Cartesio, Pascal, Malebranche, e Maine de Biran.

La diffusione di questa corrente filosofica si ebbe con le teorie di Félix Ravaisson, Charles Renouvier [6], Jules Lachelier, Henri Bergson, Émile Boutroux e Maurice Blondel.[7]

In Italia esponenti dello spiritualismo ottocentesco vengono considerati Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti che riprendono i temi agostiniani della interiorità della coscienza e della trascendenza di Dio.

Secolo XX

Nel XX secolo si trovano due correnti dello spiritualismo: la prima ancora in Francia nel 1934 con la pubblicazione della collana "*Filosofia dello Spirito*" a cura di Louis Lavelle e di René Le Senne che si rifanno ai temi classici della interiorità spirituale considerati alla luce delle nuove problematiche dell'esistenzialismo cristiano.

La seconda corrente si sviluppa negli stessi anni in Italia con l'intento di differenziarsi dalla neoscolastica e di contrapporsi al neohegelismo immanentista recuperando e sviluppando nello stesso tempo temi dell'attualismo gentiliano, nonché del pensiero crociano.

I maggiori esponenti dello spiritualismo novecentesco italiano possono essere considerati Armando Carlini, che per primo ne trattò, Luigi Stefanini, Felice Battaglia, Michele Federico Sciacca, Renato Lazzarini[8] tutti accomunati dalla religiosità cristiana cattolica fondata sulla trascendenza divina.

Questi ritengono il filosofare come metodo intimistico scaturente dallo spirito soggettivo piuttosto che, com'era nella tradizione tomistica ripresa dalla neoscolastica, dall'analisi razionale basata sull'essere oggettivo reale.

Note

1. ^ *Vocabolario Treccani* alla voce corrispondente
2. Rufus M. Jones, «Spiritualism». In: Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical library, 1942; trad. ital. di Aldo Devizzi con prefazione di Uberto Scarpelli, *Dizionario di Filosofia*, Milano: Aldo Martello editore, 1963
3. ^ Arthur Conan Doyle, *Storia dello spiritualismo* (1926)
4. ^ William Crookes, Emilio Servadio, *Ricerche sui fenomeni dello spiritualismo*, Libreria Lombarda, 1932
5. ^ V.Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris 1856, pp.458-459
6. ^ Renouvier apprezzò e fece conoscere le opere e il pensiero di Jules Lequier che definì "personalismo" (*Dizionario di filosofia Treccani* (2009) alla voce "Lequier, Joseph-Louis-Jules")
7. ^ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1981, pag.897
8. ^ Piero Di Giovanni, *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, ed. Franco Angeli, 2003 pag.201

Bibliografia

- *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1981

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **spiritualismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**spiritualismo**»

Collegamenti esterni

- *spiritualismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *spiritualism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 18948 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=18948) · NDL (EN, JA) 00574451 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00574451)

Portale Cristianesimo | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Spiritualismo&oldid=127780041"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 giu 2022 alle 09:12.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Hermann Lotze

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Rudolf Hermann Lotze (Bautzen, 21 maggio 1817 – Berlino, 1º luglio 1881) è stato un filosofo e logico tedesco. In possesso di una solida formazione in medicina conosceva approfonditamente anche nozioni di biologia. Le sue opere sulla medicina l'hanno portato a risultati pionieristici nel campo della psicologia scientifica. È una delle figure centrali della filosofia accademica tedesca del XIX secolo tradizionalmente riferita all'*idealismo teleologico*, come egli stesso definì la sua dottrina[1], e al panpsichismo[2]. Cercò di associare il meccanicismo scientifico con i principi dell'idealismo ritenendo che gli automatismi di causa-effetto che regolano l'universo non potessero avere una valida comprensione se non riferendoli all'azione finalistica di un'entità spirituale superiore.[3]

Indice

Biografia

Filosofia

- Il microcosmo
- L'estensione della visione metafisica
- La funzione della filosofia
- Il metodo della ricerca
- La metafisica
- La realtà

Opere

- Traduzioni italiane
- Traduzioni inglesi

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Hermann Lotze

Biografia

Nacque a Bautzen, Sassonia, Germania, figlio di un medico. Studiò al ginnasio di Zittau; appassionato degli autori classici, tradusse l'*Antigone* di Sofocle dal latino, pubblicandolo nella sua mezza età.

Frequentò l'Università di Lipsia come studente di filosofia e scienze naturali, ma vi entrò ufficialmente come studente di medicina a diciassette anni. I primi studi di Lotze furono governati da due distinti interessi: il primo era scientifico, basato su studi matematici e fisici sotto la guida di E. H. Weber, W. Volkmann e

Gustav Fechner. L'altro suo interesse era artistico ed estetico, e si sviluppò sotto la cura di Christian Hermann Weisse. Egli fu attratto sia dalla scienza che dall'idealismo di Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling e Georg Hegel.

Durante gli anni di insegnamento all'Università di Gottinga fu maestro di filosofia di Frege.[4]

Il primo saggio di Lotze fu la dissertazione *De futurae biologiae principibus philosophicis*, con la quale nel 1838 si laureò dottore in medicina. Quattro mesi dopo prese la seconda laurea in filosofia. Espose le basi del suo sistema filosofico nelle opere *Metaphysik* (Lipsia, 1841) e *Logik* (1843), oltre ad altri trattati minori pubblicati mentre era ancora studente a Lipsia. Si trasferì poi all'Università di Gottinga, succedendo a Johann Friedrich Herbart sulla cattedra di filosofia.

I suoi primi due libri ebbero poca notorietà e Lotze dapprima venne conosciuto per una serie di lavori[5] che aspiravano a stabilire i metodi di studio del fenomeno fisico e mentale dell'organismo umano nei suoi stati normali e di disagio, gli stessi principi generali che erano stati adottati per lo studio dei fenomeni nel mondo inorganico. Quando Lotze pubblicò questi lavori, la scienza medica risentiva ancora l'influenza della Filosofia naturale di Schelling. Le leggi meccaniche, alle quali le cose esteriori erano soggette, erano concepite come valide nel solo mondo inorganico. Un meccanismo era l'inalterabile connessione di un fenomeno *a* con un altro fenomeno *b*, *c*, *d*, sia questo seguente o precedente ad esso; meccanismo era l'inesorabile forma nella quale gli eventi di questo mondo sono verificati, e al quale sono connessi. L'oggetto di quegli scritti era di stabilire il ruolo onnipresente del meccanismo. Ma la visione meccanica della natura non è identica a quella materialistica. Nell'ultimo dei lavori sopra menzionati la questione è discussa a grandi linee: come dobbiamo considerare la mente e la relazione tra la mente e il corpo; la risposta è che dobbiamo considerare la mente come un principio immateriale, la sua azione, tuttavia, sul corpo e viceversa, è puramente meccanica, indicata da leggi fisse di un meccanismo psicofisico.

Queste dottrine di Lotze, pronunciate con distinta e reiterata riserva, poiché esse non contengono una soluzione della questione filosofica riguardante la materia, furono tuttavia considerate da molti essere l'eredità del filosofo, che denunciava i sogni di Schelling o le teorie idealistiche di Hegel. Pubblicati, come furono, durante gli anni in cui la scuola moderna del materialismo tedesco era al suo apice, questi lavori di Lotze furono annoverati tra la letteratura di opposizione della Filosofia empirica.

Il fraintendimento delle sue posizioni indusse Lotze a pubblicare un pamphlet polemico[6] in cui corresse due errori. La sua opposizione al formalismo di Hegel aveva indotto alcuni ad associarlo alla scuola materialistica, altri a contarlo tra i seguaci di Herbart. Lotze negò di appartenere alla scuola di Herbart, tuttavia ammise che la monadologia di Leibniz poteva essere considerata un antecedente degli insegnamenti di Herbart ed anche dei suoi.

Filosofia

Il microcosmo

Quando scrisse le sue precisazioni riguardo all'originalità del suo pensiero rispetto a Hegel e Herbart[7], Lotze aveva già pubblicato il primo volume del suo *Mikrokosmus*[8]. In molti passaggi del suo lavoro sulla patologia, fisiologia, e psicologia del rapporto vita-mente egli aveva chiaramente stabilito che il suo metodo di ricerca non dava una spiegazione di questo fenomeno, ma solo i mezzi per osservare i due termini del

rapporto e connetterli insieme di modo che potessimo ottenere i dati necessari per decidere che significato si possa dare all'esistenza di questo microcosmo, o piccolo mondo della vita umana, insito nel macrocosmo dell'universo.

Estende così l'argomento al vasto campo dell'antropologia, iniziando con la struttura complessiva dell'uomo, l'anima, l'unione corpo-anima nella vita, avanzando fino all'uomo e alla sua mente e al corso del mondo intero e concludendo con la storia, il progresso e la connessione universale delle cose.

L'estensione della visione metafisica

Questa sua concezione metafisica[9] Lotze volle estenderla a particolari aspetti della ricerca filosofica; produsse annualmente scritti di psicologia e di logica (gli ultimi includevano una ricerca sull'intera filosofia sotto il titolo di *Encyclopädie der Philosophie*[10]), poi, a lunghi intervalli compose scritti di metafisica, filosofia della natura, filosofia dell'arte, filosofia della religione, più raramente s'interessò della storia della filosofia e dell'etica.

In questi scritti egli espose le proprie visioni peculiari in forme più ristrette, e durante l'ultimo decennio della sua vita espose la sostanza di quelle opere nel suo lavoro *System der Philosophie*, del quale solo due volumi sono stati pubblicati[11].

Il terzo volume conclusivo, che doveva trattare in maniera più condensata i principali problemi della filosofia pratica, della filosofia dell'arte e della religione, non fu mai pubblicato. Un piccolo pamphlet di psicologia, contenente l'ultima forma in cui egli aveva cominciato a trattare lo stesso soggetto nei suoi scritti precedenti, rimasto incompiuto a causa della sua morte, fu pubblicato da suo figlio.

La funzione della filosofia

Per capire questa serie di scritti di Lotze, è necessario iniziare con il significato della filosofia. Questa è data dopo che il suo studio sulla logica ha stabilito due punti:

- l'esistenza nella nostra mente di certe leggi e forme in accordo con le quali noi connettiamo il materiale che ci viene fornito dai nostri sensi, e, secondariamente,
- il fatto che pensieri logici non possono essere utilmente impiegati senza il collegamento con i dati dell'esperienza e dell'osservazione. Queste connessioni tra logica e realtà ci sono date dalle scienze separate e dall'uso e dalla cultura della vita di ogni giorno.

Il linguaggio li ha cristallizzati in certe definite nozioni ed espressioni, senza le quali non possiamo procedere di un solo passo, ma che abbiamo accettato senza conoscere il loro esatto significato, e molto meno la loro origine; di conseguenza le scienze speciali e la saggezza della vita comune si impigliano tra loro facilmente e frequentemente in contraddizioni.

La funzione della filosofia consiste allora nel provare a portare unità e armonia nei pensieri sparsi della nostra cultura generale, per riportarli alla loro primaria assunzione e seguirli fino alle loro ultime conseguenze, per connetterli tutti insieme, per rimodellarli, accorciarli o amplificarli, così come per

rimuovere le loro apparenti contraddizioni, e per combinarli nell'unità di un'armoniosa visione delle cose, e specialmente per investigare quelle concezioni che formano le iniziali assunzioni delle varie scienze, e per fissare i limiti della loro applicabilità.

Il metodo della ricerca

Non servirà cominciare con la presunzione che ogni cosa nel mondo dovrebbe essere spiegata da un principio o da un unico metodo di ricerca, né siamo inoltre in grado di iniziare la nostra investigazione filosofica con un'inchiesta sulla natura del pensiero umano e la sua capacità di raggiungere una conoscenza oggettiva, poiché verrebbe a mancare il collegamento alla realtà e si rimarrebbe nel campo dell'astrazione.

La principale prova del valore oggettivo della visione che possiamo ottenere consisterà piuttosto nel grado con il quale si ha successo nell'assegnazione ad ogni elemento della cultura nella posizione ad esso dovuta, o nella quale si è capaci di apprezzare e combinare differenti e apparentemente opposte tendenze e interessi.

Secondo la sua visione nel vasto reame della ricerca filosofica troviamo tre distinte regioni, separate solo nei nostri pensieri, non nella realtà:

- quella dei fatti,
- quella delle leggi
- e infine la regione dei principi di valutazione.

Questi superiori principi di valore morale ed estetico nel mondo dei fatti si sono realizzati tramite leggi. L'unione di queste tre "regioni" è comprensibile se la riferiamo a una personale Deità, che l'ha voluta nella creazione e conservazione del mondo.

Possiamo aggiungere che in accordo con questo punto di vista niente è reale tranne lo spirito vivente di Dio e il mondo degli spiriti viventi che egli ha creato; le cose di questo mondo hanno realtà solo in quanto esse sono l'apparenza di una sostanza spirituale, che è presente in tutto.

La metafisica

La chiave della filosofia teoretica di Lotze si trova dunque nella sua metafisica che ha per oggetto rimodellare le nozioni correnti riguardanti l'esistenza delle cose e loro connessioni con le quali l'uso del linguaggio ci fornisce il modo per renderle consistenti e pensabili. Che le nozioni modificate così trovate abbiano un oggettivo significato ed esse in qualche modo corrispondano all'ordine reale del mondo esistente, che naturalmente esse non possono mai veramente descrivere, dipende da una generale confidenza che noi dobbiamo avere nei nostri poteri di ragionamento e nel significato di un mondo nel quale noi stessi con tutti i necessari corsi dei nostri pensieri abbiamo un dovuto posto assegnatoci.

Il principio tuttavia di queste ricerche è opposto a due tentativi frequentemente ripetuti nella storia della filosofia:

- il tentativo di stabilire leggi generali o forme, alle quali l'evoluzione delle cose deve aver obbedito, o che un creatore debba aver seguito nella creazione di un mondo (Hegel);
- il tentativo di tracciare la genesi delle nostre nozioni e decidere del loro significato e valore (teorie moderne della conoscenza).

Nessuno di questi due tentativi è praticabile. Il mondo che ci circonda è già creato; le nostre nozioni, che noi cerchiamo di descrivere correttamente o scorrettamente, è già fatto.

Ciò che rimane da fare non è spiegare come un tale mondo si appresta ad essere ciò che è, né come noi siamo arrivati a formulare queste nozioni, ma più o meno ciò che segue: espellere dalle nostre concezioni quelle nozioni astratte che sono inconsistenti e stonate, o rimodellarle e definirle cosicché esse possano costituire un argomento consistente e armonioso.

La realtà

In questa attività Lotze rifiuta come inutili e inattendibili molte concezioni e nozioni della vita di ogni giorno. Il corso delle cose e la loro connessione non è pensabile riferendola a una pluralità di esistenze, la realtà delle quali (come distinta dalla nostra conoscenza delle stesse) possa essere concepita solo come una moltitudine di relazioni.

Questa qualità di stare in relazione ad altre cose è ciò che dà ad una cosa la propria realtà.

E la natura di questa realtà ancora non può né essere consistentemente rappresentata come una sostanza dura e fissa, né come un qualcosa di inalterabile, ma solo come un ordine fisso di ricorrenza di eventi o impressioni in continua evoluzione.

Ma, ancora, ogni tentativo di pensare chiaramente quali possano essere queste relazioni, quello che noi veramente intendiamo, se parliamo di un ordine fisso di eventi, forza su di noi la necessità di pensare anche che le cose differenti che stanno in relazione alle fasi differenti che seguono le une alle altre non possono essere esternamente messi insieme o fatti avvicinare da alcuni indefinibili poteri esteriori nella forma di alcune predestinazioni o destini inesorabili. Le cose stesse che esistono e le loro fasi di cambiamento devono stare in alcune connessioni interne; essi stessi devono essere attivi o passivi, capaci di fare o soffrire. Questo ci condurrebbe alla visione di Leibniz, che il mondo consiste di monadi, esseri auto-sufficienti che conducono una vita interiore. Questa idea però implica la concezione seguente di Leibniz, quella dell'armonia prestabilita, per la quale il creatore si è preso cura di sistemare la vita di ogni monade, così che vada d'accordo con quella di tutte le altre.

Questa concezione, in accordo con Lotze, non è né necessaria né intelligibile. Perché non interpretare all'inizio e rendere intelligibile la concezione comune originatasi nella scienza naturale, quella di un sistema di leggi che governa tutte le cose? Nel tentativo di rendere chiara e pensabile questa concezione, noi siamo però forzati a rappresentare la connessione delle cose come una sostanza universale, l'essenza della quale noi la concepiamo come un sistema di leggi che sottolinea ogni cosa e in sé stessa connette tutto, ma è impercettibile, e conosciuta da noi solo attraverso le impressioni che essa produce in noi, che noi chiamiamo cose.

Una riflessione finale ci insegna che la natura di questa sostanza universale e onnipresente può solo essere immaginata da noi come qualcosa di analogo alla nostra stessa vita mentale, dove solamente sperimentiamo l'unità della sostanza (che chiamiamo sé stessi) preservata nella moltitudine dei suoi stati (mentali). Ci diventa anche chiaro che solo dove tale vita mentale veramente appare necessità noi vi assegniamo un'esistenza indipendente, ma che gli scopi della vita di ogni giorno così come quelli della scienza sono similmente serviti se noi priviamo le cose materiali al di fuori di noi di una loro indipendenza e assegniamo loro una pura esistenza connessa attraverso la sostanza universale per mezzo dell'azione della quale esse possono apparirci da sole.

La sostanza universale, che noi possiamo chiamare l'assoluto, a questo punto della nostra ricerca non è dotato di attributi di una personale deità, e resterà per essere visto dalle analisi seguenti su quanto lontano possiamo andare – senza contraddizioni – per identificarlo con l'oggetto della venerazione religiosa, in quanto lontano esso nella metafisica sia un postulato che possa essere gradualmente portato più vicino a noi e divenire un potere vivente. Molto in questa direzione è detto da Lotze in vari passaggi dei suoi scritti; ogni cosa completa, tuttavia, sul soggetto è ricercato. Nemmeno sembrerebbe come potesse essere l'intenzione dell'autore fare molto più che puntare alle linee sulle quali il seguente trattato del soggetto dovrebbe avanzare. L'attuale risultato della sua personale ricerca, la grande idea che giace alla fondazione della sua filosofia noi la sappiamo. Si può tranquillamente stabilire che Lotze permetterebbe molta latitudine alle convinzioni individuali, poiché infatti è evidente che la nozione vuota di un assoluto possa solo diventare viva e significante per noi allo stesso grado dell'esperienza e del pensiero che ci hanno insegnato a realizzare la serietà della vita, il significato della creazione, il valore del bello e del buono, e il supremo principio della santità personale. Per dotare la sostanza universale con degli attributi morali, per mantenere che è più che il terreno metafisico di tutte le cose, dire che è la perfetta realizzazione della santità, il bello e il buono, può avere significato solo per chi sente in sé stesso quali reali non immaginari valori sono rivestiti in queste espressioni.

L'Estetica costituisce un principale e favorito studio di Lotze, egli ha trattato questo soggetto anche alla luce delle idee principali della sua filosofia.

La posizione storica di Lotze è molto interessante. Sebbene egli neghi di essere un seguace di Herbart, la sua definizione formale della filosofia e la sua concezione dell'oggetto della metafisica sono simili a quelle di Herbart, il quale definisce la filosofia come tentativo di rimodellare le nozioni dato dall'esperienza. In questo ambito egli forma con Herbart un'opposizione alla filosofia di Fichte, Schelling ed Hegel, che anelavano ad una conoscenza oggettiva e assoluta, e anche al criticismo di Kant, che anelava a determinare la validità di tutta la conoscenza umana. Ma questo accordo formale include differenze materiali, e lo spirito che soffia negli scritti di Lotze è più dotato verso gli oggetti e le aspirazioni della scuola idealistica che al freddo formalismo di Herbart. Quello che tuttavia fu per gli idealisti un oggetto di pensiero isolato, l'assoluto, è per Lotze solo inadeguatamente definibile in rigoroso linguaggio filosofico; le aspirazioni del cuore umano, i contenuti dei nostri sentimenti e desideri, l'animo dell'arte e la base della fede religiosa devono essere messi tutti insieme per poter riempire l'idea vuota di assoluto con un significato. Queste manifestazioni dello spirito divino ancora non possono essere tracciate e capite riducendo (come fece Hegel) la crescita della mente umana nell'individuo, nella società e nella storia nel monotono ritmo di uno schematismo speculativo; l'essenza e significato che sono in loro si rivela solo allo studente dei dettagli, perché la realtà è più grande e spaziosa della filosofia, il problema, “come l'uno può essere molti”, è risolto solamente per noi negli innumerevoli esempi in vita e nell'esperienza che ci circonda, per cui noi dobbiamo ritenere un interesse vitale e che costituisce il vero campo di tutto il lavoro umano utile.

Questa convinzione della vuotezza dei termini e delle nozioni astratte, e per il riempimento della vita individuale, ha permesso a Lotze di combinare nei suoi scritti i due corsi nei quali il pensiero filosofico tedesco si è mosso dalla morte del suo fondatore Leibniz. Possiamo definire questi corsi con i termini di esoterici ed essoterici – le forme e la filosofia della scuola, coltivata soprattutto nelle università, che prova a organizzare la nostra conoscenza e ridurla al principio intelligibile, perdendo in questo tentativo il significato più profondo della filosofia di Leibniz; l'ultima filosofia non sistematizzata di cultura generale che troviamo nel lavoro di grandi scrittori del periodo classico, Lessing, Winckelmann, Goethe, Schiller e Herder, tutti loro espressero in gradi diversi la loro devozione a Leibniz. Lotze si può dire aver portato la filosofia fuori dalle stanze dei letterati nel mercato della vita quotidiana. Capendo e combinando quello che fu grande e di

valore in ciò che era diviso e scompigliato egli divenne il vero successore di Leibniz. Lotze fu frequentemente frainteso, grandemente ammirato, ascoltato da uditori devoti e letto da un circolo via via crescente, ma questo circolo non divenne mai una scuola filosofica.

Opere

Traduzioni italiane

- *Microcosmo*, Torino, U.T.E.T., 1988.
- *Logica*, Milano, Bompiani, 2010.

Traduzioni inglesi

- *Logic, in three books: of Thought, of Investigation, and of Knowledge* (1874), ed. and transl. by B. Bosanquet, Oxford: Clarendon Press, 1884; 2nd edition, 1887
- *Metaphysics, in three books: Ontology, Cosmology, and Psychology* (1879), ed. and transl. by B. Bosanquet, Oxford: Clarendon Press, 1884; 2nd edition, 1887.
- *Microcosmus: An Essay Concerning Man and His Relation to the World* (1856-58, 1858-64), transl. by E. Hamilton and E. E. C. Jones, Edinburgh: T. & T. Clark, 1885; 4th edition, 1899.
- *Outlines of Logic and of Encyclopedia of Philosophy*, ed. and transl. by G. T. Ladd, Boston, MA: Ginn & Co., 1887.
- *Outlines of Metaphysic*, ed. and transl. by G. T. Ladd, Boston, MA: Ginn & Co., 1884
- *Outlines of a Philosophy of Religion*, ed. by F. C. Conybeare, London: Swan Sonnenschein & Co., 1892.

- *Philosophy in the Last Forty Years. First Article.* (1880) In *Kleine Schriften*, v. 3, ed. D. Peipers, Leipzig: S. Hirzel, 1885-91.

Note

1. ^ Rudolf Hermann Lotze, *Logica*, Giunti 2010, p. 22 e sgg.
2. ^ R.H. Lotze, *op.cit.* p. 71
3. ^ Enciclopedia Italiana Treccani alla voce corrispondente
4. ^ *Biografia di Frege*, su *giornaledifilosofia.net*.
5. ^ *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842, 2nd ed., 1848), gli articoli "*Lebenskraft*" (1843) e "Seele und Seelenleben" (1846), (pubblicato nel volume di Rudolf Wagner *Handwörterbuch der Physiologie*), il suo *Allgemeine Physiologie des Korperlichen Lebens* (1851), e il suo *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852)
6. ^ Hermann Lotze, *Streitschriften*, S. Hirzel, 1857
7. ^ *Dizionario di filosofia* Treccani, (2009) alla voce corrispondente
8. ^ vol. I 1856, vol. II 1858, vol. III 1864
9. ^ Antonio Banfi, Enciclopedia Italiana (1934) alla voce LOTZE, Rudolph Hermann
10. ^ Hermann Lotze, *Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie*, ed. S. Hirzel, 1885
11. ^ vol. I *Logik*, prima ed., 1874, seconda ed., 1880; vol. II *Metaphysik*, 1879

Bibliografia

- Adamson, R., 1903. *The Development of Modern Philosophy*. Blackwood.
- Besoli S. 1992. *Il valore della verità. Studio sulla logica della validità nel pensiero di Lotze*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1992.
- Cassirer, E., 1923. *Substance and Function*. Open Court.
- Centi B. 1993. *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore : metafisica, logica e scienze della natura in R. H. Lotze dal 1838 al 1843*, Milano, Guerini studio, 1993.
- Centi B. 1997. "Realtà, validità e idee nel pensiero di R. H. Lotze", *Rivista di storia della filosofia* vol. 4, pp. 705–724.
- Gabriel, G., 2002. "Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy" in E. Reck, ed., *From Frege to Wittgenstein*. Oxford UP.
- Gregory, F., 1977. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Reidel.
- Hatfield, G., 1990. *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. MIT Press.
- Hauser, K., 2003, "Lotze and Husserl," *Archiv für Geschichte der Philosophie 85*: 152-178.
- James, W., 1977. *A Pluralistic Universe*. Harvard UP.
- Kusch, M., 1995. *Psychologism*. Routledge.
- Lenoir, T., 1982. *The Strategy of Life*. Reidel.
- Milkov, N., 2000, "Lotze and the Early Cambridge Analytic Philosophy," *Prima Philosophia 13*: 133-153.
- Morgan, M. J., 1977. *Molyneaux's Question: Vision, Touch, and the Philosophy of Perception*. Cambridge UP.
- Pierson, G., 1988, "Lotze's Concept of Value," *Journal of Value Inquiry 22*: 115-125.
- Rampersad, A., 1990. *The Art and Imagination of W. E. B. DuBois*. Shocken.
- Reardon, B. (ed.), 1968. *Liberal Protestantism*. Stanford UP.

- Rhees, Rush, 1981. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Rowman and Littlefield.
- Richards, R., 2002. *The Romantic Conception of Life*. Uni. of Chicago Press.
- Rollinger, R. D., 2001, "Lotze on the Sensory Representation of Space" in L. Albertazzi, ed., *The Dawn of Cognitive Science: Early European Contributors*. Kluwer, 103-122.
- Rollinger, R.D., 2004. "Hermann Lotze on Abstraction and Platonic Ideas", *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, edited by Francesco Coniglione, Roberto Poli, and Robin Rollinger, in *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities*, Vol. 82. Rodopi, 147-161.
- Rose, G., 1981. *Hegel Contra Sociology*. London: Athalone.
- Santayana, George, 1971 (1889). *Lotze's System of Philosophy*. Edited, with an introduction and Lotze bibliography, by Paul Grimley Kuntz. Indiana UP. The text of Santayana's Ph.D. thesis.
- Schnädelbach, H., 1984. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge UP.
- Sluga, H., 1980. *Gottlob Frege*. Routledge & Kegan Paul.
- Sullivan, D., 1991, "Frege on the Cognition of Objects," *Philosophical Topics 19*: 245–268.
- -----, 1998, "Rudolf Hermann Lotze" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5. E. Craig, ed. Routledge: 839–842.
- Vagnetti, Michele, 2020, *Hermann Lotze on the mind-body problem and the 19th century philosophy and psychology: with special attention to William James*, Dissertation: Universität Paderborn.
- Willard, D., 1984. *Logic and the Objectivity of Knowledge*. Ohio UP.
- Willey, T. E., 1978. *Back to Kant*. Wayne State UP.
- Woodward, W.R., 1978, "From Association to Gestalt: The Fate of Hermann Lotze's Theory of Spatial Perception, 1846-1920," *Isis 69*: 572–582.
- Woodward, W.R., & Pester, R., 1994, "From Romantic Naturphilosophie to a Theory of Scientific Method for the Medical Disciplines" in S. Poggi and M. Bossi, eds., *Romanticism in Science*. Kluwer: 161-173.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Hermann Lotze**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Hermann Lotze**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Hermann Lotze**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Hermann Lotze (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Hermann_Lotze?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Lotze, Rudolph Hermann*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Antonio Banfi, *LOTZE, Rudolph Hermann*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Lotze, Rudolph Hermann*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Lotze, Rudolph Hermann*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Rudolf Hermann Lotze*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Hermann Lotze*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

- (EN) *Hermann Lotze* / *Hermann Lotze (altra versione)*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (EN) *Opere di Hermann Lotze*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Edward N. Zalta (a cura di), *Hermann Lotze*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 32035339 (https://viaf.org/viaf/32035339) · ISNI (EN) 0000 0001 2126 7132 (http://isni.org/isni/0000000121267132) · BAV 495/212592 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_212592) · CERL cnp01328491 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01328491) · Europeana agent/base/145477 (https://data.europeana.eu/agent/base/145477) · LCCN (EN) n79145390 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79145390) · GND (DE) 118574574 (https://d-nb.info/gnd/118574574) · BNE (ES) XX1347764 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1347764) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1347764) · BNF (FR) cb121582511 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121582511) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb121582511) · J9U (EN, HE) 987007264735805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264735805171) · NSK (HR) 000363431 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000363431) · NDL (EN, JA) 00523949 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00523949) · CONOR.SI (SL) 12083043 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/12083043) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79145390 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79145390)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Hermann_Lotze&oldid=137729321"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 feb 2024 alle 21:41.

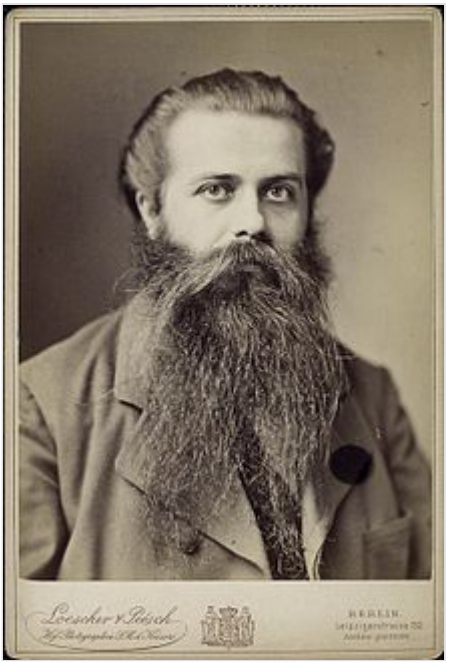
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Eduard von Hartmann

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Karl Robert Eduard von Hartmann (Berlino, 23 febbraio 1842 – Berlino, 5 giugno 1906) è stato un filosofo tedesco noto soprattutto per la sua dottrina sul pessimismo[1].



Eduard von Hartmann, ca. 1877

Indice

Biografia
Pensiero
Opere
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nel saggio *Mein Entwickelungsgang* (1875) lo stesso autore dà notizie della sua vita ed altre ci vengono fornite in un'opera della figlia di Hartmann dalle quali risulta che Hartmann nasce a Berlino nella famiglia di un capitano di artiglieria. Frequenta, sebbene non la ami, con brillanti risultati la scuola e si appassiona soprattutto alla matematica e alla fisica; legge con interesse Platone, Hegel, Schopenhauer e le opere dei romantici.

Prende lezioni di pittura e pianoforte. Nel 1858 lascia la scuola per la carriera militare ma è poco amato dai commilitoni. Nel 1861 una contusione al ginocchio e l'insorgere di reumatismi gli impediscono di camminare e perciò deve abbandonare la carriera militare e da quel momento trascorrerà la sua vita ritirato in casa sdraiato su un divano. Cerca di produrre opere di pittura e musica ma con scarsi risultati ed allora si dedica alla filosofia pubblicando nel 1869 con gran successo la *Philosophie des Unbewussten* (*Filosofia dell'inconscio*) che gli procura tre offerte per una cattedra universitaria da parte del Ministero prussiano, dell'università di Lipsia e di quella di Gottinga.

Hartmann le rifiuterà adducendo motivi di salute ma più probabilmente per mantenere la sua indipendenza. L'essersi estraniato però dal mondo accademico lo esporrà costantemente alle critiche di dilettantismo da parte dei filosofi professionisti. Col passare degli anni Hartmann perderà la notorietà procuratagli dall'interesse che il pubblico aveva mostrato per la sua dottrina che sarà ancora seguita solo da Eugène Carrière, Georg Lasson e Johannes Immanuel Volkelt.

Hartmann continuerà a comporre numerose opere e la sua vita, libera da affanni economici, non presenta elementi di rilievo salvo due matrimoni il primo dei quali contrae nel 1871 con Agnes Taubert che pubblicherà alcuni scritti dove prenderà le difese del marito protagonista delle polemiche nate sul pessimismo. La Taubert morirà nel 1877 lasciando una figlia a Hartmann che si risposerà l'anno successivo con Alma Lorenz che gli darà un figlio e tre figlie. Il filosofo si ritirerà in un sobborgo di Berlino dove morirà ignorato da tutti nel 1906.

Eduard von Hartmann fece parte della Massoneria[2].

Pensiero

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pessimismo § Il_pessimismo_di_Hartmann****.*

La sua opera principale, *Filosofia dell'inconscio. Risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali*, si presenta come una sintesi critica di Schopenhauer, Hegel e Schelling. Essa è strutturata in tre parti: nella prima si sostiene che i fenomeni naturali che riguardano gli esseri viventi non possono essere spiegati ricorrendo a cause meccaniche ma finalistiche che dimostrano l'esistenza di cause psichiche o "spirituali", come le definisce Hartmann. Come Schopenhauer egli crede ad un mondo psichico riducibile nei termini di volontà e rappresentazione, un'attività psichica questa che, mancando la coscienza, va pensata come inconscia [3]. Esiste infatti un'attività spirituale inconscia dietro o al di sotto della coscienza stessa. Nella terza parte intitolata *Metafisica dell'inconscio* l'inconscio è visto come il principio unico di tutta la realtà che se concepita in termini di essere procura un sentimento pessimista radicale per cui è preferibile rivolgersi eudemonologicamente alla concezione come non-essere del mondo il quale, come dimostra la sua stessa storia, si dirige verso il suo annichilimento.

Opere

- Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten - La filosofia dell'inconscio*, 1869 (compendio in italiano a cura di Francesco Bonatelli, Roma, Tipografia dell'Opinione, 1876).
- Eduard von Hartmann, *Le illusioni del genere umano*, curatore Giuseppe Invernizzi, Editore La Scuola di Pitagora, 2006.
- Eduard von Hartmann, *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*, Editore Accademia University Press, 2012.
- Eduard von Hartmann, *La filosofia dell'inconscio. Edizione integrale*, curatore Vincenzo Pinto, Okas Editore, 2023-2024.

Note

1. ^ Ove non indicato diversamente, le informazioni contenute nella voce hanno come fonte: Giuseppe Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Editore La nuova Italia, Firenze, 1994.
2. ^ Fabrizio Fiorini, *Rudolf Steiner e la Massoneria. La Mystica Aeterna*, Mimesis ed., Milano, 2022, p. 40.

3. ^ Già Schelling aveva affermato che l'Assoluto va inteso come unità di: soggetto e oggetto, realismo e idealismo, consapevolezza e inconsapevolezza, libertà e necessità, che si dispiega nella storia (in Ciro Roselli, *Dall'Umanesimo ai giorni nostri*, Lulu.com, 2010 p.308)

Bibliografia

- *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, di Giuseppe Invernizzi, Editore La nuova Italia, Firenze, 1994.
- *Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, di Maria Vitale, Editore Pensa Multimedia, 2014.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Karl Robert Eduard von Hartmann**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Karl Robert Eduard von Hartmann**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Karl Robert Eduard von Hartmann**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Karl Robert Eduard von Hartmann (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Eduard_von_Hartmann?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Hartmann, Eduard von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Antonio Banfi, *HARTMANN, Eduard von*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Hartmann, Eduard von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Eduard von Hartmann*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Eduard von Hartmann*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Eduard von Hartmann*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Eduard von Hartmann*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Eduard von Hartmann*, su *Progetto Gutenberg*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 29566115 (https://viaf.org/viaf/29566115) · ISNI (EN) 0000 0001 2100 2871 (http://isni.org/isni/0000000121002871) · BAV 495/57082 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_57082) · Europeana agent/base/145647 (https://data.europeana.eu/agent/base/145647) · LCCN (EN) n50029860 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50029860) · GND (DE) 118546252 (https://d-nb.info/gnd/118546252) · BNE (ES) XX977704 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX977704) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX977704) · BNF (FR) cb12116864q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12116864q) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12116864q) · J9U (EN, HE) 987007262302205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262302205171) · NSK (HR) 000036000 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000036000) · NDL (EN, JA) 00620795 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620795) · CONOR.SI (SL) 194571875 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/194571875) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50029860 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50029860)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Eduard_von_Hartmann&oldid=137188056"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 4 gen 2024 alle 17:22.

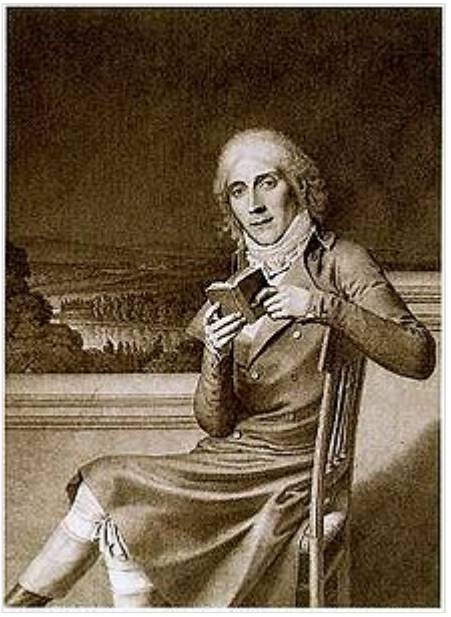
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Maine de Biran

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, più conosciuto come **Maine de Biran** (Bergerac, 29 novembre 1766 – Parigi, 20 luglio 1824), è stato un filosofo e psicologo francese.



Ritratto di Maine de Biran, di Jean Bernard Duvivier, 1798

Indice

Il pensiero

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Il pensiero

Maine di Biran aderì inizialmente al sensismo, come Condillac e Locke, fu vicino alle tematiche degli ideologi e successivamente divenne un esponente dello Spiritualismo. Approdò infine a un misticismo teosofico.

Nei suoi primi scritti è evidente l'influenza di Locke e Condillac, ma essi già presentano alcuni elementi che preannunciano i suoi interessi futuri. L'*Essai sur les fondements de la psychologie* (*Studio sui fondamenti della Psicologia*) è rappresentativo della seconda fase del suo pensiero, mentre alcuni di essi e del *Nouveaux essais d'anthropologie* (*Nuovi Studi di Antropologia*), sono rappresentativi della terza fase.

Nel 1802 pubblica «Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare». Analizzando l'abitudine Maine de Biran rileva che essa può avere esiti diversi sulle nostre facoltà: può infatti attenuarle (ad esempio nella percezione del dolore) oppure migliorarle facendole diventare più rapide e precise nel caso di operazioni volontarie(com'è nel caso dei gesti). Esistono quindi abitudini attive e passive. Se quelle passive si possono spiegare tramite la mera sensazione, così non è per quelle attive; poiché una sensazione lasciata a se stessa, resta tale. Però occorre riconoscere l'esistenza di uno scarto tra il "semplice sentire" e il "sentire che io sento", in cui vi è coscienza poiché l'io è qualcosa di attivo. Esiste perciò, oltre alla sensazione, un fatto primitivo e originario capace di modificare l'io: lo sforzo motore volontario.

Su questa base, Maine de Biran eresse la sua metafisica, che interpreta i concetti di forza, di sostanza, di causa ecc. in termini d'attività della volontà sperimentata direttamente. Questo sistema di psicologia e di metafisica - che venne conosciuto come *Spiritualismo* - esercitò notevole influenza su Cousin, Félix Ravaisson e Charles Renouvier.

Nelle pagine del suo *diario Intimo* (1792-1824) si manifestano tematiche tipicamente romantiche come il bisogno di scendere alle radici della propria interiorità, di definire i rapporti fra le passioni dell'animo e la morale. Nel libro traspare una diffidenza verso Napoleone e la Rivoluzione e la necessità, con l'avvento della Restaurazione, che un governo di persone sagge riesca a conciliare il bene dei cittadini con un governo legittimo e stabile.

Massone, fu membro della loggia di Bergerac del Grande Oriente di Francia[1].

Opere

- *Influence de l'habitude sur la faculté de penser. Ouvrage qui a remporte le prix sur cette question, proposée par la classe des sciences morales et politiques de l'institut national: Determiner quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser; ou, en d'autres termes, faire voir l'effet*, Henrichs, Paris, An XI.
- *Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz*, Michaud, Parigi, 1819.
- *Nouvelles Considérations sur les Rapports du Physique et du Moral de L'Homme*. Ouvrage posthume publié par M. Cousin, Paris, Ladrange, 1834.
- *Œuvres inédites*, publiées par Ernest Naville, avec la collaboration de Marc Debrit, Dezobry, E. Magdeleine et Cie., Paris, 1859 (3 vol.)
- *Les discours philosophiques de Bergerac*, Félix Alcan, Paris, 1925.
- *Journal intime (1792-1824)*, avec un avant-propos, une trad. et des notes par A. de La Valette-Monbrun, Plon, 1927, (2 vol.)
- *Journal*. Édition intégrale publiée par H.Gouhier, Éd. de la Baconnière, 1954/55.

Note

1. ^ Lambros Couloubaritsis, *La complexité de la Franc-Maçonnerie. Approche Historique et Philosophique*, Bruxelles, 2018, Ed. Ousia, p. 396.

Bibliografia

- Ernest Naville, *Notice Historique et Bibliographique sur les travaux de Maine de Biran, contenant: 1. L'histoire des Manuscrits Inédits de ce Philosophe. 2. Le catalogue raisonné de ses ouvrages tant inédits que publiés. 3. Le catalogue des écrits relatifs à sa vie et à ses doctrines*, Paris 1851.
- Auguste Nicolas, *Étude sur Maine de Biran d'après le Journal intime de ses pensées, publiée par Ernest Naville*, A. Vaton, Paris 1858.
- Jules Francisque Gérard, *La philosophie de Maine de Biran - Essai suivi de fragments inédits*, Germer Baillière, Paris 1876.
- Jean-Amable de La Valette Montbrun, *Essai de biographie historique et psychologique: Maine de Biran (1766-1824), d'après de nombreux documents inédits*, Fontemoing, Paris 1914.
- Geneviève Barbillon, *De l'Idée de Dieu dans la philosophie de Maine de Biran*, 1927.
- Gaston Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Cahier de la Nouvelle Journée, nº 39, Bloud & Gay, 1938 [rédigé en 1923].
- Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1947. 440 p. (Collection 'Bibliotèque d'histoire de la philosophie').

- Su-Young Hwang, *L'Habitude dans le spiritualisme français : Maine de Biran, Ravaisson, Bergson*, Lille 1996.
- *Philosophie et religion chez Maine de Biran*, Lille 1998.
- Michelangelo Ghio, Maine de Brian e la tradizione Biraniana in Francia, ed.di "Filosofia" Torino 1962
- Michelangelo Ghio, Filosofia della coscienza di Maine de Biran e la tradizione Biancamano in Francia, istituto di filosofia del fac.di Lettere di Torino, 1947
- Michelangelo Ghio, Biran e il Biranismo, istituto di filosofia del fac.di Lettere di Torino, 1964.
- Michelangelo Ghio, L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco, Torino: Ed. di Filosofia, 1962

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Maine de Biran**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Maine de Biran**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Maine de Biran (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Maine_de_Biran?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Maine de Biran, Marie-François-Pierre Gonthier*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Maine de Biran, Marie-François-Pierre Gonthier*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Maine de Biran, François-Pierre*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Marie-François-Pierre Maine de Biran*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Maine de Biran*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Maine de Biran*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere riguardanti Maine de Biran*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**FR**) *Maine de Biran*, su *Sycomore*, Accademia nazionale.
- (**EN**) *Maine de Biran*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 61549127 (https://viaf.org/viaf/61549127) · ISNI (**EN**) 0000 0001 1027 8565 (http://isni.org/isni/0000000110278565) · SBN MILV088771 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV088771?core=autoriall) · BAV 495/180772 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_180772) · CERL cnp00395721 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395721) · Europeana agent/base/145460 (https://data.europeana.eu/agent/base/145460) · LCCN (**EN**) n50050826 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50050826) · GND (**DE**) 11857650X (https://d-nb.info/gnd/11857650X) · BNE (**ES**) XX855605 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX855605) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX855605) · BNF (**FR**) cb119139995 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119139995) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119139995) · J9U (**EN**, **HE**) 987007264812505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264812505171) · NDL (**EN**, **JA**) 00556346 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00556346) · CONOR.SI (**SL**) 308679267 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/308679267) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n50050826 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50050826)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Maine_de_Biran&oldid=137747020"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:44.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Félix Ravaisson

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (Namur, 23 ottobre 1813 – Parigi, 18 maggio 1900) è stato un filosofo e archeologo francese.

Félix Ravaisson

Indice

Biografia

Il filosofo

L'archeologo

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Orfano di padre in tenerissima età, venne adottato da uno zio e pertanto al cognome paterno, Ravaisson, aggiunse quello materno, Mollien. Dopo aver frequentato il Collegio Rollin alla Sorbona, si recò a Monaco di Baviera, dove frequentò le lezioni di Schelling e nel 1836 conseguì la laurea in filosofia. L'anno seguente pubblicò il primo volume del suo lavoro più famoso "*Essai sur la métaphysique d'Aristote*" (*Saggio sulla metafisica di Aristotele*) a cui, nel 1846, aggiunse un volume supplementare. Questo lavoro non solo critica e commenta le teorie di Aristotele e dei Peripatetici, ma sviluppa da esse un sistema filosofico moderno.

Nel 1838 ottenne il dottorato, e divenne professore della filosofia a Rennes. Nel 1840 divenne ispettore generale delle biblioteche pubbliche e nel 1860 divenne ispettore generale dell'istruzione superiore. È stato anche un membro dell'*Accademia delle Scienze Morali e Politiche*, e nel 1870 amministratore della Sezione Antichità al Museo del Louvre.

Il filosofo

Appartenne alla scuola di Victor Cousin, da cui tuttavia dissentiva in questioni molto importanti. L'atto di coscienza, secondo Ravaisson, è la base di ogni conoscenza. Gli atti di coscienza sono manifestazioni della volontà, e in questo consiste il motivo e il potere creativo della vita intellettuale. L'idea di Dio è un'intuizione cumulata data da tutte le varie facoltà della mente, nella sua osservazione dell'armonia nella natura e nell'uomo. Questa teoria ha avuto una considerevole influenza in Francia sul finire del XIX secolo. Sebbene abbia scritto poco, Ravaisson ebbe una notevole influenza sul pensiero filosofico francese nella direzione dello spiritualismo dinamico di Maine de Biran.

I principali lavori filosofici di Ravaisson sono:

- "*Essai sur la metaphysique d'Aristote*" (1836-1848)
- "*De l'habitude*"
- "*Les Fragments philosophiques de Hamilton*" (nella "Revue des Deux Mondes" (novembre 1840)
- "*Rapport sur le stoicisme*" (1851)
- "*La Philosophie en France au dix-neuvième siècle*" (1868; terza edizione, 1889)
- "*Morale et métaphysique*" (1893)
- "*La philosophie en France au XIX siècle*"

Ravaisson in un ritratto di Théodore Chassériau

L'archeologo

Ravaisson fu anche un archeologo, e contribuì con articoli, apparsi sulle riviste *Revue Archiologique* e *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, riguardanti la scultura antica. Nel 1871 pubblicò una monografia sulla Venere di Milo ("*La Venus de Milo*").

Bibliografia

- Parte del testo è tratta dall'Enciclopedia Britannica, XI edizione, 1911

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Félix Ravaisson**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Félix Ravaisson (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:F%C3%A9lix_Ravaisson?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ravaisson-Mollien, Jean-Gaspard-Félix*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *RAVAISSON, Félix*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Ravaisson-Mollien, Jean-Gaspard-Félix*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ravaisson-Mollien, Jean-Gaspard-Félix*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Félix Ravaisson*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**FR**) *Félix Ravaisson*, in *Dictionnaire critique des historiens de l'art actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale*.
- (**EN**) *Opere di Félix Ravaisson*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Félix Ravaisson*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**FR**) Henri Bergson, *Notizie sulla vita e sulle opere di Félix Ravaisson-Mollien* (https://web.archive.org/web/20070608021519/http://www.asmp.fr/travaux/notices/ravaisson_bergson.htm)

- (DE) Félix Ravaisson (http://www.deutsche-biographie.de/pnd118787985.html#indexcontent) su *Deutsche Biographie*

Controllo di autorità	VIAF (EN) 46846290 (https://viaf.org/viaf/46846290) · ISNI (EN) 0000 0003 6865 1187 (http://isni.org/isni/0000000368651187) · SBN RAVV040909 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV040909?core=autoriall) · BAV 495/27147 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_27147) · CERL cnp00400294 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00400294) · Europeana agent/base/145462 (https://data.europeana.eu/agent/base/145462) · LCCN (EN) n85082779 (http://id.loc.gov/authorities/names/n85082779) · GND (DE) 118787985 (https://d-nb.info/gnd/118787985) · BNE (ES) XX1324004 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1324004) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1324004) · BNF (FR) cb124027654 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb124027654) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb124027654) · J9U (EN, HE) 987007312132905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007312132905171) · NDL (EN, JA) 00525431 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00525431) · CONOR.SI (SL) 166558307 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/166558307) · WorldCat Identities (EN) lccn-n85082779 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n85082779)

Portale Biografie: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di biografie

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Félix_Ravaisson&oldid=137748116"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:19.

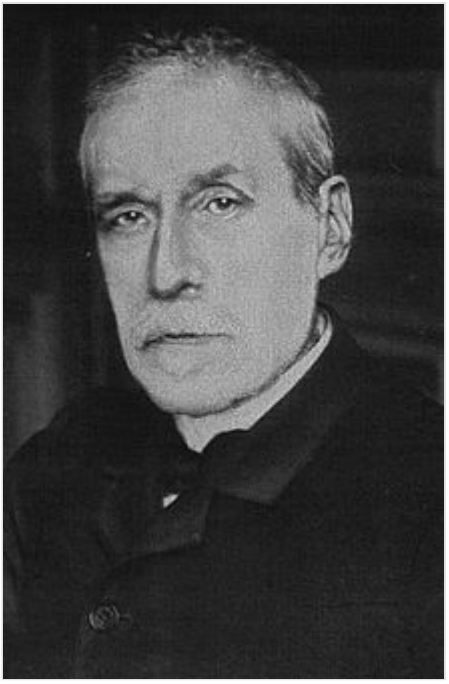
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Émile Boutroux

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **La neutralità di questa voce o sezione sull'argomento biografie è stata messa in dubbio**.
> **Motivo**: *Le sezioni "Il contingentismo e la critica allo scientism" e "Libertà e religione" si configurano come RO, poiché non supportate da fonte alcuna.*

Émile Boutroux /eˈmil buˈtʁu/, all'anagrafe **Étienne Émile Marie Boutroux**, (Montrouge, 28 luglio 1845 – Parigi, 23 novembre 1921) è stato un filosofo francese, noto per aver sviluppato la teoria del contingentismo.



Émile Boutroux

Indice

Biografia

Vita privata

Il contingentismo e la critica allo scientismo

Libertà e religione

Opere

- Edizioni francesi
- Edizioni italiane

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Compì gli studi superiori a Parigi e in seguito seguì ad Heidelberg i corsi di Eduard Zeller, storico del pensiero antico. Nel 1874 conseguì il dottorato di ricerca con una tesi divenuta celebre dal titolo *La contingenza delle leggi della natura*. Ricoprì nel 1877 un incarico di insegnamento nella *Scuola Normale* di Parigi e poi, nel 1885, ottenne la cattedra di storia della filosofia moderna alla Sorbona. Nel 1902 lasciò l'insegnamento per dirigere la Fondazione Thiers.

Vita privata

Era il padre del matematico e storico della scienza Pierre Boutroux.

Il contingentismo e la critica allo scientismo

L'autore compie una critica al positivismo concepito come scientismo, ovvero la fiducia dell'età positivistica nel rigido concatenarsi dei nessi *causa - effetto* all'interno della struttura della realtà. In base a questa concezione deterministica, libertà e finalità sono totalmente escluse dalle leggi causali. Mentre il positivismo sostiene che, nella classificazione delle scienze, l'ordine superiore derivi per evoluzione da quello inferiore, secondo Boutroux l'ordine superiore rappresenta un fatto del tutto nuovo.

Secondo il filosofo, infatti, ha ragione Auguste Comte quando afferma che alcune forme superiori di realtà non possono essere ricondotte a quelle inferiori, perciò per comprenderle bisogna introdurre nuove leggi che non sono valide per i livelli precedenti. Tuttavia, nella classificazione operata da Comte, solo alcune scienze erano relativamente autonome: ad esempio matematica, fisica, astronomia. Boutroux estende il ragionamento a tutte le scienze e compie un tentativo di svuotare di ogni valore oggettivo le leggi scientifiche: ognuna delle scienze fondamentali è come un mondo a sé, totalmente staccato da nessi causali o di evoluzione rispetto agli altri. Esistono infatti tre ordini: *chimico - fisico, biologico, psichico* ma questi ordini oltre ad avere qualcosa in comune, esistono anche separatamente, ovvero hanno valori specifici e separati. Quello che segue è superiore a quello che precede. Nel salto tra ordine chimico - fisico e ordine biologico, Boutroux afferma che è impossibile spiegare qualsiasi fenomeno biologico partendo dalle leggi della chimica e della fisica.

Parlando del salto tra ordine biologico e ordine psicologico, Boutroux afferma l'irriducibilità dell'anima umana alla vita animale. Ogni illusione di fondare le leggi scientifiche sui principi della metafisica e della filosofia fondata sul trascendentale è svuotata di significato. Contro Cartesio, il filosofo afferma che le leggi scientifiche non hanno struttura matematica; contro Kant, egli afferma che non consistono neanche in una struttura a priori necessaria insita nel soggetto. Al contrario, l'uomo si sforza di adattare le cose della realtà attraverso costruzioni *simboliche*. In particolare, quando le qualità contenute nelle cose vengono ridotte a quantità, a meri valori quantitativi, sorgono le scienze. Ciò è un processo infinito, un sistema aperto che non si conclude mai perché la realtà è *molteplice* e non può rinchiudersi in un'unità assoluta.

La scienza quindi, perseguendo i fenomeni attraverso le leggi della causalità, si avvolge in una contraddizione in quanto con la causalità tenta di definire un'unità assoluta ai fenomeni stessi, ma questa ricerca è impossibile. Infatti, a livello logico, se la scienza riuscisse a ridurre tutta la realtà ad una definizione esauriente ed assoluta (ad esempio un'equazione che definisse tutte le leggi fisiche dell'universo), la conoscenza stessa si fermerebbe, la realtà diverrebbe qualcosa di immobile e di fisso, non sarebbe più possibile alcun mutamento, alcuna novità: non avrebbe più senso parlare di *effetti* che conseguono a determinate *cause*: ergo, il concetto filosofico stesso di causa perderebbe di significato. Se esiste una necessità delle leggi scientifiche, essa non può quindi essere *assoluta* bensì solo *negativa*, ovvero può soltanto indicare il fatto che è impossibile che una cosa sia diversa da ciò che è. Per queste ragioni, Boutroux decostruisce interamente il concetto di determinismo. Le scienze nella loro varietà e diversità non attuano passaggi l'una all'altra, esse indicano livelli diversi di realtà senza passaggi *necessari* ed in questo senso sono *contingenti*.

Libertà e religione

Boutroux si rifà alle *ragioni del cuore* di Blaise Pascal nella rivendicazione di un superiore sapere (quello che Pascal stesso chiamava *spirito di finezza*) contrapposto allo *spirito geometrico* della filosofia e della scienza moderna. Il contrario del rigido determinismo è quindi il concetto boutrouxiano della libertà come libera spontaneità dell'individualità. In questo senso, la religione rappresenta l'antitesi perfetta alla scienza, come ciò che permette di appronfondire il significato spirituale dell'esistenza. Storicamente, *scienza* e *religione* sono sempre state in conflitto, ciononostante rappresentano ambedue esigenze profondamente

connaturate all'individuo, in quanto se la scienza esige di sistematizzare la realtà esterna tramite leggi e verifiche continue, la religione coglie invece il significato del reale attraverso la fede e l'amore al di là e al di fuori del sistema meccanicistico.

Opere

Edizioni francesi

- *De la contingence des lois de la nature*, thèse de doctorat soutenue devant la Faculté des lettres de Paris, Paris, Éd. Germer Baillière, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1874
- *De Veritatibus aeternis apud Cartesium* thèse latine, 1874 (traduction par G. Canguilhem : *Des Vérités Éternelles Chez Descartes*, Paris: Alcan, 1927 ; Paris : Vrin-Reprise, 1985)
- *La Grèce vaincue et les premiers stoïciens*, 1875
- *La Philosophie des Grecs*, de E. Zeller, traduction, 1877-1884
- *La Monadologie de Leibnitz*, 1881
- *Socrate, fondateur de la science morale*, 1883
- *Les Nouveaux Essais, de Leibnitz*, 1886
- *Questions de morale et d'éducation*, 1895
- *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, 1895
- *Études d'histoire de la philosophie : Socrate, Aristote, J. Boehme, Descartes, Kant, etc.*, Paris, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1897
- *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1897
- *Du devoir militaire,* L'armée à travers les âges (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k281059/f1.image), 1899
- *Pascal*, 1900
- *Essais d'histoire de la philosophie*, 1901
- *La Philosophie de Fichte. Psychologie du mysticisme*, 1902
- *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1908
- *William James*, 1911
- *La Nature et l'Esprit*, 1925
- *Morale et religion*, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1925
- *Études d'histoire de la philosophie allemande*, 1926
- *La Philosophie de Kant,* 1926
- *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1927.
- *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1927
- *Leçons sur Aristote*, 1990

Edizioni italiane

- *La natura e lo spirito e altri saggi*, a cura di G. Papini, Bologna 1909
- *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, a cura di E. Liguori Barbieri, Firenze 1925

- *Scienza e religione nella filosofia contemporanea*, a cura di P. Serini, Milano 1941
- *Della contingenza delle leggi della natura*, a cura di S. Caramella, Bari 1949

Bibliografia

- C. Ranzoli, *Boutroux. La vita e il pensiero filosofico*, Milano 1924
- E. Liguori-Barbieri, *La filosofia di Èmile Boutroux e la reazione all'intellettualismo nella filosofia francese contemporanea*, Pisa 1926
- G. Invitto, *Èmile Boutroux: dall'esigenzialismo al pragmatismo mistico*, Napoli 1970

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Émile Boutroux**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Émile Boutroux**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Émile Boutroux**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Émile Boutroux (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:%C3%89mile_Boutroux?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Boutroux, Étienne-Émile-Marie*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ersilia Liguori Barbieri, *BOUTROUX, Étienne-Émile-Marie*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Boutroux, Étienne-Émile-Marie*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Boutroux, Étienne-Émile-Marie*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**FR**) *Émile Boutroux*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- *Opere di Émile Boutroux*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Émile Boutroux*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Émile Boutroux*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**FR**) *Émile Boutroux*, su *Università di Nancy*. URL consultato il 7 luglio 2007 (archiviato dall'url originale il 2 settembre 2007).

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 71387872 (https://viaf.org/viaf/71387872) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2102 2119 (http://isni.org/isni/0000000121022119) · SBN RAVV041162 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV041162?core=autoriall) · BAV 495/127074 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_127074) · CERL cnp00579639 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00579639) · Europeana agent/base/145611 (https://data.europeana.eu/agent/base/145611) · LCCN (**EN**) n85292940 (http://id.loc.gov/authorities/names/n85292940) · GND (**DE**) 118653245 (https://d-nb.info/gnd/118653245) · BNE (**ES**) XX1211254 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1211254) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1211254) · BNF (**FR**) cb11893597v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11893597v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11893597v) · J9U (**EN**, **HE**) 987007258809605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258809605171) · NDL (**EN**, **JA**) 00520222 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00520222) · CONOR.SI (**SL**) 205602659 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/205602659) ·

	WorldCat Identities (EN) lccn-n85292940 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n85292940)

Portale Biografie

Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Émile_Boutroux&oldid=137624144"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 31 gen 2024 alle 12:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Octave Hamelin

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento filosofi francesi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

Octave Hamelin (Le Lion-d'Angers, 22 luglio 1856 – Landes, 11 settembre 1907) è stato un filosofo francese.

Biografia

Discepolo di Charles Renouvier, fu professore alla Sorbona. Muovendo dalla gnoseologia kantiana, ne diede un'interpretazione vicina a quella degli idealisti: egli identifica la rappresentazione con la realtà e accetta il metodo dialettico, fondato però non sulla contraddizione ma sulla correlazione. La categoria più concreta cui perviene questo processo di pensiero è quello di personalità, che Hamelin concepisce come un'unità sistematica avente in sé tutte le condizioni della propria attività e indipendenza. Sulla base di queste conclusioni personalistiche, egli afferma come "ipotesi ragionevole" il teismo, cioè la concezione di una personalità infinita come centro di unione delle persone finite. Hamelin è autore di studi storici, pubblicati postumi, su Cartesio, Aristotele, Renouvier, e di un'opera sistematica, il *Saggio sugli elementi principali della rappresentazione* (1907).

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Octave Hamelin**

Collegamenti esterni

-
- *Hamelin, Octave*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *HAMELIN, Octave*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Hamelin, Octave*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Opere di Octave Hamelin*, su *Open Library*, Internet Archive.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 66554741 (https://viaf.org/viaf/66554741) · ISNI (EN) 0000 0001 0910 7347 (http://isni.org/isni/0000000109107347) · LCCN (EN) n82110018 (http://id.loc.gov/authorities/names/n82110018) · GND (DE) 131415751 (https://d-nb.info/gnd/131415751) · BNE (ES) XX1300518 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1300518) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1300518) · BNF (FR) cb124168480 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb124168480) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb124168480) · J9U (EN, HE) 987007271176605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007271176605171) · WorldCat Identities (EN) lccn-n82110018 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n82110018)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Octave_Hamelin&oldid=108484792"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 ott 2019 alle 15:24.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Bernardino Varisco

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Bernardino Varisco (Chiari, 20 aprile 1850 – Chiari, 21 ottobre 1933) è stato un filosofo, matematico e politico italiano.

Indice

Biografia

Opere

Onorificenze

Altri progetti

Collegamenti esterni

Bernardino Varisco

Senatore del Regno d'Italia

Durata mandato	22 dicembre 1928 – 21 ottobre 1933

Sito istituzionale (https://patrimonio.archivio.senato.it/repertorio-senatori-regno/senatore/IT-SEN-SEN0001-002291/)

Dati generali

Titolo di studio	Laurea in matematica
Professione	Docente universitario

Biografia

Bernardino Varisco fu professore di filosofia teoretica all'Università di Roma dal 1905 al 1925 e senatore dal 1928. La formazione del suo pensiero coincide con la crisi del positivismo in Italia.

Laureato in matematica nel 1873 presso l'università di Pavia, aveva esordito insegnando matematica dal 1874 al 1905. Pur partendo da posizioni solidamente scientifiche, Varisco avverte sollecitamente il limite di ogni conoscenza che voglia essere esclusivamente composto di ragione, e scopre insieme la concomitante componente fideistica di ogni affermazione di verità.

Questo ricorso alla fede come sentimento del soprannaturale è utilizzato da Varisco sia per affermare la preminenza della filosofia come conoscenza concreta sui processi astrattivi della scienza (*I massimi problemi*, del 1910), sia per approdare ad uno spiritualismo pluralistico con forti accentuazioni teistiche (*Dall'uomo a Dio*, pubblicato postumo nel 1939).

Opere

- *Scienza e opinioni*, Roma, Dante Alighieri, 1901.

- *I massimi problemi*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1910.
- *La patria*, Roma, G. Garzoni Provenzani, 1913.
- *Conosci te stesso*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1912.
- *La scuola per la vita. Scritti di educazione e di critica pedagogica raccolti da Vincenzo Cento*, Milano, Isis, 1922.
- *Linee di filosofia critica*, Roma, A. Signorelli, 1925.
- *Discorsi politici*, Roma, De Alberti, 1926
- *Sommario di filosofia*, Roma, A. Signorelli, 1928
- *Dall'uomo a Dio*, postumo, a cura di Enrico Castelli e Giulio Alliney, Padova, CEDAM, 1939.

Onorificenze

Cavaliere dell'Ordine della Corona d'Italia
— 9 giugno 1910

Ufficiale dell'Ordine della Corona d'Italia
— 10 giugno 1917

Commendatore dell'Ordine della Corona d'Italia
— 23 novembre 1922

Cavaliere di Gran Croce dell'Ordine della Corona d'Italia
— 26 giugno 1925

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Bernardino Varisco**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Bernardino Varisco**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Bernardino Varisco (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Bernardino_Varisco?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Varisco, Bernardino*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Pantaleo Carabellese, *VARISCO, Bernardino*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Varisco, Bernardino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- Mauro Visentin, *VARISCO, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 98, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2020.
- *Bernardino Varisco*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- (EN) *Opere di Bernardino Varisco*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *VARISCO Bernardino*, su *Senatori d'Italia*, Senato della Repubblica.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 29616945 (https://viaf.org/viaf/29616945) · ISNI (EN) 0000 0000 8108 5325 (http://isni.org/isni/0000000081085325) · SBN RAVV043549 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV043549?core=autoriall) · BAV 495/72590 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_72590) · LCCN (EN) n83182346 (http://id.loc.gov/authorities/names/n83182346) · GND (DE) 120419629 (https://d-nb.info/gnd/120419629) · BNF (FR) cb12392275r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12392275r)

	(data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12392275r) · J9U (EN, HE) 987007275252905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007275252905171) · WorldCat Identities (EN) lccn-n83182346 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n83182346)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Bernardino_Varisco&oldid=135853435"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 ott 2023 alle 21:44.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Piero Martinetti

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Di sé soleva dire di essere un neoplatonico trasmigrato troppo presto nel nostro secolo»
>
> (Cesare Goretti[1])

Piero Martinetti (Pont Canavese, 21 agosto 1872 – Cuorgnè, 23 marzo 1943) è stato un filosofo e storico della filosofia italiano.

Piero Martinetti

Fu professore di filosofia, in particolare filosofia teoretica e morale; si distinse per essere stato uno dei pochi docenti universitari, nonché l'unico filosofo universitario italiano, che rifiutò di prestare il giuramento di fedeltà al Fascismo.[2] Purtuttavia, non sottoscrisse il Manifesto degli intellettuali antifascisti di Benedetto Croce.

Indice

Biografia
- Famiglia
- Studi
- L'insegnamento
- Il rifiuto del conflitto politico e la critica della guerra
- La *Società di studi filosofici e religiosi*
- Il Congresso Nazionale di Filosofia del 1926
- La *Rivista di filosofia*
- Il rifiuto del giuramento di fedeltà al Fascismo
- Il ritiro
- L'antifascismo di Martinetti
- L'arresto e il carcere
- La morte
- Il funerale e la cremazione
- L'eredità intellettuale

Filosofia

La riflessione religiosa

La nonviolenza

La riflessione sugli animali

La scelta della cremazione

Opere

Riconoscimenti

Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Famiglia

Pier Federico Giuseppe Celestino Mario Martinetti fu il primo dei quattro figli (tre maschi e una femmina, senza contare una bambina che morì piccolissima) dell'avvocato Francesco Martinetti (1846-1921) e di Rosalia Bertogliatti (1846-1927).

Studi

Dopo aver frequentato il Liceo classico Carlo Botta di Ivrea, si iscrisse all'Università degli Studi di Torino, dove ebbe come insegnanti Giuseppe Allievo, Romualdo Bobba, Pasquale D'Ercole[3], Giovanni Flechia[4] e Arturo Graf[5]. Si laureò in filosofia nel 1893 all'età di 21 anni[6], con una tesi su "*Il Sistema Sāṃkhya Studio sulla filosofia indiana*"[7] discussa con Pasquale D'Ercole, docente di filosofia teoretica. La tesi viene pubblicata a Torino da Lattes nel 1896 e, grazie all'interessamento di Giuseppe Allievo, risultò vincitrice del Premio Gautieri.[8]

Dopo la laurea Martinetti si recò, per due semestri, presso l'Università di Lipsia[9], dove poté venire a conoscenza del fondamentale studio di Richard Garbe sulla filosofia Sāṃkhya da poco pubblicato[10]. Si può dunque "ipotizzare che tra gli scopi del viaggio vi fosse anzitutto quello di approfondire gli studi indianistici, iniziati a Torino con Giovanni Flechia e Pasquale D'Ercole."[11]

L'insegnamento

Martinetti insegnò dapprima filosofia nei licei di Avellino (1899-1900)[12], Correggio (1900-1901), Vigevano (1901-1902), Ivrea (1903-1904) e, ultimo, al Liceo Alfieri di Torino (1904-1905).

Nel 1904 pubblicò la monumentale *Introduzione alla metafisica. I Teoria della conoscenza*, che, dopo che dopo il conseguimento nel 1905 della libera docenza in Filosofia teoretica all'Università di Torino, gli consentì di vincere il concorso per la cattedra di filosofia teoretica e morale dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano (che nel 1923 diventò Regia Università degli Studî), nella quale insegnò dal novembre del 1906 al novembre del 1931.

Nel 1915 divenne socio corrispondente della classe di Scienze morali dell'Istituto lombardo di scienze e lettere[13], fondato nel 1797 da Napoleone sul modello dell'Institut de France.

Il rifiuto del conflitto politico e la critica della guerra

Martinetti fu una singolare figura di intellettuale indipendente, estraneo alla tradizione cattolica come ai contrasti politici che viziarono il suo tempo[14]; Egli non aderì né al Manifesto degli intellettuali fascisti di Gentile né al Manifesto degli intellettuali antifascisti di Croce[15]. Fu uno dei rari intellettuali che criticarono la prima guerra mondiale; scrisse infatti che la guerra è

> «sovvertitrice degli ordini sociali pratici ed un'inversione di tutti i valori morali [...] dà un primato effettivo alla casta militare che è sia intellettualmente sia moralmente l'ultima di tutte subordinando ad essa le parti migliori della nazione [...] strappa gli uomini ai loro focolari e li getta in mezzo ad una vita fatta di ozio, di violenze e di dissolutezze.[16]»

Nel 1923, in seguito a quelle che qualificò come "circostanze pesantissime" (la marcia su Roma e la successiva nomina di Mussolini a presidente del Consiglio il 31 ottobre 1922), rifiutò la nomina a socio corrispondente della Reale Accademia Nazionale dei Lincei[17].

La *Società di studi filosofici e religiosi*

Mentre nelle sue lezioni universitarie sviluppava un sistema di filosofia della religione, il 15 gennaio 1920, Martinetti promosse a Milano la nascita della *Società di studi filosofici e religiosi*, formata da un gruppo di amici in "piena e perfetta indipendenza da ogni vincolo dogmatico"[18], a cui parteciparono autorevoli intellettuali del panorama filosofico e intellettuale italiano dell'epoca Le prime conferenze furono tenute da Antonio Banfi e da Luigi Fossati, oltre che, naturalmente, da Martinetti, le cui tre relazioni, riunite sotto il titolo comune di *Il compito della filosofia nell'ora presente*, segnarono la sua rottura con Giovanni Gentile.[19] In seguito ad una denuncia per «vilipendio della eucaristia», presentata da un certo Ricci al rettore Luigi Mangiagalli il 2 febbraio 1926, dovette scrivere un memoriale in difesa dei propri corsi sulla filosofia della religione[20].

Il Congresso Nazionale di Filosofia del 1926

Nel marzo 1926, incaricato dalla "Società Filosofica Italiana", organizzò e presiedette il "VI° Congresso Nazionale di Filosofia"[21].

L'evento fu sospeso dopo solo due giorni dal rettore Luigi Mangiagalli a causa della presenza di agitatori politici fascisti e cattolici, e quindi, chiuso d'imperio dal Questore. Da un lato incise l'opposizione di P. Agostino Gemelli[22], fondatore e rettore dell'Università Cattolica, che faceva parte del Comitato organizzatore (quale rappresentante dell'Università Cattolica), ma che, per scelta di Martinetti, non era tra i relatori[23]; dall'altro, la partecipazione fortemente voluta da Martinetti, di Ernesto Buonaiuti, scomunicato "expresse vitandus" (*espressamente da evitarsi*) dal Sant'Uffizio[24], che dette ai filosofi cattolici neoscolastici la scusa per ritirarsi dal congresso[25].

Come scrive Pier Giorgio Zunino:

> «Le minute cronache del congresso hanno già messo in luce come Martinetti nell'assolvere al compito di organizzatore dell'incontro, assunto con una apparente riluttanza, operasse assai poco da ingenuo filosofo fuori dal mondo. Al contrario, ricorrendo a una certa qual abile *ruse* egli mise assieme un programma che costituiva quanto di più ostico potesse risultare ai palati dei cattolici fascisti sia dei filosofi di regime.»

Il 31 marzo 1926 Martinetti firma con Cesare Goretti (segretario del Congresso) una lettera di protesta al rettore Mangiagalli[26]:

> «Compiamo il dovere d'informarla che conforme al suo ordine il congresso si è sciolto senza incidenti. Sciogliendosi ha votato all'unanimità il seguente ordine del giorno di protesta: Il Congresso della Società filosofica italiana riunito in Milano: avuta comunicazione che è stato rivolto alla Presidenza un invito superiore a chiudere i lavori del Congresso. Protesta in nome della libertà degli studi e della tradizione italiana contro un atto di violenza che impedisce l'esercizio della discussione filosofica ed invano pretende di vincolare la vita del pensiero.»

La *Rivista di filosofia*

A partire dal 1927 Martinetti fu il direttore della *Rivista di filosofia*, ma per prudenza il suo nome non vi comparve mai come tale.[27]. Tra i collaboratori della rivista vi furono: Ennio Carando, Maria Venturini, Norberto Bobbio, Ludovico Geymonat, Luigi Fossati (che ufficialmente ne era il direttore responsabile), Gioele Solari, Alessandro Levi, Giulio Grasselli, Cesare Goretti[28].

Il rifiuto del giuramento di fedeltà al Fascismo

Nel dicembre 1931, quando il ministro dell'educazione nazionale Balbino Giuliano impose ai professori universitari il Giuramento di fedeltà al Fascismo, Martinetti fu uno dei pochi a rifiutare fin dal primo momento[29]:

La lettera di rifiuto del giuramento
13 dicembre 1931 Eccellenza! Ieri sono stato chiamato dal Rettore di questa Università che mi ha comunicato le Sue cortesi parole, e vi ha aggiunto, con squisita gentilezza, le considerazioni più persuasive. Sono addolorato di non poter rispondere con un atto di obbedienza. Per prestare il giuramento richiesto dovrei tenere in nessun conto o la lealtà del giuramento o le mie convinzioni morali più profonde: due cose per me egualmente sacre. Ho prestato il giuramento richiesto quattro anni or sono, perché esso vincolava solo la mia condotta di funzionario: non posso prestare quello che oggi mi si chiede, perché esso vincolerebbe e lederebbe la mia coscienza. Ho sempre diretta la mia attività filosofica secondo le esigenze della mia coscienza, e non ho mai preso in considerazione, neppure per un momento, la possibilità di subordinare queste esigenze a direttive di qualsivoglia altro genere. Così ho sempre insegnato che la sola luce, la sola direzione ed anche il solo

conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria coscienza; e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio. Ora col giuramento che mi è richiesto io verrei a smentire queste mie convinzioni ed a smentire con esse tutta la mia vita; l'E.V. riconoscerà che questo non è possibile.

Con questo non intendo affatto declinare qualunque eventuale conseguenza della mia decisione: soltanto sono lieto che l'E.V. mi abbia dato la possibilità di mettere in chiaro che essa procede non da una disposizione ribelle e proterva, ma dalla impossibilità morale di andare contro ai principî che hanno retto tutta la mia vita.

Dell'E.V. dev.mo

Dr. Piero Martinetti

In una lettera a Guido Cagnola del 21 dicembre 1931[30] Martinetti scrive:

> «Ella ora saprà che io sono uno degli undici (su 1225 professori universitari! ne arrossisco ancora) che hanno rifiutato il giuramento di fedeltà fascista e che perciò sono stati o saranno fra breve espulsi dall'università. Mi consolo d'essere in buona compagnia: Ruffini, Carrara, De Sanctis (lo storico), Levi Della Vida (l'orientalista), Volterra (il matematico), Buonaiuti e qualche altro. Mi rincresce non tanto la cosa, quanto il modo: e mi rincresce che si sia fatto e si faccia rumore intorno al mio nome. Ma come fare? Giurare per me era tanto impossibile quanto una impossibilità fisica: sarei morto d'avvilimento.»

E in un'altra lettera ad Adelchi Baratono del 27 dicembre 1931[31]:

> «Io non ho voluto giurare (e così credo molti degli undici) per un motivo religioso, per non subordinare le cose di Dio alle cose della terra: dove sta per andare il rispetto della coscienza? Ciò è triste e annuncia oscuramente un avvenire triste per tutti, anche per i persecutori.»

Come scrive al proposito Fabio Minazzi[32]:

> «Martinetti ha infine opposto un netto rifiuto a sottostare al giuramento preteso e voluto dalla dittatura fascista, nel 1931, da tutti i docenti universitari italiani. Giustamente occorre sempre sottrarre, criticamente, questo straordinario gesto martinettiano, invero assai emblematico, da ogni ottundente e vacua retorica antifascista, onde comprenderlo in tutta la sua genesi specifica. Nel caso di Martinetti non può allora essere certamente negato, in sintonia con Franco Alessio, il carattere dichiaratamente religioso di questa sua scelta che, non per nulla, lo ha infine indotto ad essere *l'unico filosofo italiano universitario* che ha avuto l'incredibile capacità critica di sottrarsi nettamente e senza compromessi all'imposizione del regime fascista. In questa prospettiva Martinetti non ha giurato proprio perché nutriva una particolare percezione critica dello stesso "giuramento" in connessione con i suoi più profondi convincimenti morali che avevano peraltro guidato tutta la sua attività di docente e di filosofo. Tuttavia, nel riconoscere questa precisa matrice religiosa della sua scelta, non deve essere neppure negato il suo specifico valore e il suo preciso significato civile, culturale e anche filosofico.»

Scrive in proposito Amedeo Vigorelli[33]:

> «Una certa retorica resistenziale si è impadronita anche di Martinetti, impedendo un approfondimento più serio e radicale dei tratti originali del suo antifascismo […] L'atto di Martinetti non era cioè solo un monito contro l'oppressione totalitaria e antidemocratica, ma contro ogni forma di politica compromissoria e concordataria, contro l'ambiguo connubio fra religione e politica, sintomo di una profonda immaturità religiosa e premessa di forme più o meno larvate di condizionamento della libertà di coscienza, non sempre si ama ricordare che l'avversione di Martinetti al fascismo era innanzi tutto avversione a ogni forma di retorica nazionalistica, ma anche all'esaltazione demagogica delle masse popolari. Prima che della dittatura fascista, Martinetti fu critico altrettanto risoluto del socialismo marxista e della democrazia, di cui colse gli aspetti degenerativi dell'affarismo e dell'ultraparlamentarismo»

Il ritiro

In seguito a questo suo rifiuto, Martinetti venne messo in pensione d'autorità[34], e dal 1932 fino alla morte si dedicò unicamente agli studi personali di filosofia[35], ritirandosi nella villa di Spineto, frazione di Castellamonte, vicino al suo paese di nascita.[36] In questo lasso di tempo tradusse i suoi classici preferiti (Kant, Schopenhauer), studiò approfonditamente Spinoza e ultimò la trilogia (iniziata con la *Introduzione alla metafisica* e continuata nel 1928 con *La libertà*) scrivendo *Gesù Cristo e il Cristianesimo* (1934); *Il Vangelo* è del 1936; *Ragione e fede* venne completato nel 1942. Martinetti propose come suoi successori Adelchi Baratono per l'insegnamento della filosofia e Antonio Banfi per l'insegnamento della Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Milano[37].

L'antifascismo di Martinetti

Lontano da ogni forma di impegno politico e critico severo sia nei confronti del socialismo marxista che delle degenerazioni del parlamentarismo, Martinetti, a partire dal 1925, prese ad annotare minuziosamente sul suo diario gli episodi di corruzione e di violenza in cui erano coinvolti esponenti fascisti. così ad esempio il 28 marzo 1928, a fronte di una serie di scandali annotava "è dunque l'associaz[ione] dei malviventi d'Italia!"[38]. Nel 1934 scriveva: "Come persuadersi che uno stato senza leggi, senza traccia di onestà pubblica, sostenuto soltanto dal terrore che desta nel popolo inerme un'organizzazione di ribaldi messa al servizio del despota, odiata da tutte le rette coscienze, disprezzata dagli intelligenti possa resistere, senza condurre il popolo che lo soffre all'estrema rovina?"[39]. Martinetti si scagliava nei suoi appunti contro il dispotismo che accomunava socialismo marxista e fascismo: "Tutto deve servire alla propaganda e alla educazione di stato. Non vi è più libertà di pensiero, non vi è più pensiero" (1937)[40].

A questo proposito Amedeo Vigorelli evidenzia[41]

> «il valore pedagogico, di educazione alla libertà, che l'esempio morale di Martinetti ebbe per quella generazione di intellettuali antifascisti, che trovò negli anni Trenta un decisivo punto di riferimento nella “Rivista di filosofia”, da lui informalmente diretta»

L'arresto e il carcere

Martinetti fu arrestato in casa di Gioele Solari, dov'era ospite, in seguito a una delazione fatta da Pitigrilli (Dino Segre), agente dell'OVRA (delazione che avrebbe poi portato all'arresto e alla condanna al confino di Franco Antonicelli, Giulio Einaudi, Vittorio Foa, Michele Giua, Carlo Levi, Massimo Mila, Augusto Monti, Cesare Pavese, Carlo Zini e di due studenti, Vindice Cavallera e Alfredo Perelli, e all'ammonizione di Norberto Bobbio), e dal 15 al 20 maggio 1935 fu incarcerato a Torino[42] per sospetta connivenza con gli attivisti antifascisti di Giustizia e Libertà, benché fosse del tutto estraneo alla congiura antifascista degli intellettuali che facevano riferimento alla casa editrice Einaudi.[43] Al momento dell'arresto, a detta della signora Solari, Martinetti disse una frase che aveva già sentito pronunciargli più volte: "Io sono un cittadino europeo, nato per combinazione in Italia".[44].

La morte

Il suo declino fisico cominciò nel settembre 1941, in seguito a una trombosi che menomò le sue capacità mentali, consecutiva ad una caduta accidentale da un pero nella tenuta di Spineto[45]. Alla fine del 1942 subì una prima operazione alla prostata. "L'11 gennaio 1943 la sorella Teresa scriveva a Cagnola: "Il Professore è da oltre un mese degente in quest'ospedale, ove venne d'urgenza trasportato ed operato in seguito ad intossicamento urico grave. L'intervento chirurgico avviene in questo caso in due tempi: operazione preliminare alla vescica, per ovviare immediatamente alla causa diretta dell'intossicamento, e susseguente operazione alla prostata che ne è la causa originale. La prima operazione già venne effettuata e con buon esito, e l'operatore non attende che il tempo opportuno per procedere alla seconda."[46]. Martinetti fu ricoverato all'ospedale Molinette di Torino, sfollato a Cuorgnè, dove morì il 23 marzo 1943, dopo aver disposto che nessun prete intervenisse con alcun segno sul suo corpo.[47]

Il funerale e la cremazione

Nonostante "l'invito del parroco di Spineto di non dare onore alla salma dell'eretico, ateo e scandaloso anche nella morte perché aveva disposto di essere cremato"[48], una decina di persone seguirono l'autofurgone che portò il corpo di Martinetti alla stazione, da dove partì in treno per Torino, per la cremazione[49].

L'eredità intellettuale

In prossimità della morte Martinetti lascia la sua biblioteca privata in legato a Nina Ruffini (nipote di Francesco Ruffini), Gioele Solari e Cesare Goretti[50]. La Biblioteca verrà poi conferita dai rispettivi eredi nel 1955 alla "Fondazione Piero Martinetti per gli studi di storia filosofica e religiosa" di Torino; oggi è posta nel palazzo del Rettorato dell'Università di Torino, presso la Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia.[51]

La sua casa di Spineto è attualmente sede della "Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti" (http://www.fondazionepieromartinetti.org/), che intende promuovere la diffusione del suo pensiero e della sua opera a livello internazionale.

Filosofia

La filosofia di Martinetti è un'interpretazione originale dell'idealismo post-kantiano, nella linea dell'idealismo razionalistico trascendente che va da Platone a Kant, nel senso di un dualismo panteista trascendente, un'interpretazione che lo avvicina a quel post-kantiano atipico che fu Africano Spir (1837-1890), il quale (ancor più di Kant, Schopenhauer o Spinoza) fu il filosofo preferito di Martinetti, quello a cui fu più particolarmente legato, sul quale scrisse molti studi e un denso saggio monografico steso verso il 1908-1912 (rimasto inedito e pubblicato postumo nel 1990) e al quale fece consacrare il terzo numero del 1937 della *Rivista di filosofia*[52], filosofo che fu come lui profondamente inattuale.[53].

Come scrive Emilio Agazzi:

> «Il Martinetti professò una altissima stima per l'opera di questo solitario filosofo, tanto da considerarla "immortale": in essa infatti vedeva un tentativo d'un rinnovamento speculativo-religioso di tutta la filosofia.[54]»

Scrive al proposito Franco Alessio[55]:

> «Il carattere speculativo dell'interpretazione di P. Martinetti dipese da particolarissime circostanze. La speculazione di A. Spir esercitò sul pensiero suo un influsso profondo sin dagli inizi; e anche nella costruzione dell'idealismo trascendente di P. Martinetti la speculazione di A. Spir rivestì un peso pressoché decisivo. Oltre che in Kant, in Schopenhauer e in Spinoza, le radici e la linfa dell'idealismo di P. Martinetti si trovano nella speculazione di A. Spir. In nessun altro pensatore A. Spir occupò tanto spazio ed ebbe un pari rilievo. D'altra parte, senza perdere la configurazione sua propria, il pensiero di Spir viene trasposto da Martinetti entro la sua propria filosofia, riferito in modo diretto al suo proprio pensiero, così intimamente consonante con quello di Spir e cresciuto, per così dire, anche su di esso. Proprio questo condusse P. Martinetti a penetrare e nell'atto stesso a svolgere in armonia con il proprio il pensiero di A. Spir e questo si trova come penetrato e attraversato da quello di P. Martinetti. In nessun altro pensatore A. Spir fu tanto intimamente valorizzato e, in qualche misura, continuato in ciò che della sua speculazione parve propriamente essenziale.[56]»

Come scrive Amedeo Vigorelli[57]:

> «La lettura di Martinetti insiste sul nucleo metafisico del suo [di Spir] pensiero, che gli pare incarnare "la forma pura della visione *religiosa*". L'affermazione fondamentale, in cui per Martinetti si riassume tutta la filosofia dello Spir, è quella della dualità fondamentale tra il vero essere - l'Unità incondizionata, assoluta e trascendente in cui si esprime il divino - e l'essere apparente e molteplice rivelato dal mondo dell'esperienza. L'approccio alla rivelazione di tale realtà dualista mediante la teoria della conoscenza (l'idealismo gnoseologico di Spir) non è che premessa

> e introduzione all'autentico nucleo metafisico della sua filosofia, consistente in una forma di dualismo acosmista. Il dualismo di realtà e apparenza è in effetti esso stesso apparente: "non è fra due effettive realtà, ma fra un'unica realtà assoluta e l'irrealtà in cui il mondo sprofonda."»

Si può così dire che in Martinetti[58]:

> «il motivo desunto probabilmente da Spir, il contrasto tra "anormale" (il mondo dell'esperienza empirico e molteplice) e "norma" (il principio d'identità, rivelazione incoativa del divino in noi) si spoglia qui dell'originario aspetto dualista per confluire in una visione coerentemente monista dell'esperienza di coscienza. Monismo coscienzialista, quello martinettiano, che non sfocia però in una forma di panteismo, in quanto il termine finale di questa unificazione formale rimane trascendente. L'unica realtà metafisica assoluta - si afferma in conclusione - è l'"Unità formale assoluta", che trascende l'intero processo dell'esperienza, che di tale unità è solo un'espressione simbolica.»

Della filosofia di Spir, Martinetti mantenne sostanzialmente inalterata la morale, di derivazione kantiana, aveva d'altronde dichiarato che dopo Kant "nessun filosofo serio può non essere, in etica, "kantiano".

Nel volume *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, il pensatore cattolico Augusto Del Noce, la cui weltanschauung si situa peraltro agli antipodi di quella martinettiana, ha enfatizzato l'anticlericalismo come presunta matrice del percorso ideale di Martinetti, aggiungendo che questi, il quale diffidava da ogni tentativo di "organizzare" in un sistema o in un codice simbolico la riflessione sulla condizione umana, giunse perciò a rigettare, oltre al Cattolicesimo, sia il marxismo che la Massoneria.

La riflessione religiosa

L'antologia *Il Vangelo* - scrive Martinetti -

> «lasciando da parte l'elemento leggendario e dogmatico, cerca di disporre il materiale evangelico nell'ordine logicamente più appropriato. Tutto quello che i vangeli contengono di essenziale per la nostra coscienza religiosa è stato qui conservato.»

Il risultato di questo ordinamento logico è l'espunzione - in quanto elaborazione teologica successiva ai lòghia di Gesù o ancora propria all'ebraismo da cui Gesù stesso non è immune - del Vangelo di Giovanni, degli Atti degli Apostoli, delle Lettere (anche le Lettere di Paolo) e dell'Apocalisse.
Gesù di Nazaret, e non di Betlemme, è un profeta ebraico, l'ultimo e il più grande dei profeti. Non quindi Figlio di Dio, né resuscitato in senso fisico dalla morte, né apparso in modo oggettivo ai suoi, Gesù in quanto Messia annuncia un regno messianico a cui succederebbe escatologicamente il regno dei cieli, quello di Dio. Tuttavia non chiarendo tale avvento escatologico, di fatto Gesù è soprattutto un maestro di dottrina morale che esorta a rinunciare al mondo per unirsi spiritualmente e interiormente a Dio, il bene supremo, amando il prossimo.

Per Martinetti bisogna aspirare ad una "Chiesa invisibile", in cui si possano compendiare i valori moralmente più elevati di tutte le culture religiose, dando vita così ad una società universale fraternamente unita, egli scrive:

> «In tutti i tempi, ma specialmente nelle età come la nostra, la vera Chiesa non risiede in alcuna delle chiese visibili che ci offrono il triste spettacolo dei loro dissensi, ma nell'unione invisibile di tutte le anime sincere che si sono purificate dall'egoismo naturale e nel culto della carità e della giustizia hanno avuto la rivelazione della verità e la promessa della vita eterna.[59]»

Gesù Cristo e il Cristianesimo fu messo sotto sequestro dalla Prefettura non appena stampato (1934)[60], come Martinetti scrive a Guido Cagnola:

> «Il mio libro venne terminato di stampare il 2 agosto e in tale giorno furono mandati i 3 es.[emplari] al Prefetto. Il 3 di mattina venne il permesso; alle 17 dello stesso giorno esso era ritirato. Per quali influenze? Io non lo so. Così il libro stette due mesi in sospeso: il 10 ottobre giunse (da Roma) il decreto definitivo di sequestro.»

Nell'opera accusa il cristianesimo di essere diventato una religione dogmatica, oppressiva e antispirituale.[61]

Con decreto del 3 dicembre 1937 *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, *Il Vangelo* e *Ragione e fede* furono messi all'Indice dei libri proibiti della Chiesa cattolica[62].

La rinascita del pensiero filosofico-religioso martinettiano scaturisce alla fine degli anni novanta del secolo scorso in virtù della rinnovata proposta ermeneutica del filosofo Alessandro Di Chiara che cura l'inedito *L'Amore*, *Il Vangelo* (Genova 1998) e *Pietà verso gli animali* (Genova 1999); in particolare l'interpretazione elaborata da Di Chiara mette in luce gli aspetti gnostici della filosofia della religione martinettiana per poi proporne una rilettura in chiave kantiana anche attraverso un confronto con alcune sette separatiste vicine alla tradizione spirituale dei quaccheri.

La nonviolenza

L'aspirazione a un superamento della violenza nella natura e nell'umanità, pur nella consapevolezza dell'impossibilità di un suo compimento (se non in una prospettiva escatologica, rispetto alla quale non vi sarebbe alcuna certezza), è un elemento importante del pensiero di Martinetti. Lo dimostrano, ad esempio, le centinaia di pagine che, in *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, incrociano e valorizzano il pacifismo cristiano dalle origini al tolstojsmo e ad Albert Schweitzer, così come lo dimostra il suo interesse per l'opera del pastore riformato e teologo francese Wilfred Monod (1867-1943), cristiano con propensioni "neo-catare e fondatore di quella "Fraternité spirituelle des Veilleurs" che ancor oggi pratica una disciplina quotidiana incentrata sulle Beatitudini. Ma in lui era sempre presente un senso pratico, che nasceva dal disincanto rispetto alla realtà naturale e alle contingenze storiche: quando nel 1938 Aldo Capitini gli fece visita, a proposito della nonviolenza Martinetti gli disse: "Forse se discutessi con lei mi convincerei, ma ora come ora le assicuro che se mi fosse detto che con l'uccisione di diecimila persone si estirperebbe il male che c'è in Europa, firmerei la sentenza senza esitazione."[63].

La riflessione sugli animali

Negli scritti *La psiche degli animali* e *Pietà verso gli animali*, Martinetti sostiene che gli animali, così come gli esseri umani, possiedono intelletto e coscienza, quindi l'etica non deve limitarsi alla regolazione dei rapporti infraumani, ma deve estendersi a ricercare il benessere e la felicità anche per tutte quelle forme di

vita senzienti (cioè provviste di un sistema nervoso) che come l'uomo sono in grado di provare gioia e dolore:

> «Nella relazione sulla psiche degli animali Martinetti tra l'altro affronta il problema dello *scandalo morale suscitato dall'indifferenza delle grandi religioni positive occidentali di fronte all'inaudita sofferenza degli animali provocata dagli uomini: gli animali hanno una forma dell'intelligenza e della ragione, sono esseri affini a noi, possiamo leggere nei loro occhi l'unità profonda che ad essi ci lega.*[64]»

Martinetti cita le prove di intelligenza che sanno dare animali come cani e cavalli, ma anche la stupefacente capacità organizzativa delle formiche e di altri piccoli insetti, che l'uomo ha il dovere di rispettare, prestando attenzione a non distruggere ciò che la natura costruisce.

Nel proprio testamento Martinetti dispose che una somma significativa fosse versata alla *Società Protettrice degli Animali*; egli personalmente nutriva per gli animali una profonda pietà e tale sentimento lo aveva persuaso a darsi al vegetarismo, una scelta che assumeva per lui quasi il carattere di un valore religioso.

Scrive al proposito Amedeo Vigorelli:

> «La scelta del vegetarianesimo non era "generica simpatia, e neppure un ideale politico, bensì meditato atteggiamento filosofico", da porsi in relazione sia con la sua profonda conoscenza della filosofia indiana sia con convinzioni radicate in una personale metafisica, sulla "unicità" della sostanza vivente e sul destino di "perennità" dello spirito.[65]»

La scelta della cremazione

Martinetti fu un fautore della cremazione[66] e una testimonianza "ci dice come Martinetti portasse sempre con sé, in una busta, le ceneri di sua madre."[67] Secondo Paviolo, "Per i Martinetti la cremazione era una specie di tradizione familiare e la cosa appare strana in quei tempi nei quali, specie nei piccoli centri era pressoché ignota a tutti, e oggetto di scandalo per il gran rumore che, in questi casi, ne facevano i parroci."[68] Non è però da escludere, nel caso preciso di Piero Martinetti, che questa scelta, come quella del vegetarianesimo, avesse anche una relazione con il suo interesse per la filosofia indiana, e dunque un valore filosofico e religioso. I suoi resti sono tumulati nel cimitero di Castellamonte in provincia di Torino.

Opere

Una "Bibliografia martinettiana" a cura di C. Ferronato si trova nel fascicolo speciale della *Rivista di Filosofia* a cura di Pietro Rossi: *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte,* 1993, LXXXIV, pp. 521–554.

Dopo questa data, di Martinetti sono stati pubblicati:

- *Il sistema Sankhya: Studio sulla filosofia indiana;* Lattes, Torino, 1897.
- *Ragione e fede*, a cura di Italo Sciuto, Gallone, Milano, 1997; a cura di Luca Natali, Morcelliana, Brescia, 2016.
- *Il Vangelo*, a cura di Alessandro Di Chiara, il nuovo melangolo, Genova, 1998.

- *L'amore*, a cura di Alessandro Di Chiara, Il nuovo melangolo, Genova, 1998.
- *Pietà verso gli animali*, a cura di Alessandro Di Chiara, Il nuovo melangolo, Genova, 1999.
- *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, Ghibli, Milano, 2002.
- *La Libertà*, Aragno, Torino, 2004.
- *Schopenhauer*, a cura di Mirko Fontemaggi, Il nuovo Melangolo, Genova, 2005.
- *Breviario spirituale*, a cura di Anacleto Verrecchia, UTET, Torino, 2006.
- *L'educazione della volontà*, a cura di Domenico Dario Curtotti, Edizioni clandestine, Marina di Massa, 2006
- *Sulla teoria della conoscenza in Kant,* a cura di Luca Natali, Franco Angeli, Milano, 2008
- Pier Giorgio Zunino (a cura di), *Piero Martinetti, Lettere (1919-1942)*, Firenze, Olschki, 2011, ISBN 9788822260666.[69]
- *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, prefazione di Massimo Cacciari, Castelvecchi, Roma, 2013; edizione critica a cura di Luca Natali, introduzione di Giovanni Filoramo, Morcelliana, Brescia, 2014,
- *Il Vangelo: un'interpretazione*, Castelvecchi, Roma, 2013
- Baruch Spinoza, *Etica*, esposizione e commento di Piero Martinetti, Castelvecchi, Roma, 2014.
- *Il numero*, introduzione di Niccolò Argentieri, Castelvecchi, Roma, 2015
- Luca Natali (a cura di), *Le carte di Piero Martinetti*, Firenze, Olschki, 2018, ISBN 9788822265685.
- *Scritti su Spinoza*, a cura di Francesco Saverio Festa, Castelvecchi, Roma, 2020.

Riconoscimenti

- Nella seduta del Senato Accademico dell'Università degli Studi di Milano del 19 settembre 2017, è stata approvata ufficialmente la decisione del Dipartimento di Filosofia di intitolarsi alla figura di Piero Martinetti[70].
- La città di Roma gli ha intitolato una piazza il 27 gennaio 2018, nel Giorno della Memoria[71].
- A Milano Piero Martinetti figura "tra i nuovi Giusti che saranno onorati al Monte Stella dal 2020" nel Giardino dei Giusti di tutto il mondo[72][73].

Note

1. ^ Cesare Goretti, "Piero Martinetti", *Archivio della Cultura Italiana* 1943, f. I, p. 81.
2. ^ Simonetta Fiori, *I professori che dissero "NO" al Duce*, in *La Repubblica*, 16 aprile 2000. URL consultato il 18 febbraio 2016.
3. ^ «Ebbe molta influenza sulla scelta che Martinetti fece di iscriversi alla facoltà di Filosofia, fu suo professore, ma non un Maestro. [...] Scrisse di lui Martinetti: "Era un uomo; quando andai a visitarlo l'ultima volta, pochi giorni prima della sua morte, mi disse di avere un'unica certezza, che dopo questa vita non c'è nulla. Le mie idee erano assolutamente opposte alle sue, su questo come su tutti gli altri punti. Ma non potei non ammirare la fermezza delle sue convinzioni"»: Paviolo 2003, p. 121.
4. ^ «che morì proprio durante l'iter scolastico di Martinetti ma che ebbe con lui, forse per la comune origine canavesana, un particolare rapporto»: Paviolo 2003, p. 20.

5. ^ «Di una reale affinità tra Martinetti e i suoi maestri torinesi si può parlare forse solo in un caso: quello di Arturo Graf, del cui dualismo e pessimismo si può trovare qualche traccia nel pensiero del Nostro e alla cui poesia, piena di dolente (e a tratti cupa) riflessività filosofica, Martinetti tornerà anche negli anni maturi, come a una sorgente di ispirazione e conforto spirituale. Più documentata è l'influenza sul giovane Martinetti di un'altra singolare figura di poeta-filosofo: quel Pietro Ceretti da Intra (noto anche con lo pseudonimo poetico di Alessandro Goreni e con quello di Theophilo Eleuthero), alla cui postuma riscoperta si adoperarono intensamente Pasquale D'Ercole e Vittore Alemanni, nell'ultimo decennio del secolo scorso e ai primi del nostro»: Vigorelli 1998, pp. 46-47.
6. ^ «Nel breve verbale relativo all'esame di laurea (qui il laureando è indicato come Pietro Martinetti) si dice semplicemente che "il Candidato ha sostenuto durante quaranta minuti innanzi alla commissione la disputa prescritta, sopra la dissertazione da lui presentata e sopra le tesi annesse alla medesima; e ha sostenuto anche la prova pratica assegnatagli dalla Commissione"»: Paviolo 2003, p. 20.
7. ^ La tesi ottenne la votazione di 99/110: «Il lavoro di tesi non ebbe, come noto, il riconoscimento che meritava - anche a motivo di certe resistenze accademiche nel settore filologico della Università di Torino - e forse per questo il giovane studioso sentì il bisogno di attingere direttamente alle fonti dell'erudizione tedesca, fuori dal chiuso ambiente provinciale. Del resto l'intento di Martinetti era più filosofico che filologico, e la prima suggestione a interessarsi del Samkhya poté venirgli, piuttosto che dalle lezioni di Flechia, dalla conversazione con Pasquale D'Ercole, docente di Filosofia teoretica [...] Proprio del Samkhya D'Ercole si era interessato alcuni anni primi in una breve Memoria uscita sulla *Rivista Italiana di Filosofia* diretta da Luigi Ferri»: Vigorelli 1998, pp. 42-44.
8. ^ Dell'interesse costante di Martinetti per la filosofia indiana testimonia il corso di lezioni tenuto a Milano nel 1920, pubblicato a Milano nel 1981 da Celuc libri: Piero Martinetti, *La sapienza indiana. Corredata da un'antologia di testi Indù e Buddhisti.*
9. ^ "Ma è antefatto significativo, giacché lascia intravedere ancora una volta, questa volta sotto il rispetto particolare dei primi contatti di Martinetti coi testi di A. Spir, l'importanza della permanenza a Lipsia (1894-1895) nella formazione filosofica di Martinetti. Nella Lipsia conosciuta da Martinetti sopravviveva Drobitsch, l'antico maestro herbartiano di Spir e dalla Lipsia di Martinetti si diffondevano le edizioni di A. Spir entro il moto allora nascente in Germania dell'interesse per la filosofia sua." Franco Alessio, introduzione a Piero Martinetti, *Il pensiero di Africano Spir*, Torino, Albert Meynier, 1990, p. IV-V.
10. ^ Richard Garbe, *Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus nach der Quellen*, Leipzig, H. Haessel, 1894.
11. ^ Vigorelli 1998, p. 32, nota 4.
12. ^ Anno che fu per lui particolarmente duro, vedi: Piero Martinetti, "Lettere ai famigliari dalla Siberia dell'Italia meridionale", a cura di Fabio Minazzi, *Il Protagora*, gennaio-giugno 2004, XXXII, V serie, n. 3, pp. 73-110.
13. ^ Lettere 2011, pp. 18-19, nota 37.
14. ^ «Prima che della dittatura fascista, Martinetti fu critico altrettanto risoluto del socialismo marxista e della democrazia, di cui colse gli aspetti degenerativi dell'affarismo e dell'ultraparlamentarismo»: Vigorelli 1998, p. 292.
15. ^ "non si vede in chi e in che cosa un uomo come Martinetti - che, per sua scelta culturale ma anche per disposizione personale, agiva in modo disgiunto da ogni partito, movimento, gruppo - avrebbe pouto trovare un legame per immettersi in un flusso di attivo antifascismo." Pier Giorgio Zunino, "Tra dittatura e inquisizione. Piero Martinetti negli anni del Fascismo", in: Piero Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, Firenze, 2011, p. XIX.
16. ^ Vigorelli 1998, p. 167.

17. ^ «Ringrazio la S.V. Ill.ma della cortese partecipazione e la prego di esprimere la mia profonda gratitudine ai membri di codesta R. Accademia che hanno voluto conferirmi un sì ambito onore. Ma circostanze pesantissime, sulle quali non è il caso di [*parola illeggibile*] mi vietano nel modo più reciso di poterlo accettare»: Lettera n. 18, Piero Martinetti a Vittorio Scialoja, presidente della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, 26 agosto 1923, in: Lettere 2011, pp. 19.
18. ^ Vigorelli 1998, p. 202.
19. ^ Vigorelli 1998, pp. 207-223.
20. ^ Lettera n. 47, Piero Martinetti a Luigi Mangiagalli, 21 marzo 1926, in: Lettere 2011, pp. 51-53
21. ^ «Il Congresso non ha altro fine che di essere una manifestazione della filosofia italiana in quanto libera e appartata da ogni contingenza del momento: come deve essere in qualunque tempo la filosofia»: Lettera n. 37, Piero Martinetti a Tommaso Gallarati Scotti, 14 dicembre 1925, in: Lettere 2011, p.42.
22. ^ Che accusò Martinetti, ricambiato, di disonestà intellettuale nel riguardo della filosofia scolastica, cf. Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Firenze, 2000, p. 192.
23. ^ Per Martinetti «Padre Gemelli è tutto fuorché un filosofo»: Lettera n. 31, Piero Martinetti a Bernardino Varisco, 29 settembre 1925, in: Lettere 2011, p. 33.
24. ^ Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Firenze, 2000, 3.4 Il congresso di filosofia del 1926, pp. 245-263.
25. ^ «Tutto l'affare è una montatura (come del resto anche il ritiro dei cattolici dal Congresso), la quale ha la sua origine nel fatto che io non ho permesso al P. Gemelli di spadroneggiare nel Congresso e di prepararvi qualcuna delle sue rappresentazioni ciarlatanesche»: Lettera n. 46, Piero Martinetti a Bernardino Varisco, 15 marzo 1926, in:Lettere 2011, pp. 49-50
26. ^ Lettera n. 50, Piero Martinetti e Cesare Goretti a Luigi Mangiagalli, 31 marzo 1926, in: Lettere 2011, p.55.
27. ^ «Quando Martinetti, con il rifiuto del giuramento di fedeltà al fascismo, abbandonò l'insegnamento non rinunciò a quegli incarichi o a quelle adesioni che non erano a tale giuramento connesse: guardò di non compromettere quella sua creatura che era diventata *La Rivista di Filosofia* e non ne volle la direzione "effettiva", ma continuò l'intensa e puntuale collaborazione redazionale sino a che le sue condizioni di salute glielo permisero»: Vigorelli 1998, p. 39.
28. ^ Vigorelli 1998, pp. 299-318.
29. ^ Lettera n. 104, Piero Martinetti a Balbino Giuliano, 13 dicembre 1931, in: Lettere 2011, pp. 101-103
30. ^ Lettera n. 106, Piero Martinetti a Guido Cagnola, 21 dicembre 1931, in: Lettere 2011, pp. 105-107
31. ^ Lettera n. 108, Piero Martinetti a Adelchi Baratono, 21 dicembre 1931, in: Lettere 2011, pp. 107-108
32. ^ Presentazione a: Davide Assael, *Alle origini della Scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Milano, 2009, p. 18.
33. ^ Vigorelli 1998, pp. 291-292.
34. ^ «Ella già saprà certamente che io, in seguito all'affare del negato giuramento, sono stato collocato a riposo. Non appartengo quindi più all'Università di Milano e non posso più esserle utile che indirettamente»: Lettera n. 116, Piero Martinetti a Carlo Emilio Gadda, 17 marzo 1932, in: Lettere 2011, p. 114.
35. ^ «del resto io sono perfettamente sereno come chi ha fatto ciò che doveva fare: e non mi sarà discaro poter d'ora innanzi applicare tutto il mio tempo ai miei studi, cioè agli studi veramente miei, fatti per mè, per la mia personalità e la mia vita»: Lettera n. 110, Piero Martinetti a Vittorio Enzo Alfieri, 4 gennaio 1932, in: Lettere 2011, p.109.

36. ^ Sulla cui porta fece mettere un'indicazione che diceva: "Piero Martinetti - agricoltore": Paviolo 2003, p. 68.
37. ^ «Perciò appunto non ho dimenticato i tuoi interessi e sarei lieto che fossi tu a succedermi. In questo senso ho scritto, "richiesto da Castiglioni stesso", che ora è preside, a Castiglioni. Ho consigliato lui e con lui la facoltà ad accaparrarsi te per la F.[ilosofia] e Banfi per la St.[oria] d.[ella] F.[ilosofia]»: Lettera n. 108, Piero Martinetti a Adelchi Baratono, 21 dicembre 1931, in: Lettere 2011, pp. 107-108
38. ^ Vigorelli 1998, p. 293.
39. ^ Vigorelli 1998, p. 296.
40. ^ Vigorelli 1998, pp. 297-298.
41. ^ Vigorelli 1998, p. 299.
42. ^ "Nel registro di entrata delle Carceri Nuove di Torino egli è l'unico che nella scheda personale si faccia registrare, nell'apposita voce, come "ateo", mentre tutti gli altri non di religione israelitica (ossia Bobbio, Einaudi, Pavese, Antonicelli, Salvatorelli e così via) si dichiarano "cattolici" - alcune schede, peraltro, tra cui quella di Mila, sono andate perse (il registro è conservato all'Archivio di Stato di Torino, sezioni riunite, Casa circondariale di Torino, *Registro matricole 1935*, n. 1559)", in: Lettere 2011, p. 142, n. 285.
43. ^ "Martinetti [...] veniva rinchiuso in una cella sulla cui porta veniva apposto il cartellino "Politico: sorveglianza particolare". Il giorno successivo cominciavano gli interrogatori che si ripetevano finché dopo alcuni giorni d'arresto il Martinetti veniva finalmente scarcerato.", Michelangelo Giorda, *Piero Martinetti*, Castellamonte, 1993, p. 14.
44. ^ Paviolo 2003, p. 62.
45. ^ «Devo darle una notizia terrificante, relativamente. Lunedì passato 8 corrente sono caduto malamente da una pianta, per fortuna senza gravi conseguenze di nessuna specie, salvo un leggero tramortimento durato qualche ora»: Lettera n. 241, Piero Martinetti a Nina Ruffini, 16 settembre 1941, in: Lettere 2011, p. 231.
46. ^ Cit. in: Lettere 2011, p. 245.
47. ^ «Si può comunque, in base a testimonianze diverse, ritenere che Martinetti sia deceduto all'Ospedale Molinette sfollato a Cuorgnè, ove si tentò inutilmente di salvarlo e che il corpo sia stato immediatamente trasferito (abitudine che rimase in uso per decenni in circostanze analoghe) alla casa d'abitazione, per evitare lungaggini burocratiche e maggiori spese funerarie. [...] L'atto di morte recita: " il giorno 23 del mese di marzo dell'anno 1943 alle ore quattro e minuti zero, nella casa posta in frazione Spineto n. 106 è morto Martinetti Piero, anni 70, residente in Torino, professore pensionato"»: Paviolo 2003, p. 81.
48. ^ Paviolo 2003, p. 82.
49. ^ "Per ultimo desidero di essere cremato e che le mie ceneri riposino nel Camposanto di Castellamonte", frase finale del testamento di Piero Martinetti, 2 novembre 1942.Paviolo 2003, p. 106.
50. ^ Il testamento di Martinetti, da lui riscritto il 2 novembre 1942, "in una grafia incerta e in una forma in cui non si trova lo stile abituale del nostro filosofo"(Paviolo 2003, p. 105) fu considerato da sua sorella Teresa come estorto: "Le opere che al tempo del decesso di Piero erano ancora solo allo stato di manoscritto vennero devolute ai beneficiari della biblioteca, la quale, a dirtelo in assoluta confidenza, cadde in mano a tre estranei alla famiglia, per un testamento fatto fare a nostra insaputa a Piero, a oltre un anno da che era stato colpito da un insulto di trombosi al cervello [...] la preziosa biblioteca, che per volontà recisa, assoluta di Piero a me da Lui ripetutamente espressa alcuni mesi prima che fosse colpito dalla trombosi, doveva andare all'Università di Milano, prese altre vie e sta presentemente ancora peregrinando in attesa di destinazione definitiva." Lettera del 25 settembre 1947 di Teresa Martinetti al cugino Giuseppe Bertogliatti, in: Paviolo 2003, p. 97.
51. ^ *Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti*, su *fondazionepieromartinetti.org*. URL consultato il 17 febbraio 2013 (archiviato dall'url originale il 31 dicembre 2013).

52. ^ «Allo Spir, un singolare pensatore solitario, al quale mi legano tante affinità e tante simpatie, sarà dedicato il fascic. 3 della "Riv. di Filosofia", che non mancherò di spedirle a suo tempo. Quante dottrine dello Spir, specialmente nel rapporto morale e religioso, sembrano pensate per il nostro tempo! Ma esse passeranno, come passarono, inavvertite. La luce - questo passo del quarto Vangelo lo Spir volle inciso sul suo sepolcro - volle penetrare le tenebre, ma le tenebre non l'accolsero»: Lettera n. 164, Piero Martinetti a Nina Ruffini, 26 gennaio 1937, in: Lettere 2011, p. 155..
53. ^ «io sono sempre stato un filosofo inattuale»: Lettera n. 258, Piero Martinetti a Giorgio Borsa, 1942, in: Lettere 2011, p. 244.
54. ^ Emilio Agazzi, *La filosofia di Piero Martinetti*, Milano, Unicopli, 2016, p. 123.
55. ^ «Ma è stato Alessio a dimostrare l'importanza e l'anteriorità, rispetto ad altri autori, della lettura di Spir per la maturazione della metafisica martinettiana»: Vigorelli 1998, pp. 66-67
56. ^ Franco Alessio, *op. cit.* , p. II.
57. ^ Vigorelli 1998, p. 69.
58. ^ Vigorelli 1998, pp. 94-95.
59. ^ Piero Martinetti, *Breviario spirituale*, Bresci, Torino, 1972, p. 282.
60. ^ Lettera n. 143, Piero Martinetti a Guido Cagnola, 17 ottobre 1934, in: Lettere 2011, pp. 136-138
61. ^ Pangea, *Sia lode a Piero Martinetti, il filosofo che preferiva parlare con il proprio asino piuttosto che con i "colleghi"*, su *Pangea*, 16 marzo 2024. URL consultato il 16 marzo 2024.
62. ^ Sulla riflessione religiosa di Martinetti vedi Franco Alessio, *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Brescia, Morcelliana, 1950 (Tesi di Pavia: relatore Michele Federico Sciacca)
63. ^ Paviolo 2003, p. 120.
64. ^ Paviolo 2003, p. 28.
65. ^ Amedeo Vigorelli, "Martinetti e Capitini: attualità di un confronto", in: Amedeo Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, p. 174.
66. ^ "e si conversò a lungo della inumazione e della cremazione (aveva fatto cremare il cadavere della mamma, per avere vicine le sue ceneri)" Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Célèbes Trapani, 1966, p. 57.
67. ^ Paviolo 2003, p. 17.
68. ^ Paviolo 2003, p. 83.
69. ^ "L'eretico Martinetti, italiano per caso", Recensione di Raffaele Liucci su *Il fatto quotidiano*, 6 gennaio 2012 (http://www.liberacittadinanza.it/articoli/l2019eretico-martinetti-italiano-per-caso) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140924044039/http://www.liberacittadinanza.it/articoli/l2019eretico-martinetti-italiano-per-caso) il 24 settembre 2014 in Internet Archive. sul sito Liberacittadinanza.it
70. ^ Il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" (http://www.dipafilo.unimi.it/ecm/home/organizzazione), sul sito dell'Università Statale di Milano
71. ^ Pierluigi Battista, "Le vie dedicate ai razzisti spettano ai professori eroi che dissero no al fascismo", *Corriere della Sera*, 24 gennaio 2018, p. 19.
72. ^ Stefania Chiale, "Dall'attivista curda al pioniere green I nuovi Giusti del Monte Stella", *Corriere della Sera*, 8 novembre 2019, Cronaca di Milano, p. 13.
73. ^ "Monte Stella I nuovi Giusti in diretta su Facebook", *Corriere della Sera*, 7 marzo 2020, Cronaca di Milano, p. 9.

Bibliografia

- AA. VV., *Commemorazione di Piero Martinetti*, Torino, Accademia delle Scienze, 1973.

- AA. VV., *Giornata Martinettiana*, Torino, Edizioni di "Filosofia", 1964.
- AA. VV., "Per il 50° della morte di Piero Martinetti", *Rivista di Filosofia*, dicembre 1993, v. LXXXIV.
- Emilio Agazzi, "La storiografia filosofica nel pensiero di Piero Martinetti", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1969, XXVI, pp. 267–301.
- Emilio Agazzi, *La filosofia di Piero Martinetti*, a cura di Sandro Mancini, Amedeo Vigorelli e Marzio Zanantoni, Edizioni Unicopli, Milano, 2016.
- Franco Alessio, *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Brescia, Morcelliana, 1950.
- Franco Alessio, introduzione a Piero Martinetti, *Il pensiero di Africano Spir*, Torino, Albert Meynier, 1990, pp. I-XLIV.
- Davide Assael, *Alle origini della Scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Milano, Guerrini e Associati, 2009.
- Antonio Banfi, "Piero Martinetti e il razionalismo religioso", in: *Filosofi contemporanei*, Firenze, Parenti, 1961, pp. 51–66.
- Guido Bersellini Rivoli, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti* (prefazione di Gustavo Bontadini), Milano, Il Saggiatore, 1972.
- Guido Bersellini Rivoli, *La fede laica di Piero Martinetti. Appunti sul confronto religioso e politico (in Italia e nel villaggio globale)*, Lecce, Manni, 2005 ISBN 978-88-8176-592-8.
- Guido Bersellini Rivoli, *Appunti sulla questione ebraica. Da Nello Rosselli a Piero Martinetti*, Milano, Franco Angeli, 2009 ISBN 978-88-568-1351-7.
- Giorgio Boatti, *Preferirei di no, Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino, Einaudi, 2001 ISBN 88-06-15194-0.
- Brigida Bonghi, *La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana. Il Kant di Piero Martinetti*, Milano, Mimesis Editrice, 2011.
- Brigida Bonghi e Fabio Minazzi, *Sulla filosofia italiana del Novecento. Prospettive, figure e problemi*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Franco Bosio, "Pietro Martinetti: l'uomo e l'assoluto", in: AA. VV., *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, a cura di P. Ceravolo, Roma, Aracne Editrice, 1986 ISBN 88-548-0400-2.
- Remo Cantoni, "L'illuminismo religioso di Piero Martinetti", in: *Studi filosofici*, 1943, IV, pp. 216–233.
- Giuseppe Colombo, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Milano, Vita e Pensiero, 2005 ISBN 88-343-1233-3.
- Eugenio Colorni, *La malattia della metafisica. Scritti autobiografici e filosofici*, Torino, Einaudi, 2009.
- Augusto Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milano, Giuffrè, 1992 ISBN 88-14-04045-1.
- Mario Dal Pra, "Momenti di riflessione sull'esperienza religiosa in Italia tra idealismo e razionalismo critico", in: Aa. Vv. *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*, Parma, Pratiche editrice, 1988.
- Cecilia Ferronato, "Filosofia e religione in Piero Martinetti", in: *Percorsi e Figure Filosofi italiani del '900*, a cura di Salvatore Natoli, Genova, Marietti Editore, 1998, p. 121-147 ISBN 88-211-7261-9.
- Giovanni Filoramo, *Letture Martinetti. "Gesù Cristo e il Cristianesimo" nel persiero religioso di Piero Martinetti*, "Rivista di filosofia", 2012, 9.
- Pietro Gervasio, *Piero Martinetti: l'interpretazione di Kant nel quadro della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, 2005.
- Michelangelo Giorda, *Piero Martinetti*, Castellamonte, 1993.
- Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Firenze, La Nuova Italia, 2000 ISBN 88-221-3303-X.

- Cesare Goretti, *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Bologna, Accademia delle Scienze, 1952.
- Eliodoro Mariani, *Esperienza ed intuizione religiosa: saggio sul pensiero di Piero Martinetti, con appendice sugli inediti*, Roma, 1964.
- Carlo Mazzantini, "Piero Martinetti e l'Oriente", *Filosofia*, XIV, 1963, p. 819-820.
- Valerio Meattini, *Ragion teoretica e ragion pratica. Martinetti interprete di Kant*, Pisa, Vigo Cursi Editore, 1989.
- Franco Milanesi, *La filosofia neognostica di Piero Martinetti*, in: "Paradigmi", X, 1992, n. 29.
- Giuseppe Morelli, *Piero Martinetti*, tesi di laurea in Filosofia (relatore prof.Antonio Aliotta), Biblioteca Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Napoli, 1º dicembre 1947.
- Angelo Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico. L'uomo, il filosofo, la sua terra*, Aosta, Le Château Edizioni, 2003, ISBN 88-87214-90-5.
- Alfredo Poggi, *Piero Martinetti (1872-1943)*, Vicenza, Collezione del Palladio, 1943, ora Riedizione a cura di Cosimo Scarcella e Introduzione di Enrico De Mas, Milano, Marzorati, 1990 ISBN 88-280-0092-9.
- Enrico I. Rambaldi, *Voci dal Novecento*, Milano, Guerrini e Associati, 2008.
- Francesco Romano, *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Padova, Cedam, 1959.
- Carlo M. Santoro, *Piero Martinetti. Il problema della libertà*, Lecce, Edizioni Milella, 1993 ISBN 978-88-7048-242-3.
- Cosimo Scarcella, *La dottrina politica di Piero Martinetti: aspetti teoretici ed aspetti pratici*, in *Il Pensiero Politico*, Firenze, Olschki Editore, a. XXI, gennaio-aprile 1988, pp. 72–88.
- Cosimo Scarcella, *Piero Martinetti. Politica e filosofia. Con alcuni 'Pensieri' inediti*, Napoli, Collana *La Cultura delle Idee* diretta da Fulvio Tessitore e Giuliano Marini, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989.
- Carlo Terzi, *Piero Martinetti, la vita e il pensiero originale*, Bergamo, Editrice San Marco, 1966.
- Carlo Terzi, "Lettere inedite di Piero Martinetti", in: *Giornale di metafisica*, Torino, 1972.
- Amedeo Vigorelli, "Emilio Agazzi e la fortuna di Martinetti", in: AA. VV., *L'impegno della ragione. Per Emilio Agazzi*, a cura di Mario Cingoli, Marina Calloni, Antonio Ferraro, Unicopli, Milano, 1994, pp. 25-35 (nuova ed. "Emilio Agazzi e la "fortuna milanese" di Piero Martinetti", in: AA. VV., *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*, a cura di R. Lazzari, M. Mezzanzanica, E. S. Storace, Mimesis, Milano, 2008, pp. 409-18.
- Amedeo Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, ISBN 88-424-9455-0.
- Amedeo Vigorelli, "Nuove pagine di e su Piero Martinetti", *Rivista di storia della filosofia*, 3/2005, pp. 485-87.
- Amedeo Vigorelli, (a cura di), "Martinetti: l'eredità contestata. Lettere di Antonio Banfi e Gioele Solari", *Rivista di storia della filosofia*, 4/2005, pp. 769-89.
- Amedeo Vigorelli, "Plotino, Spinoza, Spir. La reviviscenza neoplatonica nel razionalismo religioso di Piero Martinetti" (Atti del Convegno "Presenza della tradizione neoplatonica nella filosofia del Novecento", Vercelli, 7-9 giugno 2004), *AnnuarioFilosofico*, 20/2004, Mursia, Milano, 2005, pp. 39-54.
- Amedeo Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Amedeo Vigorelli, "Martinetti lettore di Spinoza. Il tempo e l'eterno", in: AA. VV., *Spinoza ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia* (Atti delle Giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti, Urbino, 2-4 ottobre 2002), a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli, 2007, pp. 441-66.
- Amedeo Vigorelli, "Piero Martinetti (1872-1943): una apologia della religione civile", in: AA. VV., *Le due Torino. Primato della religione o primato della politica?*, a cura di Gianluca

Cuozzo e Giuseppe Riconda, Trauben, Torino, 2008, pp. 125–33.

Voci correlate

- Africano Spir
- Scuola di Milano
- Gioele Solari
- Cesare Goretti
- Lelio Basso
- Adelchi Baratono
- Antonio Banfi
- Giuramento di fedeltà al fascismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Piero Martinetti**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Piero Martinetti**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Piero Martinetti (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Piero_Martinetti?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Martinétti, Piero*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- G. Emanuele Barie', *MARTINETTI, Piero*, in *Enciclopedia Italiana*, I Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1938.
- *MARTINETTI, Piero*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949.
- *Martinetti, Piero*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Martinétti, Pièro*, su *sapere.it*, De Agostini.
- Amedeo Vigorelli, *MARTINETTI, Piero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 71, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2008.
- *Piero Martinetti*, su *siusa.archivi.beniculturali.it*, Sistema Informativo Unificato per le Soprintendenze Archivistiche.
- *Piero Martinetti*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Piero Martinetti*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Piero Martinetti*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Piero Martinetti*, su *Open Library*, Internet Archive.
- Opere di Piero Martinetti digitalizzate sul sito delle Collezioni e fondi digitali dell'Università di Torino (https://www.omeka.unito.it/omeka/collections/show/15) e all'interno della Collezione digitale Pubblico dominio a Torino / Turin Public Domain (https://archive.org/details/publicdomainturin) su Internet Archive, a cura del Progetto Pubblico dominio a Torino. (https://www.sba.unito.it/it/attivita-culturali/pubblico-dominio)
- Biblioteca della Fondazione Piero Martinetti (https://web.archive.org/web/20090829085059/http://hal9000.cisi.unito.it/wf/BIBLIOTECH/Umanistica/Biblioteca26/), Università di Torino.
- *Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti*, su *fondazionepieromartinetti.org*.

- *Piero Martinetti*, a cura di Diego Fusaro (http://www.filosofico.net/martinetti.htm) sul sito Filosofico.net.
- (FR) Pierre-Philippe Druet, "Idéalisme et transcendance chez Piero Martinetti" (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1973_num_71_12_5761) in: *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 71, n. 12, pp. 698–724.
- Giuseppe Colombo, *La filosofia come soteriologia* (http://books.google.it/books?id=n072FPII_X4C&pg=PA5&lpg=PA5&dq=colombo+piero+martinetti&source=bl&ots=SResFa1Gt0&sig=9K9SjECBmIAq5HIP2ny9XShw0Hk&hl=it&ei=WHc5TpLcNcSUOriz5dYD&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCgQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false), estratti.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 49250069 (https://viaf.org/viaf/49250069) · ISNI (EN) 0000 0001 2131 9190 (http://isni.org/isni/0000000121319190) · SBN CFIV059695 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV059695?core=autoriall) · BAV 495/171169 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_171169) · LCCN (EN) n87877374 (http://id.loc.gov/authorities/names/n87877374) · GND (DE) 120175061 (https://d-nb.info/gnd/120175061) · BNE (ES) XX1262241 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1262241) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1262241) · BNF (FR) cb120800859 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120800859) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120800859) · J9U (EN, HE) 987007265028505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265028505171) · WorldCat Identities (EN) lccn-n87877374 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n87877374)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Università**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Piero_Martinetti&oldid=138357478"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 mar 2024 alle 22:40.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Léon Ollé-Laprune

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Léon Ollé-Laprune (Parigi, 25 luglio 1839 – Parigi, 13 febbraio 1898) è stato un filosofo francese.

Indice

Biografia
Opere
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nato in una famiglia originaria in una zona di confine tra la Guascogna e la Linguadoca, fu educato nei principi tradizionali cattolici ed entrò all'*École Normale Supérieure* nel 1858, diplomandosi in arte pochi anni dopo. Fra i suoi alunni si annoverano Emil Durkheim, Henri Bergson, Maurice Blondel e Jean Jaurès.

Nel 1862, affascinato dal pensiero teologico e filosofico del teologo Auguste Joseph Alphonse Gratry, iniziò ad approfondirne gli studi, fino a maturare una profonda preparazione teoretica. Ha lasciato un'ottima monografia su Nicolas Malebranche e su Aristotele.

La sua profonda preparazione teoretica si evince nel suo scritto migliore: *Le prix de la vie* (Il valore della vita, 1894), dove indica nella risoluzione dei problemi filosofici ed esistenziali proprio la fede cristiana. In particolare la connessione con la fede è tanto più valida quanto più forte è l'autonomia essenziale, posizione molto vicina al cosiddetto metodo dell'immanenza. Punti critici di questa autonomia filosofica sono il primato della volontà e l'introspezione: la prima fa sì che la pratica del bene è la condizione primaria della conoscenza e la seconda consente di acquisire le prime conoscenze irrinunciabili.

La sua fede conclamata in un periodo di accresciuto vigore delle forze anticlericali nella Francia della fine del XIX secolo in aggiunta alla sua morte improvvisa nel 1898 all'apice della carriera, ha fatto sì che la sua filosofia sia rimasta in parte misconosciuta.

Opere

- *La Philosophie de Malebranche*, 1870
- *Essai sur la morale d'Aristote*, 1881
- *La philosophie et le temps présent*, 1890
- *Prix de la vie*, 1894

- *Ce qu'on va chercher à Rome*, 1895
- *La Vitalité chrétienne*, 1901 (postumo)
- *Omnia instaurare in Christo*, 1901 (postumo)
- *La raison et le rationalisme*, 1907 (corso pubblicato postumo)

Bibliografia

- AA. VV., *Dizionario Letterario Bompiani. Autori*, Milano, Bompiani, 1957, vol. III, *O-Z*, p. 7-8.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Léon Ollé-Laprune**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Léon Ollé-Laprune (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:L%C3%A9on_Oll%C3%A9-Laprune?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ollé-Laprune, Léon*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Cecilia Motzo Dentice di Accadia, *OLLÈ-LAPRUNE, Léon*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Ollé-Laprune, Léon*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ollé-Laprune, Léon*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Opere di Léon Ollé-Laprune*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Léon Ollé-Laprune*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Léon Ollé-Laprune*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 99419364 (https://viaf.org/viaf/99419364) · ISNI (EN) 0000 0000 8169 3267 (http://isni.org/isni/0000000081693267) · SBN RAVV072937 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV072937?core=autoriall) · BAV 495/156465 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_156465) · LCCN (EN) n2002079881 (http://id.loc.gov/authorities/names/n2002079881) · GND (DE) 118589849 (https://d-nb.info/gnd/118589849) · BNF (FR) cb11918126z (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11918126z) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11918126z) · J9U (EN, HE) 987007282714505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007282714505171) · WorldCat Identities (EN) lccn-n2002079881 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n2002079881)

Portale Biografie | **Portale Cattolicesimo** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Léon_Ollé-Laprune&oldid=135043576"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 ago 2023 alle 09:51.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Maurice Blondel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Maurice Blondel (Digione, 2 novembre 1861 – Aix-en-Provence, 4 giugno 1949) è stato un filosofo e docente universitario francese, esponente di spicco della filosofia francese nella prima metà del Novecento. Il suo pensiero, di matrice cristiana, si impernia sul concetto di azione.

Maurice Blondel nel 1890

Indice

Pensiero filosofico
- Filosofia dell'azione
- Il pensiero maturo

Opere

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Pensiero filosofico

Il suo saggio filosofico anti-intellettualistico e anti-scientista *L'azione* del 1893 fu ben accolto dai movimenti di reazione al trionfante positivismo.

Targa commemorativa

Legato agli ambienti del modernismo, dopo la condanna del movimento da parte di papa Pio X nel 1907 (enciclica *Pascendi*), si chiuse per un lungo periodo nel più assoluto riserbo, non rinnegando il suo precedente impegno e la propria adesione di fondo a tale corrente teologica e filosofica.

Nel suo pensiero trova ampio spazio il primato della volontà che si manifesta nell'azione, sulla ragione.

Con il 1934, a partire dai temi volontaristici, andò elaborando una filosofia cosmica centrata sulla provvidenza e la redenzione.

Filosofia dell'azione

È una delle forme dello spiritualismo moderno e i suoi presupposti si basano su un modo peculiare di intendere la pratica della filosofia. Il pensatore deve volgere lo sguardo dentro di sé, elaborare una ricerca interiore e ricercare l'interiorità spirituale; perciò il campo di indagine è costituito dalla coscienza e non certo dalla natura o dall'esteriorità.

Per i filosofi dell'azione la coscienza si esplica, soprattutto, nella volontà, nell'attività pratica e creativa nell'ambito della sfera morale, religiosa, sociale, più che nella pura contemplazione e nella teoresi.

Alla dialettica reale frutto della ragione, di chiara matrice hegeliana, Blondel contrappone quella della volontà; l'impulso dello sviluppo non è più la contraddizione, bensì il contrasto tra la volontà e la sua realizzazione; da questo contrasto fioriscono, sia l'insoddisfazione della volontà sia la spinta conseguente all'azione.

La vera scienza, secondo Blondel, nulla deve alla ricerca esterna, ma deve penetrare nel cuore stesso dell'azione.

L'azione è considerata da Blondel come un'*iniziativa a priori*: il mondo stesso e il corpo dell'uomo non sono altro che manifestazioni o concretizzazioni della sua volontà. La coscienza della fatica, la pena, il dolore dell'azione, dovuti certamente dalla natura e da fattori materiali, sono causati dalla necessità di una espansione *sociale* di una volontà non omogenea. L'azione forma dapprima l'anima e la personalità dell'uomo, poi spinge l'individuo verso gli altri per raggiungere alcune basi fondamentali quali la famiglia, la patria e l'umanità stessa, che regolano e limitano l'espansione. A questo punto l'espansione prosegue nel campo morale, producendo, ancora una volta, un contrasto fra la volontà e la realizzazione.

Per far coincidere l'azione alla volontà umana spesso si ricorre alle religioni *inferiori*, quelle basate sulle superstizioni e sulle magie, ma l'esito di questo utilizzo rimane illusorio.

La via della trascendenza, della rinuncia a sé stesso è l'unica che porta all'adeguamento tra la volontà e la sua realizzazione.

Blondel insiste nel sostenere l'insufficienza dell'ordine naturale e della storia; ecco perché la via della trascendenza consente la comprensione, contemporaneamente, sia della natura dell'essere e sia il proprio senso nell'infinito.

Il pensiero maturo

Nell'opera il "*Pensiero*" Blondel identifica l'impulso allo sviluppo nel contrasto fra l'unità, definita *pensiero noetico*, e la molteplicità, definita *pensiero pneumatico*; ma ancora una volta Blondel delinea l'impossibilità a conciliare questi due aspetti e quindi ritiene indispensabile il ricorso alla sfera trascendentale. Nell'ultima fase della carriera riscrive la sua opera principale *L'azione*, ridimensionando l'importanza del valore dell'azione stessa nello sviluppo, mentre, contemporaneamente, descrive un senso provvidenziale del mondo, nei suoi aspetti positivi e negativi.

Opere

- *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893
  - trad. di Ernesto Codignola, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1921
  - *L'azione. Estratti*, a cura di Gaetano Durante, Sansoni, Firenze 1934
- *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode philosophique dans l'étude du problème religieux*, "Annales de Philosophie Chrétienne", gennaio-luglio 1896
  - *Lettera sull'apologetica*, a cura di Guglielmo Forni, Queriniana, Brescia 1990

- *Histoire et dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, 1904 (articoli da "La Quinzaine")
  - trad. *Storia e dogma*, a cura di Enrica Carpita e Mario Casotti, Vallecchi, Firenze, 1922
  - *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, a cura di Guglielmo Forni, Queriniana, Brescia 1992
- Introduzione a Léon Ollé-Laprune, *Il valore della vita*, trad. di Arturo Codignola, Vallecchi, Firenze 1922
- Prefazione a Olga Arcuno, *La filosofia dell'azione e il pragmatismo*, Vallecchi, Firenze 1924
- *Principio di una logica della vita morale*, a cura di Enrico Castelli, Signorelli, Roma 1924; Guida, Napoli 1969
- *Léon Ollé-Laprune, il compimento e l'avvenire della sua opera*, trad, di Olga Arcuno, Vallecchi, Firenze 1925
- *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, intervista di Frédéric Lefèvre, 1928
  - *Itinerario filosofico. Conversazioni con Frédéric Lefèvre*, a cura di Daniela Murgia, Luciano, Napoli 2005
- *Qu'est-ce que la mystique?*, 1929
  - *Che cos'è la mistica?*, a cura di Domenico Bosco, Morcelliana, Brescia 2011 (parziale)
- *Saint Augustin*, 1930
- *Il metodo e la funzione della storia della filosofia*, in "Civilta moderna", II, 1, 15 febbraio 1930.
- *Le problème de la philosophie catholique*, 1932
- *La Pensée*. 1. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, 1934
  - *La genesi del pensiero e i gradi della sua ascensione spontanea*, a cura di Michele Federico Sciacca, La scuola, Brescia 1958
- *La Pensée*, 2. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, 1934
- *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, 1935
- *L'Action*, 1. *Le problème des causes secondes et le pur agir*, 1936, 1949
- *L'Action*, 2. *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937, 1963
  - *L'azione. Estratti*, a cura di Armando Vedaldi, Paravia, Torino 1950
  - *Antologia del pensiero blondeliano*, a cura di Carmine Buda, Ciranna, Siracusa 1956
  - *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di Sergio Sorrentino, Paoline, Cinisello Balsamo 1993
- *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, 1939, 1947
  - trad. di Benedetto Gentile, *Lotta per la civiltà e filosofia della pace*, Leonardo, Roma 1946
- *La philosophie et l'Esprit chrétien*, 2 voll., 1944-46
  - trad. di Michele Federico Sciacca, *Autonomia essenziale e connessione indeclinabile*, La scuola, Brescia 1950
  - trad. di Michele Federico Sciacca, *Condizioni della simbiosi sola normale e salutare*, La scuola, Brescia 1950
- *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950
  - trad. di Guido Ghersi, *Esigenze filosofiche del cristianesimo*, Teoresi, Messina 1954
- *Pagine religiose*, a cura del P. Ives de Montcheuil, trad. di Giovanni Barra e Raoul Maschio, Società editrice internazionale, Torino 1951

- *L'essere e gli esseri. Saggio di ontologia concreta e integrale*, a cura di Michele Federico Sciacca, La scuola, Brescia 1952
- *Antologia. Dall'azione alla vita cristiana come coronamento della filosofia*, a cura di Romeo Crippa, La scuola, Brescia 1954
- *Lettres philosophiques*, 1961
- *Carnets intimes*, 1. *1893-1894*, 1961
- *Carnets intimes*, 2. *1894-1949*, 1966
- *Corrispondenza* con Pierre Teilhard de Chardin, a cura di Henri De Lubac, trad. di Vincenzo De Mari, Borla, Torino 1968
- *Notes d'Esthétique (1878-1900)*, a cura di Sante Babolin, 1973
  - Sante Babolin, *L'estetica di Maurice Blondel. Una scienza normativa della sensibilità*, Università Gregoriana, Roma 1974 (con estratti dei manoscritti sull'estetica)
- Prefazione a Henry Duméry, *La filosofia de l'azione. Saggio sull'intellettualismo blondeliano* a cura di Mario Signore, Adriatica, Bari 1973
- *La filosofia dell'azione. Antologia*, a cura di Sergio Cialdi, La nuova Italia, Firenze 1973
- *Cartesio. Melabranche. Spinoza. Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di Olga Arcuno, La nuova Italia, Firenze 1975 (con lettere inedite di Blondel)
- *Œuvres complètes*, a cura di Claude Troisfontaines:
  - 1. *1893: Les deux thèses*, 1995
  - 2. *1888-1913: La philosophie de l'action et la crise moderniste*, 1997

Bibliografia

- Sante Babolin, *L'estetica di Maurice Blondel. Una scienza normativa della sensibilità con estratti dei manoscritti sull'estetica di M. Blondel*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974, pp. XXXIII-226.
- Marc Leclerc, *Il destino umano nella luce di Blondel*, Ed. Cittadella (collana Orizzonti Nuovi), Assisi 2000, pp. 216.
- Marie-Jeanne Coutagne, Xavier Manzano (cur.), *Maurice Blondel et la métaphysique*, Parole et silence, Paris 2016.
- Michael A. Conway: *The Science of Life - Maurice Blondel's Philosophy of Action and the Scientific Method.* Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt 2000, ISBN 3-631-37133-0.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Maurice Blondel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Maurice Blondel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Maurice_Blondel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Blondel, Maurice*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vincenzo La Via, *BLONDEL, Maurice*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Blondel, Maurice*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- (EN) *Maurice Blondel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Maurice Blondel*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Maurice Blondel*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Maurice Blondel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) *Pubblicazioni di Maurice Blondel*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Maurice Blondel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Maurice Blondel*, su *Goodreads*.
- (FR) *Le centre d'études et les archives Maurice Blondel à Louvain-la-neuve*, su *sofi.ucl.ac.be*. URL consultato il 1º maggio 2011 (archiviato dall'url originale il 24 agosto 2007).
- (FR) *Maurice Blondel, Bibliothèque universitaire Fribourg-en-Brisgau*, su *ub.uni-freiburg.de*.
- *Associazione Amici di Maurice Blondel - Sezione italiana*, su *unigre.it*. URL consultato il 1º maggio 2011 (archiviato dall'url originale l'11 aprile 2010).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9883159 (https://viaf.org/viaf/9883159) · ISNI (EN) 0000 0001 1020 8831 (http://isni.org/isni/0000000110208831) · SBN CUBV172113 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CUBV172113?core=autoriall) · BAV 495/94803 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_94803) · Europeana agent/base/145954 (https://data.europeana.eu/agent/base/145954) · LCCN (EN) n50016688 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50016688) · GND (DE) 118511823 (https://d-nb.info/gnd/118511823) · BNE (ES) XX979826 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX979826) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX979826) · BNF (FR) cb121378709 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121378709) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb121378709) · J9U (EN, HE) 987007310692605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007310692605171) · NSK (HR) 000043195 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000043195) · NDL (EN, JA) 00463401 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00463401) · CONOR.SI (SL) 67868259 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/67868259) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50016688 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50016688)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Maurice_Blondel&oldid=137217674"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 6 gen 2024 alle 12:00.

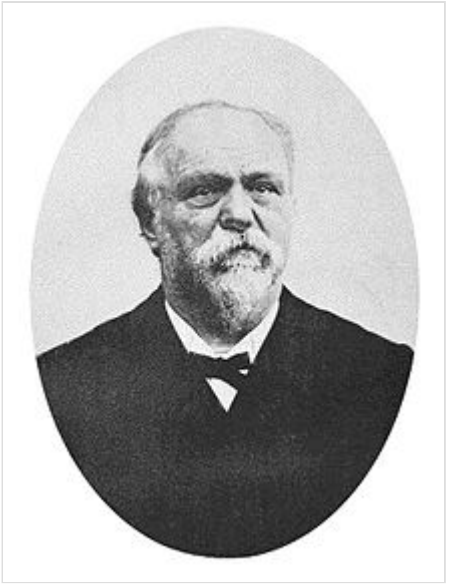
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Georges Sorel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Georges Eugène Sorel (Cherbourg, 2 novembre 1847 – Boulogne-sur-Seine, 29 agosto 1922) è stato un filosofo, sociologo, ingegnere e pensatore francese, teorico del sindacalismo rivoluzionario[1].



Georges Eugène Sorel

Indice

Biografia

Pensiero politico

- L'autonomia politica del proletariato
- La teoria del mito
- La critica del positivismo
- Lo sciopero generale
- Il machiavellismo

Sorel su Mussolini e il fascismo

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Figlio di un commerciante di vini caduto in bancarotta, Sorel fu un brillante studente. Nel 1865 entrò nell'École polytechnique di Parigi e, conseguita la laurea in ingegneria, dal 1870 esercitò la professione di ingegnere civile di ponti e strade divenendo anche ingegnere capo del Dipartimento dei Lavori Pubblici transalpino, risiedendo per un po' in Corsica e per più tempo a Perpignan. Per aver svolto con profitto questa mansione tecnico-scientifica, nel 1891 venne insignito della Legion d'Onore[2].

Nel 1892 abbandonò la professione e si trasferì a Parigi, indi a Boulogne-sur-Seine (oggi Boulogne-Billancourt) - dove sarebbe rimasto fino alla morte - per dedicarsi alla scrittura di opere di filosofia[3], storia[4] ma soprattutto di scienze sociali e politica che gli procurarono una vasta notorietà.

Il percorso ideologico politico di Sorel attraversò varie fasi: dal 1893 al 1897 si dichiarò socialista e marxista e si interessò della concezione materialistica della storia di Antonio Labriola scrivendo le prefazioni alle sue opere. Nel 1898 si inserì nella discussione critica iniziata dal 1896 da Eduard Bernstein con la sua teoria

revisionista della dottrina di Marx ed Engels, avanzando la successiva interpretazione volontaristica e antipositivistica del socialismo.

Risentendo della critica crociana a Labriola, nel 1899 aderì alle tesi del revisionismo e del riformismo[5]. Allo sviluppo del pensiero soreliano contribuì anche il dibattito sull'Affare Dreyfus, che investì la Francia che si divise verso la fine del secolo in dreyfusardi e antidreyfusardi: Sorel prese le difese di Dreyfus e partecipò al dibattito vedendovi una speranza per una rinascita morale della democrazia francese.

Per questo fine in un primo momento, pur nella sua diversa interpretazione[6] appoggiò il riformismo socialista schierandosi con il leader dei socialisti francesi Jean Jaurès, ma il definitivo fallimento delle tesi "innocentiste" convinse allora Sorel che per una rinnovata democrazia non vi fosse altra strada che quella del sindacalismo rivoluzionario di cui egli, attraverso i suoi contributi al *Divenire sociale* di Leone e al *Mouvement Socialiste* di Lagardelle, fu il principale teorico[7]. Sorel sosteneva cioè che il sindacato, libero da ogni influenza politica, doveva essere lo strumento essenziale della lotta di classe.

Nel 1908 pubblicò il suo libro più famoso, le *Considerazioni sulla violenza* (*Réflexions sur la violence*)[8]. La prima traduzione italiana dell'opera fu realizzata da Antonio Sarno e pubblicata per i tipi della Casa Editrice Giuseppe Laterza e figli nel 1909 con un'introduzione di Benedetto Croce con il quale Sorel intrattenne una fitta corrispondenza[9]. Ebbe scambi epistolari anche con il sociologo Vilfredo Pareto e con i pubblicisti Mario Missiroli ed Agostino Lanzillo, ma anche saltuariamente con il sociologo e storico Guglielmo Ferrero[10], con il sociologo Gustave Le Bon, con il filosofo Henri Bergson e per un certo periodo con Antonio Labriola.

Sorel considerava la violenza necessaria nella lotta contro il capitalismo e rimproverava al marxismo volgare il suo carattere utopistico e dogmatico. Le lotte sociali dei lavoratori, e in particolare lo sciopero generale proletario (per differenziarlo invece dallo sciopero generale politico), erano da lui ritenute come il mito sociale garante delle trasformazioni.

Dopo un periodo di disillusioni che lo portò a guardare con simpatia ad alcuni settori dell'estrema destra antiparlamentare francese (1909-1912), divenne un oppositore accanito della guerra scatenata nel 1914 e poi un sostenitore della Rivoluzione russa e dei bolscevichi, tanto da definire Lenin "il più grande teorico del socialismo dai tempi di Marx"[11]. Estremamente ostile all'avventura fiumana di Gabriele D'Annunzio e allo stesso poeta abruzzese[12], il suo pensiero destò più fascino in Italia (dove pubblicò alcuni dei suoi libri, fra cui i *Saggi di critica del marxismo*) che in ogni altro paese, compresa la stessa Francia.

Pensiero politico

L'autonomia politica del proletariato

Afferma Sorel: «*il socialismo è una questione morale, nel senso che esso porta alla luce un nuovo modo di giudicare gli atti umani, oppure, seguendo una celebre espressione di Nietzsche, una nuova valutazione di tutti i valori*».

Il proletariato non ha bisogno di guide: autorganizzandosi, invece, può rendersi consapevole della sua funzione rivoluzionaria. Contro la tesi marxista del proletariato organizzato in un partito, Sorel auspica - senza per questo riprendere le idee anarchiche di Michail Bakunin ma semmai quelle di Proudhon - che l'azione diretta, senza mediazione alcuna, sia lo strumento dell'azione rivoluzionaria.

Sorel esalta il primato dell'azione: un elogio del "fare" che ha un risvolto filosofico in quanto si richiama alla tesi di Giambattista Vico, ripresa da Marx, secondo cui l'uomo conosce veramente solo quello che fa[13]. Da qui si definisce in Sorel una particolare idea della coscienza di classe che non è data in sé, ma si forma nell'azione con l'acquisizione progressiva di capacità tecniche e morali. Questa crescita, però, può esistere solo se i gruppi operai rimangono, dal punto di vista organizzativo e ideologico, completamente separati dalla società borghese: è questo il principio dell'autonomia operaia che è al centro della tematica soreliana.

Il proletariato arriverà alla coscienza di classe proprio attraverso il meccanismo economico del liberalismo che porta inevitabilmente alla emancipazione dell'operaio, alla rivoluzione, alla lotta di classe che rappresenta «*l'aspetto ideologico di una guerra sociale mossa dal proletariato contro tutti gli industriali*». In questo scontro «*il sindacato, l'alfa e l'omega del socialismo, è strumento della guerra sociale*»[14].

La teoria del mito

L'essenza stessa del pensiero politico di Sorel è rappresentato dalla sua adesione alla "teoria del mito", diffusa nelle filosofie del Novecento[15].

Nelle *Considerazioni sulla violenza* del 1906, Sorel raffigura il mito come un sistema di pensiero che fondandosi sulla irrazionalità è esente dalla dimostrazione logica. Il mito rapporta il pensiero all'azione creando una leggenda nella quale l'uomo può agire senza confrontarsi con la storia:

> «gli uomini partecipano ai grandi movimenti sociali e si figurano le loro future azioni come immagini di battaglie, per assicurare il trionfo della causa. Importa assai poco sapere quali particolari, contenuti nei miti, siano destinati ad apparire realmente sul piano della storia futura; si può anche concludere che niente di quanto contengono si produce[16]»

Lo storico israeliano Zeev Sternhell, interprete del sorellismo politico, parla di una centralità, a tal proposito, della potenza dell'elemento mitico e del ruolo che può avere come stimolo all'azione sociale[17].

Nel suo saggio succitato contrappone al mondo storico un mondo fantastico creato dall'azione, che diviene *mito sociale* quando viene assimilato dalla masse come punto di riferimento. Il *mito sociale* è espressione della volontà e non dell'intelletto, ben diversamente dalla *utopia* che è un prodotto intellettuale. I miti non possono essere messi in discussione, non promettono benefici immediati come l'utopia, ma sono una forza ispiratrice di una violenza che contiene alti valori morali.

> «Adoperando il termine di mito, credevo di avere avuto una trovata felice, perché in tal modo rifiutavo ogni discussione con coloro che vogliono sottomettere lo sciopero generale a una critica minuta e che accumulano obiezioni contro la sua attuabilità. Pare invece che abbia avuto una ben infelice idea, poiché gli uni mi dicono che i miti sono propri soltanto alle società primitive, mentre gli altri si immaginano che io voglia dare al mondo moderno come forza propulsiva dei sogni analoghi a quelli che Renan riteneva utili per rimpiazzare la religione; ma si è andati anche più lontano, e si è preteso che la mia teoria dei miti sia un argomento da avvocato, una falsa traduzione delle opinioni autentiche dei rivoluzionari, un sofisma intellettualista [...]Capisco che questo mito dello sciopero generale, in ragione del suo carattere di infinità, venga a ferire le persone sagge; nel mondo attuale è assai viva la tendenza a ritornare alle opinioni degli antichi e a subordinare la morale al buon andamento degli affari pubblici, il che conduce a porre la virtù in un giusto mezzo.

> Fin tanto che il socialismo rimane "una dottrina esposta interamente a parole", è molto facile di farlo deviare verso un giusto mezzo; ma questa trasformazione ovviamente è impossibile quando si introduce il mito dello sciopero generale, che comporta una rivoluzione assoluta [...] Mentre i nostri attuali miti conducono gli uomini a prepararsi a una battaglia per distruggere ciò che esiste, l'utopia ha sempre avuto per effetto di dirigere gli spiriti verso riforme che potranno effettuarsi gradatamente modificando il sistema; non bisogna quindi meravigliarsi se tanti utopisti poterono diventare abili uomini di Stato allorché essi ebbero acquistata una maggiore esperienza della vita politica.[18]»

La critica del positivismo

Nel suo altro libro fondamentale, *Le illusioni del progresso*, edito nel 1908, Sorel critica il positivismo che veicola una fiducia sproporzionata nella capacità della scienza a risolvere tutti i problemi e l'ideologia illuministica del progresso che crea l'illusione pericolosa della felicità prodotta naturalmente dall'operare borghese. Da qui l'accostamento con il pensiero antipositivista di Bergson, anche se non proprio con la sua teoria dello "slancio vitale" dalla quale si discosta esplicitamente. Il pensiero di Sorel si caratterizza, dunque, per una feroce critica antiborghese: la borghesia si accontenta della propria mediocrità ed è attirata solo dalla vita comoda e dal denaro; il parlamento è il tipico luogo politico della borghesia, è utile solo al mantenimento dello status quo, e vi si palesa quel chiacchiericcio vuoto che è tipico dell'essenza borghese. Il socialismo parlamentare è degenerazione del socialismo in quanto legittima lo Stato e finisce, perciò, per legittimare la borghesia; l'alternativa è l'azione rivoluzionaria del proletariato (che non deve condividere nulla con le istituzioni e le organizzazioni borghesi). Visto che si sta consolidando la prassi di un socialismo parlamentare, va da sé che la rivoluzione non potrà essere condotta dal partito, bensì dal sindacato. Si arriverà alla rivoluzione attraverso lo sciopero che, secondo Sorel, non potrà mai essere strumento di contrattazione poiché è un vero e proprio "tirocinio rivoluzionario": attraverso lo sciopero il proletariato acquisisce coscienza di classe.

Lo sciopero generale

Dallo sciopero generale condotto non tanto per motivi sindacali quanto per motivi ideologici, si genererà prima il fastidio per lo sconvolgimento dell'ordine sociale, e, in seguito la reazione repressiva violenta della borghesia che farà nascere la spontanea e violenta controreazione rivoluzionaria del popolo guidato dal proletariato. Lo sciopero generale è punto creatore della rivoluzione: porta all'abolizione delle differenziazioni sociali; non ha, però, una tempistica e dei confini precisi, è un'essenza di riscatto sempre presente nelle coscienze dei proletari.

> «Lo sciopero generale costituisce il mito nel quale si racchiude tutto intero il socialismo, ossia un'organizzazione d'immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti corrispondenti alle diverse manifestazioni della guerra ingaggiata dal socialismo contro la società moderna. Gli scioperi hanno prodotto nel proletariato i sentimenti più nobili, più profondi e più dinamici che egli possieda; lo sciopero generale li unisce in un quadro d'insieme, e, attraverso il loro accostamento, dà a ciascuno il massimo d'intensità; facendo appello ai più ribollenti ricordi delle lotte particolari,

> esso colora di un'intensa vita ogni dettaglio della composizione presente alla coscienza. Otteniamo così quella intuizione del socialismo che il solo linguaggio non poteva offrire in maniera particolarmente chiara - e l'otteniamo in un insieme istantaneamente chiarificato[19].»

Da questo nucleo si diparte una prospettiva politica che porta a Sorel ad una decisa metamorfosi del marxismo: mito e razionalismo si contrappongono. Solo il "mito politico" è fonte inestinguibile di rigenerazione, gloria politica di ascendenza machiavellica (Carl Schmitt parla di Sorel come del Machiavelli del secolo XX[20]) e eroismo moralizzatore; solo il "mito politico" può costituire, a differenza del razionalismo dottrinario, una forza ideologica concreta[21]

Il machiavellismo

Alla visione dell'autonomia operaia o alla originarietà del sociale, il teorico francese iniziava a sostituire una machiavellismo creatore fondato sull'autonomia del politica e sulla centralità del "Principe". La concezione politica di Sorel, attraversando un percorso che finisce per superare sia la sinistra radicale marxista sia la destra radicale maurassiana con la quale collaborò, assume un'evidente dimensione catastrofistica la quale, secondo Zeev Sternhell, elaborata nella prassi dal realismo politico di Mussolini, finiva per dare vita al movimento e al regime fascista. Mostra bene lo storico israeliano che almeno l'80 per cento dei quadri dirigenti del movimento fascista derivavano dal sindacalismo rivoluzionario italiano, di radice soreliana[22]

Sorel su Mussolini e il fascismo

Secondo Sternhell, tutta la parabola fascista (regime incluso) non è pensabile se non secondo la teoria politica soreliana: sebbene il regime fascista degli Anni Trenta assomigli poco al sindacalismo rivoluzionario soreliano dei primi del '900, Sternhell tuttavia sostiene che tale regime è comunque assai più vicino alla sintesi ideologica sindacalista rivoluzionaria di quanto lo stalinismo lo sia rispetto al marxismo o i governi democratici rispetto al concetto di sovranità popolare[23].

La prima formazione politica del giovane Benito Mussolini avvenne proprio nell'ambito del pensiero sindacalista rivoluzionario che poi trasfuse nella rivoluzione fascista contro la borghesia parlamentare[24]. Mussolini definì Sorel «nôtre maître» (nostro maestro)[25] e lodò le *Considerazioni sulla violenza* di Sorel che aveva insegnato al popolo che «la vita è lotta, sacrificio, conquista, un continuo 'superare se stessi'»[26].

In effetti però la questione dei rapporti di Sorel con Mussolini e il fascismo fu controversa in particolare a causa di testimonianze di Élie Halévy e di Jean Variot. Quest'ultimo, che simpatizzava con il fascismo, pubblicò nel 1922 un necrologio di Sorel[27] e un articolo nel 1935 *Propos de Georges Sorel* (*A proposito di Georges Sorel*) dove erano attribuite a Sorel delle pretese dichiarazioni filo-mussoliniane fatte nel 1912 e anche in seguito.

Sembra che fin da prima della guerra, Sorel abbia presentito il destino storico di Mussolini di cui avrebbe detto nel 1912 a Jean Variot:

> «Questo Mussolini non è un socialista ordinario. Credetemi: un giorno lo vedrete alla testa di un battaglione sacro, in atto di salutare con la spada la bandiera italiana. È un Italiano del XV secolo: un Condottiero! Ancora non lo sanno, ma è l'unico uomo energico, in grado di raddrizzare le debolezze del governo.[28]»

Già a proposito del suo influsso sulla politica del Duce, di cui si cominciava già a parlare in tutta Europa, Sorel scriveva a Variot:

> «Mussolini ...è un genio politico la cui portata è superiore a quella di tutti gli uomini politici di oggi.... Avevo sentito parlare di lui già prima della guerra...possiede una comprensione straordinaria della massa italiana..[29]»

Ma al di fuori degli studiosi di Sorel (come Jacques Julliard, Shlomo Sand, Francesco Germinario, Willy Gianinazzi, ecc.) si continuano a divulgare i soliti stereotipi. Così, a quanto riferito da Carlo Ginzburg nel testo *Miti Emblemi Spie*, il pensiero di Sorel, secondo *L'ère des tyrannies* di Halévy e una lettera di Marcel Mauss, ispirò Mussolini, come Lenin e in modo indiretto, rifacendosi a Mussolini, Hitler.[30]

Alcuni giudizi espressi nell'epistolario in effetti tendono a contrastare l'opinione di una simpatia politica di Sorel con il fascismo che risulterebbe dissolta nel 1921:

> «Ho una grande paura che le elezioni conducano ad una camera favorevole ai fascisti [...] Sono persuaso che i fascisti hanno per capo nascosto, ma reale, il re che nel 1915 ha spinto l'Italia a far la guerra nella speranza di distruggere il socialismo.[31])»

> «I "fascisti" trattano i socialisti più o meno come i Black and tans[32] trattano i Sinn-feins[33] e hanno fin qui il prestigio della violenza. [...] La Russia rimane il solo paese nel quale possa fermentare qualche lievito. [...] Occorre seguire con molta simpatia quello che fa Lenin.[34])»

> «Le cose d'Italia mi sembra vadano assai male [...] Il disordine dei fascisti, che sopprimono lo stato di cui [Giolitti] pretende essere il difensore intransigente, ben potrebbero ricondurre l'Italia ai tempi del medio-evo. Non sembra che i fascisti siano più equilibrati dei futuristi.[35]»

Di diverso tenore i giudizi espressi nell'epistolario con Croce che testimoniano la simpatia politica di Sorel verso il movimento fascista; il 26 agosto 1921, scriveva a Croce: «*Le avventure del fascismo sono in questo momento il fenomeno sociale più originale in Italia; mi sembra che vadano ben al di là delle combinazioni dei politicanti*»[36]

Dall'estate del '21 Sorel indicava nel fascismo l'artefice di una rivoluzione politica a cui la Francia avrebbe dovuto guardare. Tra il settembre 1921 e la sua morte, nell'agosto del 1922, non troviamo più nulla.

Nell'ottobre 1932, l'ambasciatore in Francia dell'Italia fascista, su ordine diretto di Benito Mussolini, rivolgeva una missiva alla famiglia Sorel con su scritto: «Il regime fascista, informato dello stato di abbandono in cui versa la tomba di Sorel, si offre di assumerne la cura e di elevarvi un monumento».[37]. Dopo diverso tempo dall'offerta ricevuta la famiglia fece sapere che le condizioni della tomba del loro congiunto riguardavano solo la famiglia e nessun altro.[38]

Opere

- *Contribution à l'étude profane de la Bible* [*Contributo allo studio profano della Bibbia*], Parigi, Auguste Ghio, 1889;
- *Le Procès de Socrate, examen critique des thèses socratiques* [*Il processo di Socrate, esame critico delle tesi socratiche*], Parigi, Félix Alcan, 1889;
- *Les Girondins du Roussillon* [*I girondini del Rossiglione*], Perpignan, Charles Latrobe, 1889 (testo in linea (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111203f.r=.langFR));
- *Essai sur la philosophie de Proudhon* [*Saggio sulla filosofia di Proudhon*], 1ª ed. come articoli, 1892; nuova edizione: Parigi, Stalker Editeur, 2007;
- *D'Aristote à Marx (L'ancienne et la nouvelle métaphysique)* [*Da Aristotele a Marx (L'antica e la nuova metafisica)*], 1ª ed. come articoli, 1894; nuova edizione: Parigi, Marcel Rivière, 1935;
- *Étude sur Vico* [*Studio su Vico*], 1ª ed. come articoli, 1896 ; ristampato in *Étude sur Vico et autres écrits* [*Studio su Vico e altri scritti*], Parigi, Champion, 2007;
- *L'avenir socialiste des syndicats* [*Il futuro socialista dei sindacati*], 1ª ed. come articoli, 1898; quindi Parigi, Librairie de l'Art social, 1898;
- *La ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire* [*La rovina del mondo antico. Concezione materialista della storia*], 1ª ed. Parigi, Librairie G. Jacques et C^{ie}, 1902 ; 2ª ed. Parigi, Marcel Rivière, 1925); 3ª ed. Marcel Rivière, 1933, (testo in linea (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1113392.r=.langFR));
- *Introduction à l'économie moderne* [*Introduzione all'economia moderna*], 1ª ed. Parigi, G. Jacques, 1903 ; 2ª ed. Parigi, Marcel Rivière, 1922;
- *Saggi di critica del marxismo*, Palermo, Remo Sandron, 1903; ritradotto in *Essais de critique du marxisme. Œuvres I*, Patrick Gaud (a cura di), Parigi, L'Harmattan, 2007;
- *Le Système historique de Renan* [*Il sistema storico di Renan*], Parigi, G. Jacques, 1906;
- *Insegnamenti sociali dell'economia moderna. Degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, Palermo, Remo Sandron, 1907;
- *Réflexions sur la violence* [*Considerazioni sulla violenza*], 1ª ed. 1908 ; 4ª ed. definitiva Parigi, Marcel Rivière, 1919; ed. con apparato critico e indice, Ginevra-Parigi, Entremonde, 2013;
- *Les illusions du progrès* [*Le illusioni del progresso*], Parigi, Marcel Rivière, 1908;
- *La décomposition du marxisme* [*La decomposizione del marxismo*], 1ª ed. Parigi, Librairie de Pages libres, 1908; Parigi, Marcel Rivière, 1910;
- *La révolution dreyfusienne* [*La rivoluzione dreyfusiana*], 1ª ed. Parigi, Marcel Rivière, 1909, (testo in linea (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109909v));
- *Lettres à Paul Delesalle, 1914-1921* [*Lettere a Paul Delesalle*], Parigi, Bernard Grasset, 1947;
- *Matériaux d'une théorie du prolétariat* [*Materiali per una teoria del proletariato*], 1ª ed. Parigi, Marcel Rivière, 1919;
- *De l'utilité du pragmatisme* [*L'utilità del pragmatismo*], Parigi, Marcel Rivière, 1921 (testo in linea (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1143285.r=.langFR));
- *Lettere a un amico d'Italia*, Bologna, L. Capelli, 1963;

- *Scritti sul socialismo*, Catania, Pellicanolibri, 1978;
- *La décomposition du marxisme et autres essais* [*La decomposizione del marxismo e altri saggi*], antologia stabilita da T. Paquot, Parigi, PUF, 1982.

Note

1. ^ Ove non indicato diversamente, le informazioni contenute nel paragrafo "Biografia" hanno come fonte il *Dizionario di Filosofia* Treccani (2009), alla voce corrispondente.
2. ^ (EN) Jeremy Jennings, *Georges Sorel: The Character and Development of his Thought*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 16, ISBN 0-312-32458-8.
3. ^ *Le procès de Socrate* (1889), *Les illusions du progrès* (1908), *De l'utilité du pragmatisme* (1917).
4. ^ *La ruine du monde antique* (1898) e *Le système historique de Renan* (1906).
5. ^ *La crisi del socialismo scientifico*, in Critica sociale (maggio 1898); *Nuovi contributi alla teoria marxista del valore*, in *Giornale degli economisti* (luglio 1898).
6. ^ André Tosel, *Jean Jaurès et Georges Sorel, les frères ennemis du socialisme français*, La Pensée, n° 352, 2007.
7. ^ Francis Neilson (1919, "Georges Sorel and Syndicalism" in *The Old Freedom*, New York: B. W. Huebsch, pp. 78–94.
8. ^ Già edite nel 1905-1906 in una versione iniziale sulla rivista sindacalista rivoluzionaria di Roma diretta da Enrico Leone, *Il Divenire sociale*.
9. ^ *Epistolario Sorel-Croce*, su *ojs.uniroma1.it*, Università "La Sapienza" di Roma. URL consultato il 2 gennaio 2015.
10. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Ferrèro, Guglielmo"
11. ^ Michael Curtis, *Three Against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2010, p. 27.
12. ^ N. Valeri, *La lotta politica in Italia dall'Unità al 1925*, Firenze, 1962, p. 560.
13. ^ *Verum et factum convertuntur*, cioè «vero e fatto si convertono» (in G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 62-64)
14. ^ G.Sorel, prefazione all'edizione italiana dell'*Avvenire socialista dei sindacati*
15. ^ *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di: Giovanni Leghissa, Enrico Manera, Carocci editore, 2015
16. ^ G.Sorel, *Considerazioni sulla violenza*, Laterza Bari,pp.73-74
17. ^ Z. Sternhell, Nascita dell'ideologia fascista, Milano 2002, p. 83.
18. ^ Georges Sorel, *Lettera a Daniel Halévy* del 15 luglio 1907.
19. ^ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 1906, Rivière, Parigi 1946 p.182 (trad. it.: *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari).
20. ^ Gennaro Maria Barbuto, *Machiavelli e i totalitarismi*, Guida Editori, 2005 p.12
21. ^ Z. Sternhell, *op.cit.* p. 85.
22. ^ Z. Sternhell, *op.cit*. pp. 297-321
23. ^ Z. Sternhell, *op.cit.* p. 320.
24. ^ Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Torino Einaudi 1965 p. 40.
25. ^ In una recensione della *Teoria sindacalista* di Prezzolini pubblicata su il *Popolo* del 27 maggio 1919.
26. ^ Articolo sul *Popolo d'Italia* del 25 giugno 1919.
27. ^ J. Variot, articolo su *L'Eclair*, 11 settembre 1922.
28. ^ P. Adreu, *Sorel. Il nostro Maestro*, Roma 1966, p. 85

29. ^ P. Andreu, *op.cit.* p. 84.
30. ^ « Mauss approvava pienamente la connessione suggerita da Halévi tra bolscevismo da un lato e fascismo e nazismo dall'altro, segnalando l'importanza, in questo contesto, degli scritti di Sorel, a cui si erano richiamati Lenin, Mussolini e indirettamente (rifacendosi a Mussolini) anche Hitler » (Carlo Ginzburg, *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, pag. 228, Einaudi, 1986, n.ed. 2000. Ma come si deduce dal suo libro sull'empiriocriticismo, Lenin non aveva alcuna simpatia per Sorel, tacciato di confusionario.
31. ^ Dalla lettera a Paul Delesalle del marzo 1921, in *Lettres à Paul Delesalle*, Parigi, 1947, p. 215.
32. ^ Black and tans: miliziani britannici nella guerra d'indipendenza irlandese
33. ^ Sinn-feins: indipendentisti irlandesi
34. ^ Dalla lettera a Guglielmo Ferrero del 13 marzo 1921; citato in *Georges Sorel e Guglielmo Ferrero*, a cura di Mario Simonetti, "Il Pensiero politico", n. 1, 1972, p. 149.
35. ^ Dalla lettera a Mario Missiroli del 21 giugno 1921; citato in *Lettere a un amico d'Italia*, a cura di M. Missiroli, Bologna, 1963, pp. 308-309.
36. ^ *Tabula rasa*, Anno I - n° 5 (31 agosto 1992) *George Sorel: la grande sfida*, Mario Bernardi Guardi, estratto dal saggio apparso su *Ragionamenti - Storia*, luglio/agosto 1992, n° 17/18 (http://www.tabularasa.altervista.org/1992/5_guardi.htm)
37. ^ Valentino Petrucci, *Socialismo aristocratico: saggio su Georges Sorel*, Edizioni scientifiche italiane, 1984 p.20
38. ^ Gustaw Herling, *Diario scritto di notte*, Feltrinelli Editore, 1992 p.159

Bibliografia

- Cesare Goretti, *Il sentimento giuridico nell'opera di Giorgio Sorel*, Il Solco, Città di Castello, 1922.
- Cesare Goretti, *Sorel*, Athena, Milano, 1928.
- Shlomo Sand, *L'illusion du politique. Georges Sorel et le débat 1900*, Paris, La Découverte, 1984.
- Jacques Julliard, Shlomo Sand (eds.), *Georges Sorel en son temps*, Paris, Le Seuil, 1985 (comprende, a cura di Shlomo Sand, la bibliografia degli scritti di Sorel la più completa).
- *Georges Sorel. Scritti sul socialismo*, Pellicanolibri, 1978.
- *Georges Sorel*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1986.
- Giovanna Cavallari, *Georges Sorel. Archeologia di un rivoluzionario*, Napoli, Jovene, 1994
- Marco Gervasoni, *Georges Sorel, una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della belle époque*, Milano, Unicopli, 1997.
- Georges Sorel, *Decadenza parlamentare*, Marco Gervasoni (ed.), (con una bibliografia degli scritti su Sorel, a cura di Shlomo Sand e Michel Prat), Milano, M&B Publishing, 1998.
- Willy Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante (1889-1914) (http://books.google.it/books?id=WzKBo3-U8skC&printsec=titlepage&dq=%22Georges+Sorel%22&lr=&source=gbs_toc_s&cad=1)*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'Homme, 2006.
- Giuseppe Ludovico Goisis, *Sorel e i soreliani*, ed. Helvetia, 1984.
- *Sorel méconnu* : *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, nº 32, 2014.

- A. Berardinelli, *Georges Sorel, scioperi e rivoluzione*, in *Una città*, n. 285, luglio-agosto 2022, pp.38-39.

Voci correlate

- Sindacalismo rivoluzionario
- Arturo Labriola
- Unione Sindacale Italiana

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Georges Sorel**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Georges Sorel**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Georges Sorel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Georges Sorel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Georges_Sorel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Sorel*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Carlo Antoni, *SOREL, Georges*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Sorel, Georges*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Sorel, Georges*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Georges Sorel* / *Georges Sorel (altra versione)*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Georges Sorel*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Georges Sorel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) *Pubblicazioni di Georges Sorel*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Georges Sorel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Indici dei Cahiers Georges Sorel, ora Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (la rivista ha pubblicato numerosi inediti di Sorel)*, su *revue1900.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 2477110 (https://viaf.org/viaf/2477110) · ISNI (EN) 0000 0001 0854 6153 (http://isni.org/isni/0000000108546153) · SBN CFIV026490 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV026490?core=autoriall) · BAV 495/284089 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_284089) · Europeana agent/base/145659 (https://data.europeana.eu/agent/base/145659) · LCCN (EN) n79126505 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79126505) · GND (DE) 118751549 (https://d-nb.info/gnd/118751549) · BNE (ES) XX826284 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX826284) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX826284) · BNF (FR) cb119251629 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119251629) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119251629) · J9U (EN, HE) 987007268474605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268474605171) · NSK (HR) 000075343 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000075343) · NDL (EN, JA) 00457183 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00457183) · CONOR.SI (SL) 84827491 (https://plus.si.cobiss.net/op

	ac7/conor/84827491) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79126505 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79126505)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**	**Portale Socialismo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Georges_Sorel&oldid=128809284"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 ago 2022 alle 17:07.

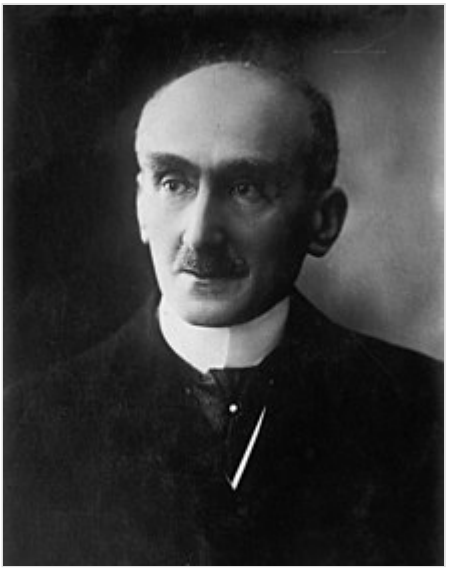
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Henri Bergson

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Henri-Louis Bergson (Parigi, 18 ottobre 1859 – Parigi, 4 gennaio 1941) è stato un filosofo francese. La sua opera superò le tradizioni ottocentesche dello spiritualismo e del positivismo ed ebbe una forte influenza nei campi della psicologia, della biologia, dell'arte, della letteratura e della teologia.[1] Fu insignito del Premio Nobel per la letteratura nel 1927 sia «per le sue ricche e feconde idee» sia «per la brillante abilità con cui ha saputo presentarle».[2]



Henri Bergson (1927)
fotografato da Henri Manuel

Premio Nobel per la letteratura 1927

Indice

Biografia
- Carriera e opere
  - Saggio sui dati immediati della coscienza
  - Materia e Memoria
  - Il riso
  - L'evoluzione creatrice
- Il rapporto con James e il pragmatismo
  - Analogie e differenze
- Le lezioni sul cambiamento e gli ultimi anni di Bergson
  - Bergson: il socialismo e il modernismo cattolico
  - Bergson e la prima guerra mondiale
  - Le due fonti della morale e della religione
  - La mancata conversione al cattolicesimo

Opere

Onorificenze

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nacque a Parigi in rue Lamartine, non lontano dall'Opéra. Il padre proveniva da un'importante famiglia di ebrei polacchi, il cui nome d'origine era Bereksohn, la madre era anch'essa ebrea, di origini anglo-irlandesi. La sua famiglia visse a Londra per alcuni anni dopo la sua nascita ed egli familiarizzò presto con la lingua inglese. Prima che compisse nove anni, i suoi genitori passarono la Manica e si stabilirono in Francia; Henri fu naturalizzato cittadino della Repubblica.[3]

La vita di Bergson fu quella tranquilla e senza grandi eventi di un professore francese; i maggiori punti di riferimento in essa sono la pubblicazione dei suoi quattro principali lavori: il primo nel 1889, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (Saggio sui dati immediati della coscienza), quindi *Matière et Mémoire* (Materia e Memoria) nel 1896, *L'Evolution créatrice* (L'evoluzione creatrice) nel 1907 e infine *Les deux sources de la morale et de la religion* (Le due sorgenti della Morale e della Religione) nel 1932.[3]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Bergson****.*

Carriera e opere

> «Le opinioni alle quali teniamo di più sono quelle di cui più difficilmente potremmo rendere conto.»
>
> (Henri Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*)

Henri Bergson nel 1878 alla École normale supérieure

A Parigi dal 1868 al 1878 Bergson frequentò il *liceo Fontaine*, ora conosciuto come *liceo Condorcet*. Nel 1877 vinse un premio per un suo lavoro scientifico e un altro, quando era diciottenne, per la soluzione di un problema matematico che fu pubblicata l'anno seguente negli *Annales de Mathématiques*. Dopo qualche esitazione sulla sua carriera, se questa dovesse svilupparsi nel campo scientifico o negli studi umanistici, egli decise per la seconda opzione e a diciannove anni entrò nella prestigiosa *École Normale Supérieure* dove conobbe e divenne amico di Pierre Janet ed ebbe come maestro il filosofo Léon Ollé-Laprune. Qui conseguì il diploma di *Licence-ès-Lettres* e nel 1881 partecipò al concorso per professore associato (*agrégé*) per l'insegnamento della filosofia nei licei.

Lo stesso anno ricevette un incarico da insegnante al liceo di Angers, la vecchia capitale dell'Anjou. Due anni dopo si stabilì al liceo Blaise Pascal di Clermont-Ferrand, capoluogo del dipartimento del Puy-de-Dôme.

In *Durata e Simultaneità* polemizzò con alcune elaborazioni filosofiche - specie di ambiente francese - sui risultati ottenuti da Albert Einstein nella teoria della relatività.[4] Einstein ha dimostrato che il tempo è relativo al sistema di riferimento e più è elevata la velocità di un sistema rispetto all'osservatore, più il tempo in tale sistema rallenterà dal punto di vista dell'osservatore. Bergson sosteneva che il tempo non è una retta di tanti punti contigui, ma un istante che cresce su sé stesso sovrapponendosi agli altri.[5] La sua concezione del tempo influenzò profondamento romanzi quali *Alla ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust, *La coscienza di Zeno* di Svevo, l'*Ulisse* di Joyce, nonché la pittura di Dalì.[6]

Saggio sui dati immediati della coscienza

L'anno successivo al suo arrivo a Clermont-Ferrand, Bergson diede esempio delle sue capacità nelle scienze umanistiche pubblicando un'eccellente edizione di estratti da Lucrezio, con uno studio critico del testo e della filosofia del poeta (1884), un'opera le cui ripetute riedizioni sono prova sufficiente della sua importanza nel promuovere lo studio dei classici presso i giovani francesi. Oltre a insegnare e a tenere lezioni universitarie nella regione dell'Alvernia, Bergson trovava il tempo per gli studi personali e la stesura di opere originali. Era impegnato con il suo *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Questo trattato fu consegnato, insieme a una breve tesi in latino su Aristotele (*Quid Aristoteles de loco senserit* - *L'idea di luogo presso Aristotele*), per il diploma di *docteur-ès-Lettres*, a cui fu ammesso dalla Università di Parigi nel 1889. L'opera fu pubblicata nello stesso anno da Alcan, l'editore parigino, nella sua collana *La Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Bergson dedicò questo volume a Jules Lachelier, allora Ministro della Pubblica Istruzione, che era un ardente discepolo di Félix Ravaisson e autore di una piuttosto importante opera filosofica: *Du fondement de l'Induction* (*Sul fondamento della Induzione*, 1871). Lachelier tentava di "sostituire ovunque la forza all'inerzia, la vita alla morte e la libertà al fatalismo."[7] Nel primo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza* Bergson polemizza con le psicologie di marca positivistica, che misuravano l'intensità di una sensazione sulla base dell'intensità dell'eccitazione periferica. La misurazione dell'intensità era il frutto dell'intrusione di categorie spaziali: quello che veniva misurato era secondo Bergson funzione del numero di muscoli coinvolti nella reazione.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Bergson § Tempo spazializzato e durata reale****.*

Sulle stesse basi – spiega Bergson nel II capitolo – viene costruito il concetto di "tempo" omogeneo misurabile, a cui Bergson contrappone una durata interiore che è accrescimento qualitativo continuo, dunque refrattario a ogni forma di misurazione. Questa durata ha come tratto essenziale il vissuto affettivo che la caratterizza, e riesce a realizzare l'apparente paradosso del cambiamento continuo nella conservazione. Da questa durata che cementa l'identità personale, nasce nel terzo capitolo l'atto libero, al di là delle ricostruzioni logiche posticce in cui esso veniva intrappolato sia dai seguaci del determinismo sia dagli apparenti difensori della libertà.[8]

Materia e Memoria

Bergson si era allora stabilito a Parigi; dopo aver insegnato per qualche mese al Collegio Municipale, noto come il *College Rollin*, ricevette un incarico al liceo Henri-Quatre, dove rimase per otto anni. Nel 1896 pubblicò la sua seconda grande opera, intitolata *Matière et Mémoire ("Materia e Memoria").* Questa opera, piuttosto complessa ma molto brillante, investiga la funzione del cervello, intraprende un'analisi della percezione e della memoria, e considera i problemi sulla relazione tra corpo e mente. Bergson passò anni di ricerca prima di pubblicare ognuna delle sue tre grandi opere. Questo è specialmente vero per *Matière et Memoire*, dove egli mostra una familiarità molto profonda con la notevole quantità di ricerche mediche che erano state compiute in quegli anni, per la quale alla Francia è giustamente attribuito un rilevante merito.

In *Materia e memoria* insiste sul valore pratico della scienza; pur permanendo un'antitesi fra interiorità ed esteriorità, la coscienza e il mondo sono legati l'una all'altro. Il tentativo notevole di Bergson di andare oltre sia il realismo sia l'idealismo si realizza in una concezione che si richiama espressamente al senso comune: secondo questo l'oggetto conosciuto possiede una sua esistenza e una sua datità (ossia il modo di rivelarsi alla conoscenza[9]), indipendentemente dal soggetto conoscente, ma nello stesso tempo esiste così come è percepito dal senso comune senza nascondere "qualità occulte" (atto, potenza, sostanza, accidente, monade, ecc.). L'oggetto è pertanto definito da Bergson "oggetto pittoresco" e costituisce un qualcosa di diverso sia

dalla " rappresentazione" dell'idealista, sia dalla "res" (cosa) del realista: è quindi un'immagine in sé. Questa immagine in sé è colta nella percezione, che assume una connotazione nuova: non è mera contemplazione, ma selezione. Nella definizione della percezione, come di una forma di coscienza inglobante sia il soggettivo sia l'oggettivo, l'immagine si pone poi come saldatura fra la materia e la memoria. L'una si riferisce alla quantità, la seconda, la memoria, alla qualità.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Bergson § Memoria****.*

Materia e memoria si articola in quattro capitoli. Nel primo capitolo, Bergson mostra come la percezione pura, isolata dagli apporti della memoria, si riduca a un taglio del tutto teorico sulla realtà, secondo le linee convenzionali della nostra possibilità di azione. A questo punto (II e III capitolo), Bergson analizza il rapporto concreto fra percezione e memoria, passando in rassegna un'impressionante mole di dati sperimentali. L'interazione fra il dato afferente e la proiezione dei ricordi su di esso si configura come un circuito, in cui il dato viene arricchito di apporti interiori che ne personalizzano la percezione. Alla fine, il criterio pragmatico dell'utilità è responsabile dell'evocazione di un determinato ricordo, che non è mai puro ma è "impregnato" di percezione. Il dualismo fra percezione estensiva e ricordo spirituale si risolve nell'ultimo capitolo in una metafisica dei differenti livelli di realtà, che è la teoria della percezione secondo la contrazione a differenti ritmi di durata dell'universo. Bergson approda dunque a una concezione vibratoria e ondulatoria della materia in evidente contiguità con gli esiti della fisica del tempo, che viene poi contratta dalla nostra memoria in chiave pragmatica. Un'altra conclusione importante concerne la vita spirituale che trascende i limiti del corpo e quindi, conseguentemente, della percezione e dell'azione, vincolate esse stesse al corpo.[10]

Nel 1898 Bergson divenne *maître de conférences* presso la sua *alma mater*, l'École Normale Supérieure e fu in seguito promosso al ruolo di professore. L'anno 1900 lo vide professore al Collège de France dove accettò la cattedra di filosofia greca succedendo a Charles Lévêque.

Al Primo congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Parigi dal 1º al 5 agosto 1900, Bergson lesse un breve, ma importante, articolo *Sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité* ("Sulle origini psicologiche della nostra credenza nella legge della causalità").

Il riso

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Umorismo § Il riso di Bergson****.*

Nel 1901 Félix Alcan pubblicò un lavoro che era precedentemente apparso nella *Revue de Paris*, intitolato *Le rire* (Il riso), una delle più importanti produzioni minori di Bergson. I principali meccanismi di produzione del comico vi vengono indagati nell'ottica del ritrovamento di tratti meccanici e ripetitivi laddove ci si aspettava grazia, sveltezza e unicità vivente e vitale. Ogni comportamento umano può essere posto in relazione al riso; si ride a fin di bene, per correggere ed educare, ma anche spinti dalla cattiveria, per umiliare e sottomettere. Nel profondo del riso si celano tracce di egoismo, di amaro e di tragico.[11]

Questo trattato sul significato del "comico" era basato su una lezione che aveva tenuto tempo prima nell'Alvernia. L'analisi di questo lavoro è essenziale per la comprensione delle opinioni di Bergson sulla vita; notevoli sono i suoi passi a proposito del ruolo dell'artistico nella vita. L'artista riesce ad avere una conoscenza disinteressata di una fetta di realtà proprio in virtù della sua distrazione dalla vita pratica.

Nel 1901 Bergson venne eletto all'Académie des sciences morales et politiques e divenne un membro dell'Istituto. Nel 1903 fu pubblicato dalla *Revue de metaphysique et de morale* un suo articolo molto importante intitolato *Introduction à la métaphysique* (Introduzione alla Metafisica) che è utile come prefazione allo studio delle sue tre opere maggiori.

Alla morte di Gabriel Tarde, l'eminente sociologo, nel 1904, Bergson gli successe alla cattedra di filosofia moderna. Dal 4 all'8 settembre di quell'anno era a Ginevra ad assistere al secondo congresso internazionale di filosofia, dove tenne relazioni su *Le Paralogisme psycho-physiologique*, o, per citare il suo nuovo titolo, *Le Cerveau et la Pensée: une illusion philosophique* (Il Cervello e il Pensiero: un'illusione filosofica). Una malattia gli impedì di visitare la Germania per assistere al Terzo congresso internazionale di filosofia tenutosi a Heidelberg.

L'evoluzione creatrice

Il suo terzo grande lavoro, *L'evoluzione creatrice* (*L'Évolution créatrice*), apparve nel 1907, ed è senza dubbio il più conosciuto e il più discusso. Costituisce uno dei contributi più profondi e originali alla riflessione filosofica sulla teoria della evoluzione.

(**FR**)	(**IT**)
«Un livre comme *L'Évolution créatrice* n'est pas seulement une oeuvre, mais une date, celle d'une direction nouvelle imprimée à la pensée.»	«Un libro come *L'evoluzione creatrice* non è solo un'opera ma anche una data, quella di una nuova direzione impressa al pensiero.»

(Imbart de la Tour in *Le Pangermanisme et la philosophie de l'histoire*)

Al 1918 l'editore Alcan aveva già pubblicato ventuno edizioni, tenendo una media di due edizioni all'anno per dieci anni. A seguito della pubblicazione di quest'opera, la popolarità di Bergson aumentò enormemente, non solo negli ambienti accademici ma anche fra il grande pubblico dei lettori generici.

Il testo presenta l'evoluzione come una creazione continua, intendendo la teleologia differentemente rispetto alla concezione tradizionale e in analogia con la durata personale. Senza la creazione la vita e l'universo sarebbero già finiti o finirebbero in futuro. L'evoluzione è creatrice perché oltrepassa il meccanicismo e il cattivo finalismo.

Lo "slancio vitale" (*élan vital*),[12] sarebbe la forza che muove la vita, come adattamento dinamico all'ambiente, in una dialettica fra la vita e le forme in cui la cristallizzazione in una specie definita è sempre una sconfitta per il movimento della vita. Notevole la critica ai concetti e alle idee di "nulla" e "disordine", considerati fra i responsabili dell'incomprensione per la vita così concepita, da parte dell'intelligenza concettuale.

L'uomo deve trasformare sé stesso, evolversi oltre di sé per scorgere la vetta morale e religiosa.[13]

Il rapporto con James e il pragmatismo

Analogie e differenze

Bergson arrivò a Londra nel 1908 e rese visita a William James, il filosofo statunitense di Harvard, che era più anziano di lui di diciassette anni e che, in quel momento era molto attivo nel richiamare l'attenzione del pubblico anglo-americano sul lavoro del professore francese. Questo fu un interessante incontro e troviamo

le impressioni di James su Bergson nelle sue Lettere, sotto la data del 4 ottobre 1908. «Un uomo così modesto e senza pretese ma intellettualmente un tale genio! Ho il più fermo sospetto che la tendenza che egli ha messo a fuoco finirà col prevalere, e che la presente epoca sarà una sorta di punto di svolta nella storia della filosofia.»

Fin dal 1880 James aveva scritto un articolo in francese per il periodico *La Critique philosophique*, di Renouvier e Pillon, intitolato *Le Sentiment de l'Effort*. Quattro anni dopo apparvero due suoi articoli sulla rivista *Mind*: "Che cos'è un'Emozione?" e "Su qualche Omissione della Psicologia Introspettiva". Di questi articoli i primi due furono citati da Bergson nella sua opera del 1889, *Les données immédiates de la conscience*. Negli anni seguenti 1890-91 furono pubblicati i due volumi dell'opera monumentale di James, *I princìpi della psicologia*, nella quale fa riferimento a un fenomeno patologico osservato da Bergson. Alcuni autori, considerando esclusivamente queste date e trascurando il fatto che l'indagine di James era in corso fin dal 1870 (di cui era stata tenuta traccia di tanto in tanto con vari articoli che culminarono con *I princìpi*), hanno erroneamente datato le idee di Bergson come antecedenti a quelle di James.

Bergson in un ritratto di J.E. Blanche (1891)

Si è ipotizzato che Bergson debba le idee base del suo primo libro all'articolo del 1884 di James, "Su qualche Omissione della Psicologia Introspettiva", che non cita e non mette tra i riferimenti. Questo articolo si occupa della concezione del pensiero come flusso di coscienza, che l'intelletto distorce organizzandolo in concetti. Bergson ribatté a questa insinuazione negando che egli avesse alcuna conoscenza dell'articolo di James quando scrisse *Les données immédiates de la conscience*. Sembra che i due pensatori abbiano progredito in modo indipendente quasi fino alla fine del secolo. Le loro posizioni intellettuali sono più lontane di quanto spesso si pensi. Entrambi sono riusciti ad attrarre consenso molto oltre la sfera puramente accademica, ma solo nel loro reciproco rifiuto, in definitiva, dell'"intellettualismo" c'è una vera consonanza. Sebbene James fosse leggermente più avanti nello sviluppo e nell'enunciazione delle sue idee, confessò di essere stato spiazzato da molte delle idee di Bergson. Certamente James trascurava molti degli aspetti più profondamente metafisici del pensiero di Bergson, che non si armonizzavano con il proprio, ed erano anzi in palese contraddizione. Oltre a questo, Bergson non era un pragmatico — per lui l'"utilità", lungi dall'essere una verifica della verità, è piuttosto l'inverso, un sinonimo di errore.

Nonostante ciò, William James salutò Bergson come un alleato. Nel 1903 egli scrisse: «Ho riletto i libri di Bergson e non ho letto nulla da anni che abbia così eccitato e stimolato i miei pensieri. Sono sicuro che quella filosofia abbia un grande futuro, rompe i vecchi schemi e porta le cose in una soluzione in cui possono ritrovarsi nuovi cristalli». Gli omaggi più notevoli che tributò a Bergson furono quelli nelle *Hibbert Lectures* (*Un Universo Pluralistico*), che James tenne al Manchester College di Oxford, poco dopo aver incontrato Bergson a Londra. Egli faceva notare l'incoraggiamento che aveva ricevuto dal pensiero di Bergson e esprimeva la fiducia che aveva nel "potersi appoggiare all'autorità di Bergson".[14]

L'influenza di Bergson lo portò a «rinunciare al metodo intellettualista e alla nozione corrente che la logica è una misura adeguata di ciò che può o non può essere». Lo indusse inoltre a «abbandonare la logica, fermamente e irrevocabilmente» come metodo, poiché aveva scoperto che «la realtà, la vita, l'esperienza, la concretezza, l'immediatezza, usate la parola che volete, va oltre la nostra logica, la sommerge e la circonda».[15]

Naturalmente, queste osservazioni, che apparvero in un libro nel 1909, orientarono molti lettori inglesi e americani a indagare la filosofia di Bergson. Questo era reso difficile dal fatto che i suoi più importanti lavori non erano stati tradotti in inglese. James, tuttavia, incoraggiò e aiutò Arthur Mitchell nella sua preparazione della traduzione inglese di *L'Evolution créatrice*. Nell'agosto 1910 James morì. Era sua intenzione, se fosse vissuto abbastanza per vedere il completamento della traduzione, di proporla al pubblico di lettori inglesi con una nota in prefazione di apprezzamento. Nell'anno seguente la traduzione fu completata e questo portò a un ancora più grande interesse verso Bergson e il suo lavoro. Per coincidenza, in quello stesso anno (1911), Bergson scrisse, per la traduzione francese del libro di James, *Pragmatism*, una prefazione di sedici pagine, intitolata *Vérité et Realité*. In essa espresse simpatia e apprezzamento per il lavoro di James, associati a certe importanti riserve.

In aprile (dal 5 all'11) Bergson seguì il Quarto congresso internazionale di filosofia svoltosi in Italia, a Bologna, dove tenne un brillante discorso su *L'Intuition philosophique*. In risposta agli inviti ricevuti, tornò ancora in Inghilterra nel maggio di quell'anno e rese diverse altre successive visite all'Inghilterra. Queste visite furono sempre eventi speciali e furono segnate da importanti dichiarazioni. Molti di questi contengono contributi significativi al pensiero e gettarono nuova luce su molti passaggi delle sue tre grandi opere: *Trattato sui dati immediati della coscienza*, *Materia e memoria*, e l'*Evoluzione creatrice*. Sebbene fossero in genere affermazioni necessariamente brevi, esse erano più recenti dei suoi libri e così mostrarono come questo acuto pensatore potesse sviluppare e arricchire il suo pensiero e approfittare di simili opportunità per chiarire al pubblico inglese i princìpi fondamentali della sua filosofia.

Le lezioni sul cambiamento e gli ultimi anni di Bergson

Nella primavera del 1911 Bergson visitò la University of Oxford, dove tenne due lezioni intitolate *La Perception du Changement* (La Percezione del Cambiamento), che furono pubblicate in francese nello stesso anno dalla Clarendon Press. Bergson aveva il dono di un'esposizione lucida e concisa, quando l'occasione lo richiedeva, e queste lezioni sul cambiamento formarono un ottimo riassunto o breve trattato sui princìpi fondamentali del suo pensiero e fornirono agli studenti o al pubblico dei lettori generici un'eccellente introduzione allo studio dei suoi più ponderosi volumi. Oxford rese onore al suo notevole visitatore conferendogli il titolo di Dottore.

Due giorni dopo egli tenne la "lezione Huxley" alla Università di Birmingham, prendendo come argomento *La Vita e la Coscienza*. Questa apparve in seguito su *The Hibbert Journal* (ottobre 1911), e, riveduta successivamente, costituì il primo trattato nella raccolta *L'Energie spirituelle*. In ottobre egli fu di nuovo in Inghilterra, dove ricevette un'accoglienza entusiasta, e tenne all'University College London quattro lezioni su *La Nature de l'Ame*.

Nel 1913 visitò gli Stati Uniti, su invito della Columbia University di New York, e tenne lezioni in diverse città statunitensi, dove fu accolto da un vasto pubblico di ascoltatori. Nel febbraio, alla Columbia University, tenne lezione sia in francese sia in inglese, vertendo su *Spiritualité et Liberté* e sul Metodo della Filosofia. Di nuovo in Inghilterra nel maggio dello stesso anno, accettò la presidenza della Society for Psychical Research, tenendo presso la Società il discorso *Fantômes des Vivants et Recherche psychique* (*Fantasmi dei Viventi e Ricerca psichica*).

Nel frattempo la sua popolarità aumentava e traduzioni delle sue opere iniziarono ad apparire in diverse lingue: inglese, tedesco, italiano, danese, svedese, ungherese, polacco e russo. Nel 1914 i suoi concittadini gli tributarono l'onore di eleggerlo membro dell'Académie française. Divenne inoltre presidente

dell'*Académie des Sciences morales et politiques* e infine ufficiale della *Légion d'honneur* e ufficiale dell'*Instruction publique*.

Bergson: il socialismo e il modernismo cattolico

Bergson ebbe seguaci di diversi generi, in Francia movimenti come il modernismo cattolico da una parte e il sindacalismo dall'altra, si sforzarono di assorbire e di fare proprie, per i loro scopi anche di propaganda, alcune delle idee centrali del suo insegnamento. L'importante organo teorico sindacalista, "Le Mouvement socialiste", suggerì che il realismo di Karl Marx e Pierre-Joseph Proudhon è ostile a ogni forma di intellettualismo e che, quindi, i sostenitori del socialismo marxista avrebbero dovuto accogliere bene una filosofia come quella di Bergson. Altri autori si sforzarono di trovare consonanze tra la cattedra di filosofia del Collège de France con gli obiettivi della *Confédération Générale du Travail*. Si affermò che c'è armonia tra il flauto della meditazione filosofica personale e la tromba della rivoluzione sociale.

Mentre i rivoluzionari sociali stavano cercando di ottenere il massimo dalle idee di Bergson, molte autorità del pensiero religioso, particolarmente i teologi più liberali di ogni credo, cioè in Francia i Modernisti e il Partito Neocattolico, mostrarono un profondo interesse per i suoi scritti e molti di loro cercarono di trovare nelle sue opere incoraggiamento e stimolo. La Chiesa cattolica tuttavia arrivò a bandire tre libri di Bergson ponendoli all'Indice dei libri proibiti (Decreto del 1º giugno 1914).[16]

Nel 1914, le Università scozzesi organizzarono l'esposizione, da parte di Bergson, delle famose Lezioni Gifford e un corso di insegnamento fu previsto per la primavera e un altro per l'autunno. Il primo corso, consistente in undici lezioni, dal nome *Il Problema della Personalità*, fu tenuto all'Università di Edimburgo nella primavera di quell'anno. Il corso di lezioni previsto per l'autunno fu invece abbandonato a causa dello scoppio della guerra. Bergson, tuttavia, non rimase in silenzio durante il conflitto. Tenne invece diversi discorsi rendendosi parte attiva della propaganda di guerra ("bourrage de crâne") di cui Barrès si era reso campione.

Bergson e la prima guerra mondiale

Nella guerra, Bergson vide il conflitto dello spirito e della materia, o della vita e del meccanismo, principi che egli identificava rispettivamente con gli schieramenti francese e tedesco; così asservì le dottrine centrali della propria filosofia all'ideologia nazionalista. Questo aspetto della sua carriera non verrà, giustamente, risparmiato da filosofi quali Politzer (ne *La fine di una parata filosofica. Il bergsonismo*) e, più tardi, Sartre e Merleau-Ponty (*La guerre a eu lieu*, nel primo numero de *Les temps modernes*, 1945). Risale al 4 novembre 1914 l'articolo *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas* (La forza che si consuma e quella che non si consuma), che apparve nel *Bulletin des armées de la Republique*. Un discorso presidenziale tenuto nel dicembre 1914 all'*Académie des sciences morales et politiques* aveva come titolo *La Significance de la Guerre*.

Bergson contribuì alla pubblicazione da parte del *The Daily Telegraph* in onore del re del Belgio, del Libro di Re Alberto (Natale 1914). Nel 1915 fu sostituito nel ruolo di presidente dell'*Académie des Sciences morales et politiques* da Alexandre Ribot, e fece dunque un discorso sull'evoluzione dell'imperialismo tedesco. Nel frattempo trovò il tempo di soddisfare la richiesta del Ministro della pubblica istruzione di realizzare un resoconto della filosofia francese che fu presentato all'Esposizione Universale di San Francisco nel 1915. Bergson fece un gran numero di viaggi e conferenze in Europa e America durante la

guerra. Era lì quando la Missione Francese con a capo René Viviani fece una visita nell'aprile e nel maggio del 1917, che fece seguire l'entrata in guerra dell'America. Il libro di Viviani *La Mission française en Amérique* (1917), contiene un'introduzione di Bergson.

All'inizio del 1918 egli fu ufficialmente accolto dall'Académie française, prendendo il suo posto tra i "Quaranta immortali" come successore di Émile Ollivier, l'autore della vasta e notevole opera storica *L'Empire libéral*. Una sessione fu tenuta in gennaio in suo onore durante la quale tenne un discorso su Ollivier.

Poiché molti scritti di Bergson per le riviste francesi non erano facilmente accessibili, egli acconsentì alla richiesta di suoi amici che questi articoli fossero riuniti e pubblicati in due volumi. Il primo di questi era in programma quando scoppiò la guerra. Il volume apparve solo alla fine delle ostilità, nel 1919. Esso ha come titolo *L'Energie spirituelle: Essais et Conférences* (L'Energia Spirituale: Trattati e Lezioni). Il volume si apre con la Lezione Huxley del 1911, *Vita e Coscienza*, in una forma rivista e sviluppata, con il titolo di *Coscienza e Vita*. Vi sono manifestati i segni dell'interesse crescente di Bergson per l'etica sociale e per l'idea di una vita futura di sopravvivenza personale. È inclusa anche la lezione tenuta di fronte alla Society for Psychical Research così come quella tenuta in Francia, *L'Ame et le Corps*, che contiene la sostanza delle quattro lezioni londinesi sull'anima. Il settimo e ultimo articolo è una ristampa della famosa lezione di Bergson al Congresso di Filosofia a Ginevra nel 1904, *Le paralogisme psycho-physiologique* (Il paralogismo psicofisiologico), che ora è pubblicato come *Le Cerveau et la Pensee: une illusion philosophique*. Altri articoli sono sul falso riconoscimento, sui sogni, e sullo sforzo intellettuale. Il volume fu molto ben accolto e servì a riunire ciò che Bergson scrisse sulla forza mentale e sulla sua visione della "tensione" e "distensione" in quanto applicate alla relazione tra materia e mente.

Nel giugno 1920 l'Università di Cambridge gli rese l'onore del titolo di Dottore in Lettere. Per poter dedicare tutto il suo tempo alla nuova grande opera che stava preparando sull'etica, la religione e la sociologia, Bergson ebbe una dispensa dai suoi doveri legati alla cattedra di filosofia moderna al *Collège de France*. Mantenne la cattedra ma non tenne più lezioni; in questo fu sostituito dal suo allievo prediletto Édouard Le Roy. Vivendo con la moglie e la figlia in una modesta casa in una via tranquilla vicino alla Porte d'Auteuil a Parigi, Henri Bergson vinse il Premio Nobel per la letteratura nel 1927.

Le due fonti della morale e della religione

Nonostante soffrisse a partire dal 1925 di reumatismi paralizzanti, a causa dei quali dovette abbandonare gradualmente alcuni dei suoi molti incarichi, pubblicò nel 1932 e nel 1934 due nuovi grandi lavori: *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (Le due Fonti della religione e della Morale) e *La Pensée et le mouvant* (Il Pensiero e il Movimento), che estesero le sue teorie filosofiche ai campi della morale, della religione e dell'arte.

A una società chiusa basata sull'obbedienza all'autorità e cementata dalla credenza dei dogmi della religione statica, Bergson contrappone una società aperta che è continuo superamento della forma cristallizzata, e si estende all'intera umanità animata dalla spinta mistica d'amore della religione dinamica. Essa non è mai raggiungibile, ma resta come un asintoto orientativo.[17] La distinzione fra società chiusa e società aperta verrà ripresa, pur con le dovute distinzioni, da Karl Popper nell'opera "La società aperta e i suoi nemici".

Nonostante la malattia fisica egli mantenne saldi i propri valori fondamentali fino alla fine della sua vita; di particolare rilievo morale fu la sua scelta di rinunciare a tutte le cariche e onori che gli erano stati precedentemente attribuiti piuttosto che accettare di essere un'eccezione alle leggi antisemitiche imposte dal

governo di Vichy.

La mancata conversione al cattolicesimo

Inoltre, sebbene desiderasse convertirsi al cattolicesimo, vi rinunciò per solidarietà con i suoi correligionari ebrei verso i quali era cominciata in Germania la persecuzione nazista. Infatti, nel suo testamento, redatto nel 1937, il filosofo scriveva:

> «Le mie riflessioni mi hanno portato sempre più vicino al cattolicesimo, nel quale vedo il completamento dell'ebraismo. Io mi sarei convertito, se non avessi visto prepararsi da diversi anni la formidabile ondata di antisemitismo, che va dilagando sul mondo. Ho voluto restare tra coloro che domani saranno dei perseguitati. Ma io spero che un prete cattolico vorrà venire a dire le preghiere alle mie esequie, se il cardinale arcivescovo di Parigi lo autorizzerà. Nel caso che questa autorizzazione non sia concessa, bisognerà chiamare un rabbino, ma senza nascondere a lui o ad altri la mia adesione morale al cattolicesimo, come pure il desiderio da me espresso di avere le preghiere di un prete cattolico.[18]»

Per sua richiesta, fu un prete cattolico a recitare le preghiere al suo funerale. Henri Bergson è sepolto nel cimitero di Garches, Hauts-de-Seine.

Opere

- *Extraits de Lucrèce* (1883), tr. Annamaria Carenzi, a cura di Riccardo De Benedetti, introduzione di Laura Boella, con un saggio di Jeanne Hersch, *Lucrezio*, Medusa, Milano 2001 ISBN 88-88130-09-8.
- (**FR**) *Leçons de psychologie et de metaphysique: Clermont-Ferrand, 1887-1888*, a cura di Henri Hude e Jean-Louis Dumas, prefazione di Henri Gouhier, PUF, Paris 1990 ISBN 2-13-043143-7.
- *L'idée de lieu chez Aristote* (in latino) (1889), tr. Ferruccio Franco Repellini, *L'idea di luogo in Aristotele*, in *Opere 1889-1896.*
- *Notice sur la vie et les oeuvres de M. Félix Ravaisson - Mollien* (1904), tr. it. a cura di M. Ivaldo, Il ramo, Rapallo 2008.
- *Essais sur les données immédiates de la conscience* (1889), tr. Niso Ciusa, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, SEI, Torino 1954; tr. Giuseppe Cavallaro, Signorelli, Roma 1957; tr. Gisèle Bartoli, Boringhieri, Torino 1964; tr. Federica Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002 ISBN 88-7078-733-8.
- (**FR**) *Cours de psychologie de 1892 à 1893 au lycée Henri-IV*, a cura di Sylvain Matton, presentazione di Alain Panero, Seha, Paris e Arché, Milano 2008 ISBN 2-912770-10-6 ISBN 978-2-912770-10-3.
- (**FR**) *Leçons d'esthetique a Clermont-Ferrand - Leçons de morale, psychologie et metaphysique au lycee Henri-IV*, a cura di Henri Hude e Jean-Louis Dumas, PUF, Paris 1992 ISBN 2-13-044258-7.
- (**FR**) *Leçons d'histoire de la philosophie moderne - Theories de l'ame*, a cura di Henri Hude e Jean-Luis Dumas, PUF, Paris 1995 ISBN 2-13-046365-7 (contiene: *Quelques leçons complementaires de philosophie et d'histoire de la philosophie a Clermont-Ferrand*; *Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine*; *Leçons sur la critique de la raison pure les theories de l'âme au lycée Henri-IV*), tr. it. di Simone Guidi, *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, Mimesis, Milano 2018.

- (**FR**) *Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, a cura di Henri Hude e Françoise Vinel, PUF, Paris 2000 ISBN 2-13-048956-7.
- *Matière et mémoire* (1896), tr. Adriano Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Bari-Roma 1996 ISBN 88-420-4894-1.
- *Fichte* (1898), tr. Felice Ciro Papparo, *La destinazione dell'uomo di Fichte: corso del 1898 all'École Normale Superieure*, a cura di Desire Roustan, presentazione di Jean-Christophe Goddard, nota introduttiva di Philippe Soulez, Guerini e Associati, Milano 2003 ISBN 88-8335-428-1.
- *Le Rire* (1899), tr. Carmine Gallo e Arnaldo Cervesato, prefazione di Beniamino Placido, *Il riso*, Laterza, Bari-Roma 1987 ISBN 88-420-4373-7 ISBN 88-420-2014-1 ISBN 978-88-420-4373-7; tr. Federica Sossi, SE, Milano 1990 ISBN 88-7710-536-4 ISBN 978-88-7710-755-8 e Mondadori, Milano 1992 ISBN 88-04-36465-3; tr. Franco Stella, Rizzoli, Milano 1961 e Fabbri, Milano 1996 e BUR, Milano 2008 ISBN 88-17-16845-9 ISBN 978-88-17-16845-8.
- *Histoire de l'idée de temps* (Cours au Collège de France 1902-1903), tr. e intr. a cura di Simone Guidi, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019 ISBN 9788857556246.
- *Introduction à la métaphysique* (1903), tr. a cura di Giovanni Papini, *La filosofia dell'intuizione*, Carabba, Lanciano 1909; tr. Bruno Brunello, *Introduzione alla metafisica*, Zanichelli, Bologna 1949; tr. Armando Vedaldi, Sansoni, Firenze 1950; tr. Vittorio Mathieu, Laterza, Bari-Roma 1963 ISBN 88-420-2910-6; tr. Diego Giordano, Introduzione di Rocco Ronchi, Orthotes, Napoli 2012, ISBN 978-88-97806-16-5.
- *L'Évolution créatrice* (1907), tr. Umberto Segre, Athena, Milano 1925 e Corbaccio-Dall'Oglio, Milano 1965 ISBN 88-7718-454-X; tr. Paolo Serini, Mondadori, Milano 1938 e 1949; tr. Armando Vedaldi, Sansoni, Firenze 1951; tr. Giancarlo Penati, La scuola, Brescia 1961 ISBN 88-350-7378-2; tr. Leonella Alano, Fabbri, Milano 1966; tr. Fabio Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002 ISBN 88-7078-780-X, tr. Marinella Acerra, Bur, Milano, 2012 e 2013 ISBN 978-88-17-05495-9.
- *Fantômes de vivants et recherche psychique* (1913), tr. Giacomo Scarpelli, *Conferenza sui fantasmi*, Theoria, Roma 1983 ISBN 88-241-0093-7.
- (**FR**) *La philosophie française* («La Revue de Paris», 15 maggio 1915, pp. 236–256).
- *L'Énergie spirituelle* (1919), tr. Marinella Acerra, *Il cervello e il pensiero e altri saggi*, Editori Riuniti, Roma 1990 ISBN 88-359-3375-7; tr. Giuseppe Bianco, *L'energia spirituale*, Raffaello Cortina, Milano 2008 ISBN 978-88-6030-186-4.
- *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein* (1922), tr. Paolo Taroni, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, Pitagora, Bologna 1997 ISBN 88-371-0981-4; tr. Fabio Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004 ISBN 88-7078-915-2.
- *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), tr. Mario Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano 1947 e SE, Milano 2006 ISBN 88-7710-672-7; tr. Matteo Perrini, La scuola, Brescia 1996 ISBN 88-350-9176-4; tr. Adriano Pessina, Laterza, Bari-Roma 1998 ISBN 88-420-4681-7.
- *La pensée et le mouvant* (1934), tr. Francesca Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000 ISBN 88-452-4325-7; tr. Gabriele Perrotti, *Il pensiero e il movente: saggi e conferenze*, Olschki, Firenze 2001 ISBN 88-222-4955-0.
- (**FR**) *Essais et témoignages inedits*, a cura di Albert Béguin et Pierre Thevenaz, À la Bançonniere, Neuchatel 1943.
- *Écrits et paroles* (1957-1959), a cura di Rose Marie Mosse-Bastide, tr. Francesco Cafaro, *Saggi pedagogici*, Paravia, Torino 1962.
- *Mélanges* (1972), a cura di André Robinet, tr. Maria Teresa Russo, *Educazione, cultura, scuola*, Armando, Roma 2000 ISBN 88-8358-120-2.
- *Histoire des theories de la memoire*, tr. Federico Leoni, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di Rocco Ronchi e Federico Leoni, ETS, Pisa 2007 ISBN 978-88-467-1785-6.

- (FR) *Correspondances* (con Albert Kahn), a cura di Sophie Coeure e Frédéric Worms, prefazione di Jeanne Beausoleil, Strasbourg 2003 ISBN 978-2-913675-11-7.
- *Antologia*, a cura di Giovanni Palumbo, Palumbo, Palermo 1961.
- *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, tr. Renzo Ragghianti, Bibliopolis, Napoli 1992 ISBN 88-7088-268-3.
- *Opere 1889-1896*, a cura di Pier Aldo Rovatti, tr. Federica Sossi, Mondadori, Milano 1986.
- *La philosophie française* (1915), tr. Luigi Francesco Clemente, *La filosofia francese*, postfazione di Federico Leoni, Orthotes, Napoli-Salerno 2013 ISBN 978-88-97806-38-7.
- (con William James), *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Raffaello Cortina, Milano 2014 ISBN 978-88-6030-674-6.

Onorificenze

Cavaliere di Gran Croce dell'Ordine della Legion d'Onore

Note

1. ^ *Bergson, Henri*, su *Sapere.it*. URL consultato il 18 luglio 2013.
2. ^ Poiché non esiste il premio Nobel per la filosofia fu assegnato a Bergson quello per la letteratura cercando nella motivazione di evidenziare non solo lo stile letterario ma anche il contenuto filosofico delle sue opere. In un caso analogo fu attribuito lo stesso Nobel a Jean-Paul Sartre che lo rifiutò. (In Marcello Mustè, *La filosofia di Bergson e la letteratura* in Treccani.it)
3. Treccani, Voce "Henri-Louis Bergson".
4. ^ Taroni 1998.
5. ^ Raffaello Cortina 2004.
6. ^ prof. Matteo Saudino, *Pillole di Maturità 5: il concetto di tempo in Bergson, Proust, Svevo, Dalì e Ratatouille*.
7. ^ Lachelier era nato nel 1832, Ravaisson nel 1813. Bergson doveva molto a entrambi questi insegnanti della École Normale Supérieure. Si veda per esempio il suo discorso in memoria di Ravaisson, che morì nel 1900.
8. ^ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, a cura di Paul-Antoine Miquel, ed. Editions Flammarion.
9. ^ *Vocabolario Treccani* alla voce corrispondente
10. ^ Henri Bergson, *Materia e memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, 2009.
11. ^ Henri Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Feltrinelli Editore, 2011.
12. ^ Un'espressione simile (*vital force*) si ritrova precedentemente in Ralph Waldo Emerson (1803–1882), filosofo, scrittore, saggista e poeta statunitense.
13. ^ *L'Évolution créatrice*, (1907), tr. Umberto Segre, Athena, Milano 1925 e Corbaccio-Dall'Oglio, Milano 1965 ; tr. Paolo Serini, Mondadori, Milano 1938 e 1949; tr. Armando Vedaldi, Sansoni, Firenze 1951; tr. Giancarlo Penati, La scuola, Brescia 1961 ; tr. Leonella Alano, Fabbri, Milano 1966; tr. Fabio Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002.
14. ^ Kallen 2011.
15. ^ Marinella Acerra in Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli Bur, p. 1993.
16. ^ Taroni 1998, p. 13.
17. ^ Les Deux sources de la morale et de la religion (1932), tr. Mario Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano 1947 e SE, Milano 2006 tr. Matteo Perrini, La scuola, Brescia 1996 ; tr. Adriano Pessina, Laterza, Bari-Roma 1998.

18. ^ Dal testamento, 8 febbraio 1937 in Piero Viotto, *Grandi amicizie: i Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008, p. 20.

Bibliografia

Monografie

- (FR) Jean Guitton (allievo e seguace di Bergson), *La vocacion de Bergson*, Gallimard, 16 giugno 1960.
- (EN) Keith Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, Routledge, 2002.
- Manuele Bellini, *I profili dell'immagine. L'estetica della percezione in Henri Bergson: dalla metafisica al cinema*, Mimesis, Milano 2003 ISBN 88-8483-133-4.
- (FR) Isaac Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Delachaux & Niestlé, Paris 1942.
- Henri-Louis Bergson, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, a cura di Raffaello Cortina, traduzione di Fabio Polidori, Milano, 2004 [1922], ISBN 88-7078-915-2.
- Giorgio Concato, *Henri Bergson: immagini tra metafisica e psicologia*, Firenze, Alinea, 1983.
- Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* [1966], tr. it. in Id.. *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.
- Gianluigi Fasolo, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, AlboVersorio, Milano 2005 ISBN 88-89130-18-0.
- Franco Frangella, *Henri Bergson: l'evoluzione creatrice*, Calabria letteraria, Soveria Mannelli 2009 ISBN 978-88-7574-141-9.
- Giulia Gamba, *Metafisica e scienze nel pensiero di Bergson*, Cleup, Padova 2015.
- Paolo Godani, *Bergson e la filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2008 ISBN 978-88-467-2154-9.
- (FR) Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Paris 1961.
- (FR) François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'éspace*, Cercle du livre, Paris 1957.
- Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* [1931], tr. it. Morcelliana, Brescia 1991 ISBN 88-372-1448-0.
- Horace Meyer Kallen, *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life*, città, BiblioBazaar, 2011, ISBN 1-179-69391-4.
- Alfonso Lanzieri, *Il corpo nell'anima. Henri Bergson e la filosofia della mente*, Mimesis, Milano 2022.
- Leszek Kołakowski, *Bergson* [1985], tr. Leo Lestingi e Francesca Palumbo, *Bergson*, Palomar, Bari 2005 ISBN 88-7600-113-1.
- (EN) Leonard Lawlor, *The Challenge of Bergsonism*, Continuum International, 2003.
- Federico Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano 2019.
- Enrica Lisciani-Petrini, *Memoria e poesia. Bergson Jankélévitch Heidegger*, ESI, Napoli 1983.
- Vittorio Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Torino, Ed. di filosofia 1954; Guida, Napoli 1971 ISBN 88-7042-374-3.
- Carlo Migliaccio, *Invito al pensiero di Henri Bergson*, Mursia, Milano 1994 ISBN 88-425-1671-6.
- Alessandro Montagna, *Bergson e la "belle époque"*, Il Campano, Pisa 2013.
- (FR) Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, PUF, Paris 1964.
- (EN) John Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, University of Notre Dame Press, 2000.
- Adriano Pessina, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari-Roma 1994 ISBN 88-420-4530-6.

- (FR) André Robinet, *Bergson ou les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris 1965.
- Rocco Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990 ISBN 88-211-6054-8.
- Rocco Ronchi, *Bergson. Una Sintesi*, Marinotti, Milano 2011 ISBN 978-88-8273-121-2.
- Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*, Mimesis, Milano 2015.
- Riccardo Roni (a cura di), *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, Edizioni ETS, Pisa 2016.
- Pier Aldo Rovatti, *Sfumature. Materiali per rileggere Bergson*, in «aut aut», 204, La nuova Italia, Milano 1984.
- Luisa Santelli Beccegato, *Problemi pedagogici in Henri Bergson*, Liviana, Padova 1974.
- (FR) Philippe Soulez, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989.
- Giusi Strummiello (a cura di), *Dio, la vita, il nulla: L'evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione - atti del Colloquio internazionale, Bari, 4 maggio 2007*, Pagina, Bari 2008 ISBN 978-88-7470-056-1.
- Angelo Genovesi, *Bergson e Einstein: Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, prefazione di Vittorio Mathieu, Franco Angeli, Milano 2001.
- Angelo Genovesi, *Bergson e «Le Rire»*, in AA.VV., *L'Umorismo in prospettiva interculturale. Immagini, aspetti e linguaggi/Crosscultural Humour: Images, Aspects, and Languages*, Atti del II Convegno Internazionale di Studi sull'Umorismo Lucca-Collodi 2009, a cura di Omar Coloru e Giuseppe Minunno, Introduzione di Daniela Marcheschi, Con CD allegato, Parma, Atelier65, 2014, pp. 96–102.
- Paolo Taroni, *Bergson, Einstein e il tempo: la filosofia della durata bergsoniana nel dibattito sulla teoria della relatività*, Quattro venti, 1998, ISBN 88-392-0445-8.
- Paul Valéry, *Henri Bergson* [1945], tr. Italo Francesco Baldo, Ed. veneta, Vicenza 2006 ISBN 88-8449-295-5.
- (FR) Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2004.
- (FR) Frédéric Worms (a cura di), *Annales Bergsoniennes* I, Bergson dans le siécle, PUF, Paris 2002.
- (FR) Frédéric Worms (a cura di), *Annales Bergsoniennes* II, Bergson, Deleuze, la Phénoménologie, PUF, Paris 2004 (alcune traduzioni sono raccolte in Georges Canguilhem, Gilles Deleuze, *Il significato della vita*, a cura di Giuseppe Bianco, Mimesis, Milano 2006 ISBN 88-8483-427-9).
- Caterina Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra*, BUP, Bologna 2009 ISBN 978-88-7395-486-6.

Voci correlate

- Hermann Graf Keyserling

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Henri Bergson**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Henri Bergson**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Henri Bergson**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Henri Bergson**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Henri Bergson (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Henri_Bergson?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bergson, Henri-Louis*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ferdinando D'Amato, *BERGSON, Henri-Louis*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *BERGSON, Henri-Louis*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- *Bergson, Henri-Louis*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bergson, Henri-Louis*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Henri Bergson*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Henri Bergson*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Henri Bergson*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Henri Bergson*, su *nobelprize.org*.
- (FR) *Henri Bergson*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- *Henri Bergson*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Henri Bergson*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Henri Bergson*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Henri Bergson*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Henri Bergson*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Henri Bergson*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Henri Bergson*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Henri Bergson* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Henri Bergson* (personaggio), su *Goodreads*.
- (EN) Leonard Lawlor e Valentine Moulard Leonard, *Henri Bergson*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 61541730 (https://viaf.org/viaf/61541730) · ISNI (EN) 0000 0001 2135 5394 (http://isni.org/isni/0000000121355394) · SBN CFIV010416 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV010416?core=autoriall) · BAV 495/22800 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_22800) · Europeana agent/base/145322 (https://data.europeana.eu/agent/base/145322) · ULAN (EN) 500255390 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500255390) · LCCN (EN) n78082114 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78082114) · GND (DE) 118509578 (https://d-nb.info/gnd/118509578) · BNE (ES) XX840151 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX840151) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX840151) · BNF (FR) cb11891433v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11891433v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11891433v) · J9U (EN, HE) 987007258512805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258512805171) · NSK (HR) 000015995 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000015995) · NDL (EN, JA) 00433033 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00433033) · CONOR.SI (SL) 38904419 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/38904419) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78082114 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78082114)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Premi Nobel**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Henri_Bergson&oldid=138217648"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 mar 2024 alle 12:43.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Neokantismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **neokantismo** è una corrente filosofica che si sviluppò nella seconda metà del XIX secolo in Germania con l'obiettivo di recuperare, dall'insegnamento kantiano, l'idea che la filosofia debba essere innanzitutto riflessione critica sulle condizioni che rendono valida l'attività conoscitiva dell'uomo. Se come attività conoscitiva si intese in particolare la scienza, il discorso neocriticista guardò anche ad altri campi di attività, dalla morale all'estetica e alla pedagogia.

In linea con i principi del criticismo i neokantiani rifiutano ogni tipo di metafisica, e se questo li contrappone polemicamente alle contemporanee correnti neoidealiste e spiritualiste, li allontana allo stesso tempo dallo scientismo del positivismo che tende ad una visione assoluta e misticheggiante della scienza.

Le due massime espressioni del neocriticismo tedesco furono incarnate dalla Scuola di Baden e dalla Scuola di Marburgo, che influenzarono buona parte della filosofia tedesca successiva (fenomenologia); nonostante questa corrente filosofica si sia diffusa in tutti i paesi europei, altre manifestazioni degne di nota si ebbero solo in Francia (Charles Renouvier).

Indice

Origini

Le scuole del movimento

Esponenti

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Origini

La riscoperta in chiave moderna di Kant che si verificò in Germania avvenne ad opera dei filosofi Friedrich Albert Lange, Otto Liebmann, Eduard Zeller e Hermann von Helmholtz.

Lange nella sua *Geschichte des Materialismus* (*Storia del Materialismo*, 1866) criticò fortemente il materialismo stesso. Liebmann, nella sua opera *Kant und die Epigonen* (*Kant e i suoi epigoni*, 1865), aveva refutato in quattro sezioni l'idealismo tedesco (Fichte, Schelling, Hegel), il realismo (Herbart), l'empirismo (Fries) e la filosofia trascendentale (Schopenhauer) e posto alla fine di ogni capitolo il grido di battaglia: *Auf Kant muß zurückgegangen werden!* (*Bisogna tornare a Kant!*). Successivamente Liebmann sviluppò egli

stesso le linee principali di questo ritorno a Kant, in *Analisi della realtà* (1876), e *Pensiero e fatti* (1882-1904), da lui inteso come la fondazione di una metafisica critica che tenesse sempre conto dei principi e limiti dell'intelletto come dati originari.

Le scuole del movimento

- La Scuola di Marburgo
  - Hermann Cohen
  - Paul Natorp
  - Nicolai Hartmann
  - Ernst Cassirer
- La Scuola di Baden
  - Wilhelm Windelband
  - Heinrich Rickert
  - Emil Lask

Esponenti

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Filosofia dei valori****.*

- Eduard Zeller, fondatore della gnoseologia come disciplina
- Otto Liebmann, bisogna tornare a Kant (*Zurück zu Kant!*)
- Friedrich Albert Lange, scrisse una storiografia critica del materialismo
- Hermann Cohen, non concetti ma giudizi sono il fondamento del pensiero umano. Fondatore della scuola di Marburgo
- Paul Natorp, si occupò soprattutto della logica delle scienze. Rifiuta l'esistenza della "cosa in sé" (*Ding an sich*) e delle intuizioni indipendenti dal intelletto
- Karl Vorländer, storico della filosofia e marxista. Biografo ed editore di Kant
- Rudolf Stammler, filosofo del diritto
- Wilhelm Windelband, dottrina dei valori universali. Verità nel pensare, bontà nel volere, bellezza nel sentire. Capire Kant significa andare oltre
- Heinrich Rickert, filosofia dei valori. Scienza della cultura contro Scienza della Natura
- Emil Lask, teoria delle categoria e dei giudizi
- Bruno Bauch
- Jonas Cohn
- Robert Reiniger, problema psicofisico e filosofia dei valori
- Ernst Cassirer, storia dell'epistemologia. Filosofia delle forme simboliche
- Alois Riehl, criticismo per rendere attuale Kant
- Richard Hönigswald, il problema del "dato". Teoria generale del metodo
- Hans Vaihinger, "*Philosophie des Als Ob*". Fondatore della rivista "Kant-Studien"
- Georg Simmel, filosofia della vita (*Lebensphilosophie*)

Bibliografia

- Frederick C. Beiser, *The Origins of Neo-Kantianism, 1790–1880*, New York, Oxford University Press, 2014.

- Klaus Kristian Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, New York, Cambridge University Press, 1991.
- Rudolf A. Makkreel e Sebastian Luft (a cura di), *Neo-Kantianism:in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

Voci correlate

- Immanuel Kant
- Pensiero di Kant
- Positivismo
- Criticismo
- Storicismo
- Charles Renouvier (Maggiore esponente del Neokantismo in Francia)
- Afrikan Špir (filosofo neokantiano russo atipico, che influenzò Nietzsche e Piero Martinetti)

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**neokantismo**»

Collegamenti esterni

-
- *neokantismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) *Neo-Kantianism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Neokantismo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) Jeremy Heis, *Neo-Kantianism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 30047 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=30047) · LCCN (**EN**) sh85090739 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85090739) · GND (**DE**) 4041802-9 (https://d-nb.info/gnd/4041802-9) · BNF (**FR**) cb12647521b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12647521b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12647521b) · J9U (**EN**, **HE**) 987007563187105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007563187105171)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Neokantismo&oldid=136211646"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 30 ott 2023 alle 17:56.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Scuola di Marburgo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **scuola di Marburgo** fu fondata da Hermann Cohen (1842-1918) professore a Marburgo dal 1873 al 1912 e, in seguito, alla Scuola superiore ebraica di Berlino.

L'adesione al neokantismo lo indusse a considerare, nella sua opera *Sistemi di filosofia*, come unica realtà per sé, il pensiero che non origina che da sé stesso:

> «Nel collocarci nuovamente sul terreno storico della critica, noi rifiutiamo di far precedere la logica da una dottrina della sensibilità. Noi cominciamo col pensiero [...] Questo non può avere nessuna origine fuori di sé. Noi, qui, cerchiamo di costruire la logica come dottrina del pensiero, e questa logica è dottrina della conoscenza [1]»

I sensi e l'intelletto non vengono più distinti e separati, com'era nell'epistemologia kantiana e il problema della "cosa in sé" viene risolto intendendolo come semplicemente il segno del limite che raggiunge il pensiero nella sua attività conoscitiva.

Alla scuola di Marburgo appartennero Paul Natorp e Ernst Cassirer che esercitarono una profonda influenza sul pensiero tedesco, specie nella seconda metà del XIX secolo e nei primi decenni del XX, e che interpretarono il kantismo come "teoria dei principi della scienza e della cultura" evidenziando l'elemento logico-trascendentale kantiano e contrastando ogni tentativo di interpretazione psicologistica che veniva dalla scuola teologica protestante di Gottinga fondata da Albrecht Ritschl nella seconda metà del XIX secolo.

Nella scuola di Marburgo ci si applicò anche ai temi dell'estetica e a quelli dell'etica dove Cohen e Natorp mettevano in evidenza l'aspetto sociale: in questo senso fu particolarmente notevole il lavoro di Karl Vorländer [2], che cercò di attribuire un significato socialista al kantismo interpretando il materialismo storico alla luce dell'etica kantiana.

Note

1. ^ H.Cohen, *Sistema di filosofia*, 1902, I vol.
2. ^ Kant und der Sozialismus, 1900; Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus, 1926

Collegamenti esterni

- *Marburgo, Scuola di*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Marburg school*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuola_di_Marburgo&oldid=105780815"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 giu 2019 alle 11:40.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Ernst Cassirer

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ernst Cassirer (in tedesco: ['eʁnst ka'si:ʁɐ]; Breslavia, 28 luglio 1874 – New York, 13 aprile 1945) è stato un filosofo tedesco naturalizzato svedese.

Ernst Cassirer

Indice

Biografia
Il pensiero e le opere
Sulla relatività di Einstein
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nel 1906 grazie a Wilhelm Dilthey conseguì l'abilitazione all'Università di Berlino, dove fu a lungo libero docente. A causa delle sue origini ebraiche ottenne solo nel 1919 una cattedra nella neofondata Università di Amburgo, di cui divenne più tardi rettore (1929-30), e dove fu per altro supervisore delle tesi di dottorato di Leo Strauss e Joachim Ritter.

Con l'avvento del nazismo nel 1933 dovette lasciare la Germania, insegnò a Oxford dal 1933 al 1935 e fu professore a Göteborg dal 1935 al 1941. In quegli anni fu naturalizzato svedese ma, ritenendo ormai anche la neutrale Svezia poco sicura, si recò negli Stati Uniti d'America, dove fu *visiting professor* nell'Università di Yale, nel New Haven, dal 1941 al 1943 e docente alla Columbia University, New York dal 1943 fino alla morte (1945).

Dopo essere uscito dalla tradizione della Scuola di Marburgo del neokantismo, ha sviluppato una filosofia della cultura come teoria fondata sulla funzione dei simboli nel mito, nella scienza, nella religione, nella tecnica. Ad Amburgo ha collaborato attivamente alla biblioteca di Aby Warburg.

Il pensiero e le opere

Nel suo scritto *Sostanza e Funzione* (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910), Cassirer intende mostrare come la filosofia kantiana s'inserisca intrinsecamente nello sviluppo della scienza moderna a partire da Galileo (fino ad Einstein e Gödel), giungendo alla conclusione che l'ontologia deve lasciare il passo all'*analitica dell'intelletto*, cioè ad uno studio delle condizioni a priori, e perciò storiche e trascendentali, che presiedono alla formazione dell'oggetto d'indagine delle diverse scienze. Analizzando il mondo della scienza moderna, Cassirer rileva che al concetto-sostanza è andato progressivamente sostituendosi quello di funzione. Termini come energia, etere, atomo, spazio e tempo, non designano realtà concrete, ma rappresentano esclusivamente simboli per la descrizione di un contesto di possibili relazioni. Di qui nasce l'importanza del linguaggio rispetto agli altri oggetti dell'indagine epistemologica, in quanto la sua natura relazionale influenza la costituzione del mondo oggettivo.

Nell'opera *Filosofia delle forme simboliche* sposta le stesse riflessioni applicate sul mondo della scienza a quello dell'uomo. L'autore evidenzia che la funzione del linguaggio è molteplice: oltre ad essere uno strumento di comunicazione, fa da tramite fra l'ambito delle impressioni e quello dell'oggettivazione. Questo passaggio avviene grazie all'espressione simbolica, come afferma lui stesso:

> «Il simbolo non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve soltanto allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto ma è lo strumento in virtù del quale questo stesso contenuto si costituisce ed acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in qualche simbolo caratteristico.»
>
> (Filosofia delle forme simboliche,Intr.,§II)

Sul progresso del linguaggio Cassirer scrive:

> «Non già nella vicinanza al dato immediato, ma nel progressivo allontanamento da esso risiedono il valore e la natura specifica del linguaggio come dell'attività artistica. Questa distanza dell'esistenza immediata e dell'esperienza immediatamente vissuta è la condizione della perspicuità e della consapevolezza del linguaggio. Questo comincia soltanto là dove cessa il rapporto diretto con l'impressione sensibile e con l'emozione sensibile.»
>
> (Filosofia delle forme simboliche,I,I,cap.II,§2)

Gli stessi modelli concettuali Cassirer li applica sullo studio del mito e della fenomenologia della conoscenza.

Per sintetizzare la sua definizione dell'uomo, Cassirer affermò:

> «*La ragione è un termine assai inadeguato per comprendere tutte le forme della vita culturale dell'uomo in tutta la loro ricchezza e varietà. Ma tutte queste forme sono forme simboliche. Per conseguenza, invece di definire l'uomo "animal rationale", possiamo definirlo "animal symbolicum". Così facendo indichiamo ciò che specificamente lo distingue e possiamo capire la nuova strada che si è aperta all'uomo, la strada verso la civiltà*.»
>
> (Essay on Man, cap.II)

Che cos'è la cultura?

> «Le diverse forme della cultura non vengono, nella loro intima essenza, tenute insieme attraverso un'identità, bensì per il fatto che ad esse si pone un comune compito fondamentale.»
>
> (Filosofia delle forme simboliche, II)

Sulla relatività di Einstein

Nel 1921 Ernst Cassirer firma a Berlino la prima pubblicazione del saggio: "La teoria della relatività di Einstein. *Considerazioni gnoseologiche*"[1] ("Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1921") in cui la (a lui recentissima) teoria della relatività di Albert Einstein, soffermandosi su quella "generale", è posta a confronto comparativo in ottica epistemologica (nell'alveo della filosofia della conoscenza) con l'opera di Immanuel Kant. Qui l'Autore espone e valuta quei contenuti che a proprio giudizio fanno, almeno parzialmente, coincidere la nuova concezione einsteniana con gli assunti essenziali del pensiero kantiano; con preferenziale attenzione alla: "Critica della ragion pura", e a qualche altro studio kantiano dedicato alla conoscenza della natura, che par anticipare l'idea portante di Einstein. Ad esempio riassume un'argomentazione da Kant espressa nei "Primi principi metafisici della scienza della natura": "...*Lo spazio assoluto - così dice Kant - non è in sé nulla e nessun oggetto, significa soltanto uno spazio relativo a tutti gli altri che posso sempre pensare oltre quello dato.*"[2]

L'Autore sviluppa la stesura del suo libro in sette capitoli, partendo dalle prospettive di Kant per addentrarsi, in modo approfondito, nel nocciolo delle elaborazioni relativistiche dimostrando una sicura padronanza anche del loro aspetto matematico e al contempo esaminando le implicazioni del nuovo approccio scientifico abbraccia le esigenze più universali della teorizzazione filosofica sulla conoscenza.

Il primo capitolo ("Concetti di Misura e di Cosa") si apre con un trattato del 1763, "Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative", dove Kant giudica negativamente la consuetudine dei metafisici a lui contemporanei d'ignorare l'opera scientifica che "...si occupa di conoscenze comprensibili ed evidenti..."[3] prediligendo essi continuare a ragionare in quelle che bolla come "astrazioni oscure e difficilmente controllabili"; Cassirer ci indica che in alternativa a questa tendenza Kant fa riferimento all'esposizione accademica di Eulero "Riflessioni sullo spazio e sul tempo" composto nel 1748. Nel medesimo capitolo sono inseriti estratti dai kantiani "Scritti precritici" fra cui si legge: "...la metafisica... invece di utilizzare taluni concetti o dottrine della matematica, si è al contrario spesso eretta in armi contro di essa... Anche la considerazione matematica del moto, unitamente alla conoscenza dello spazio, fornisce una quantità di dati atti a mantenere sui binari della verità la metafisica del tempo...".

L'intento di Cassirer è mostrare quanto la prassi scientifica, nell'impostazione einsteiniana, confermi o contempli i criteri già prefigurati idealmente da Kant riguardo alla comprensione e sistematizzazione della realtà naturale, dando risalto alla funzione di quegli schemi insiti, connaturati, nel e col pensiero che come scrive sono gli unici capaci d'acquisire sinteticamente e ordinare la congerie degli eventi fenomenici che, sempre più si scopre, hanno caratteri empirici non assoluti e i cui determinanti sono invece i circoscritti, essenziali, e ricorrenti tratti razionali dai quali dipende loro distinzione e interpretazione.

Nel testo si conferma ed esplica come detti schemi compongano l'essenziale formalismo delle leggi fisiche e, nella variabilità empirica generale, restino i veri fattori costanti. Ossia quelle "forme" implicite nella mente, indispensabili per la misurazione di tempo e/o di spazio (inclusa l'originale sintesi di Hermann Minkowski); quali la concezione della geometria mediante cui si distingue e applica la metrica non euclidea

alla formulazione della relatività generale[4]. Così, conseguentemente, nel capitolo finale ("La Teoria della Relatività e il problema della Realtà") si dà merito all'innovativa costruzione einsteiniana d'aver condotto la forma del pensiero fisico, fondamento della conoscenza obiettiva, alla "sua più chiara conclusione".

In tutto questo percorso Cassirer illustra l'importanza della concezione relativistica, in quanto riducente le proprietà empirico/corporee alla loro essenzialità di relazioni ("ora, scrive, la proprietà implica soprattutto il carattere di relazione")[5] fra luoghi e tempi locali, cioè con misure risultanti differenti a seconda dei punti osservativi (riporta il termine di Einstein "molluschi di riferimento"[6] per strumenti di misura[7]) ma che vengono posti in rapporto reciproco e "comunanza" entro un complessivo sistema che riorganizza tali divergenze in una regolamentazione universale: dove tutto si struttura in linee affini, equivalenti e invarianti, quindi unificanti (basate sui dati della costante ***c*** e sull'estensione del concetto di *campo*). Visione rappresentabile con i reticolati astrattamente matematici delle coordinate spaziotemporali (le pagine del saggio toccano con perizia l'allora nuovo paradigma relativistico che geometrizzava spazio e tempo)[8].

Già nel primo capitolo del libro viene indicata la soddisfazione d'Einstein per aver eliminato "l'ultimo residuo di oggettività fisica" (parole dello stesso Einstein) ai dati dello spazio e del tempo che invece variano secondo i punti di vista (per oggettività si deve intendere: costanza delle quantità a prescindere dai sistemi che le soppesano).

Cassirer predilige la Relatività Generale per questa propensione a semplificare il sistema della natura globale, ne illumina il sostanziale aspetto geometrico (le 10 funzioni g μ ν e evidenziando come la loro formulazione rappresenti sia la pura forma metrica spaziale sia le proprietà gravitazionali) e rievoca allo scopo "il sogno di Descartes di una fisica puramente geometrica" (questa tendenza è tuttora prevalente in importanti teorici[9]) e affianca a queste considerazioni l'affermazione di Hermann Weyl: "*Il mondo è una molteplicità metrica a (3+1) dimensioni; tutti i fenomeni fisici sono esteriorizzazioni della metrica del mondo*"[10].

Sistema che così risulta epurato da supposte indimostrabili sostanze (quali l'etere precedentemente ritenuto indispensabile alla propagazione ondulatoria elettromagnetica) e argomenta: "...la teoria... porta questa metodica un passo più avanti, liberandosi dai presupposti della visione ingenua, sensibile e materiale...[11] e risulta descrivibile in virtù di espressioni la cui fonte sta negli a-priori del pensiero (dei quali i concetti geometrici verso la fine del capitolo sesto son definiti "anticipazioni metodiche").

Il "pensiero" viene considerato nei rigorosi meccanismi che lo strutturano e dirigono con proprietà affini a logica e matematica e: il più indipendentemente possibile dal filtro percettivo dei singoli osservatori[12]. Per la scienza il pensiero ha funzione creatrice da "legislatore" poiché "costituisce progressivamente" le forme esplicative inerenti all'avverarsi dei fenomeni. Fenomeni coesi alle proprietà di spazio e tempo (proprietà intrinseche di ogni tipica struttura mentale). Ciò però avviene anche attraverso una costante ricerca di nuovi e "specifici mezzi concettuali" per approssimarsi progressivamente ai risultati richiesti.

In questo senso l'Autore asserisce che la "forma" emergente dai processi conoscitivi non va intesa quale ente dato interamente, "d'un colpo", nello stesso momento alla ragione e/o ai sensi, non vi è una rappresentazione totale dell'essere come in genere raffigurava l'antica filosofia (al proposito cita la totalizzante e geometricamente precisa sfera parmenidea), piuttosto "qui la forma...va intesa non come forma rigida, ma vivente e mobile..."[13]

Nel suo quinto capitolo, "I concetti di Spazio e Tempo dell'Idealismo Critico e la Teoria...", l'Autore si sofferma su differenza fra approccio fisico scientifico e quello critico filosofico; come esempio parte dalla formulazione utile a definire la distanza di due punti infinitamente prossimi ("x_1, x_2, x_3, x_4, e $x_1 + dx_1$, x_2, $+dx_2$, $x_3 + dx_3$, $x_4 + dx_4$,")[14], rilevando come tali serie debbano già supporre in chi le elabora i concetti di *continuum*, sequenza e contiguità, per poterli disporre con significato e scopo. Accezioni che l'interpretazione relativistica non spiega ma prende per fattori già accettati, schemi mentali di partenza, assiomi, ma che perciò necessitano di una preventiva indagine critica in questo caso necessariamente e puramente gnoseologica che ne giustifichi e avvalori l'utilizzo.

[Per meglio comprendere suesposta puntualizzazione deve anche considerarsi che la nuova formulazione gravitazionale si redige a partire dalle intuizioni di Bernhard Riemann ed altri teorici (elaborazioni del tensore metrico) non sorte da derivazione empirica ma dal puro ragionamento matematico. I fondamenti del lavoro dipendono dunque dalla natura della mente e dai processi spontanei che permisero la sua espressione. La "Relatività generale" rappresenta appunto la prima applicazione di quelle astrazioni matematiche al contesto del pensiero fisico, non una derivazione da esperienza osservativa diretta. La Relatività Generale implicava e previde fenomeni dei quali all'epoca s'ignorava persino l'esistenza e che vennero riscontrati successivamente, le onde gravitazionali solo recentemente captate ne sono l'ultimo preclaro esempio].

Quando Cassirer pubblica codeste pagine la teoria relativistica generale s'appoggiava principalmente al piano del solo modello teorico e matematico, ancora non corroborata dalle prove necessarie alla sua convalida; tant'è che ad Einstein fu assegnato il Nobel per lavori non particolarmente connessi alla sistematizzazione relativistica.

Proseguendo la sua disamina l'Autore precisa che nella scienza ogni principio concettuale vale per il suo uso applicativo e per i soli elementi appercepibili: vi si riporta la constatazione di Einstein secondo cui per i parametri scientifici un concetto non è attendibile come fattore esistente, né sufficientemente motivato, finché non se ne coglie l'aspetto fenomenico manifesto e provato col riscontro empirico; in modo affine per la filosofia ogni specifico concetto "nell'ordine del possibile" necessita, e nel modo più rigoroso possibile, di indagine per renderlo sempre più definito e razionalmente evidente.

In ogni caso sono i concetti preesistenti (con la loro estrinsecazione logica) a presiedere eventuali procedimenti misurativi.

Cassirer fa notare "...la nozione di spazio e di tempo non è prodotta dalla misurazione...", ma tali nozioni sono i fondamenti che rendono possibile detta operazione; per cui nella prospettiva puramente epistemologica non può bastare l'ammissione che "...*il senso di un concetto coincida col suo uso*..."[15] esso dev'essere valutato a prescindere dalle rispettive applicazioni, proprio per poterlo poi meglio impiegare, con una più chiara ed efficiente proposizione. Compito complementare della scienza fisica è dunque testare e riempire ognuno di tali concetti con rilevazioni significative in grado di guidare l'indagine accrescendo le evidenze delle verità ricercate; compito per il quale non è più sufficiente la tipica e ideale astrazione condotta dall'analisi filosofica (sua contemporanea).

Per una rinnovata cultura moderna, sostiene: filosofia e scienza empirico/sperimentale è indispensabile che si avvicinino e supportino reciprocamente pur senza una rinuncia alle loro specifiche competenze.

In sintesi, nodo di contatto fra Kant e Einstein è la centralità assunta dal ruolo essenziale della struttura formale delle relazioni, per entrambi i pensatori esse determinano i principi generali (al termine del 2º capitolo viene citata la "Critica della ragione pura": "...tutto ciò che noi conosciamo nella materia si riduce a mere relazioni...") e quelle funzioni del pensiero tramite cui si organizzano coerentemente le quantità disparate e a volte apparentemente casuali dell'esperienza fenomenica. Relazioni implicite nel puro pensiero che mediante esse può astrarre schemi logici e universali, slegati dal particolarismo delle sostanze assolute, penetrando cause ed effetti della realtà fisica. Solo così si possono distinguere e circoscrivere quei "dati" residui fondamentali che mantengono l'invarianza necessaria per ogni comparazione epistemologica: fattori che l'Autore denomina (con accento kantiano) "*relazioni autonome e permanenti*"[16].

Nel capitolo finale Cassirer ribadisce che:"...Lo scopo del pensiero fisico è definire e enunciare la materia della natura in modo puramente oggettivo, ma, in ciò, necessariamente enuncia contemporaneamente la legge e il principio suoi propri..."[17] riconoscendo che, essendo ogni schematizzazione conoscitiva generata inevitabilmente dalle forme originarie della nostra mente, non ci si può astrarre da un latente antropomorfismo nemmeno nella più rigorosa esplicazione scientifica, qui cita Johann Wolfgang von Goethe riportandone la contestuale ed esauriente riflessione:"*Ogni filosofia della natura resta soltanto antropomorfismo, l'uomo, uno con sé stesso... tutto ciò che egli non è, lo trae a sé, lo fa tutt'uno con sé stesso...*"[18]

In sunto in questa non voluminosa ma densa opera il paradigma relativistico viene costantemente posto in comparazione con quello allora corrente della filosofia della conoscenza; su codesto sfondo è avanzata una chiarificazione/ridefinizione dell'insieme di detto bagaglio cognitivo, ciò dà al contenuto del libro un respiro e un interesse che sfiorano l'intera storia dell'epistemologia, nel dichiarato scopo di promuovere una più stretta collaborazione tra filosofia accademica e ricerca scientifica.

L'opera, prima di venir pubblicata e ancora in forma di manoscritto, fu visionata direttamente da Albert Einstein il quale la integrò "arricchendola" con articolate note e osservazioni: nella rispettiva "Prefazione" lo rivela con gratitudine lo stesso Cassirer.

[In fondo alla conclusiva pagina dei "Riferimenti bibliografici" l'Autore stesso notifica che quasi contemporaneamente pure Hans Reichenbach trattò le ripercussioni della teoria einsteiniana componendo: "*Die Bedeutung der Relativitätstheorie für den physikalischen Erkenntnisbegriff*"[19]; testo del quale segnala d'aver preso atto, ma leggendone il manoscritto solo al termine del proprio lavoro. Al proposito, pur riscontrandovi una comunanza col proprio studio per metodica e scopo, e "profondo" e "acuto" valore analitico, dichiara il proprio disaccordo sulle rispettive conclusioni tratte dal collega ed ex allievo ("...in particolare per quanto riguarda il rapporto della teoria della relatività con la critica della conoscenza kantiana".)].

Opere

- *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg, 1902.

  Cartesio e Leibniz, Roma-Bari, Laterza, 1986. ISBN 88-420-2664-6.

- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1920)

  Storia della filosofia moderna, 4 voll., Torino, Einaudi, 1952-1958.

- *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910)

Sostanza e funzione, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

- *Kants Leben und Lehre* (1918)

  Vita e dottrina di Kant, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

- *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921)

  La teoria della relatività di Einstein, Roma, Newton Compton, 1981.

- *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–29)

  Filosofia delle forme simboliche, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1961-1966.

- *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, (1925)

  Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dei, Milano, Il saggiatore, 1961.

- *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)

  Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

- *Die Philosophie der Aufklärung* (1932)

  La filosofia dell'Illuminismo, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

- *Das Problem Jean Jacques Rousseau* (1932)

  Il problema di Gian Giacomo Rousseau , Firenze, La Nuova Italia, 1938.

- *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (1932)

  La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

- *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937)

  Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

- *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942)

  Sulla logica delle scienze della cultura, a cura di Michele Maggi, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

- *An Essay on Man* (scritto e pubblicato in inglese) (1944)

  Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura, Milano, Longanesi, 1948.

- *The Myth of the State* (scritto e pubblicato in inglese) (postumo) (1946)

  Il mito dello Stato, Milano, Longanesi, 1950.

- *Language and Myth*, tradotto in inglese da Susanne K. Langer (1946)

Note

1. ^ Edizione Italiana: Cassirer "la teoria della relatività di Einstein" a cura di Giulio Raio, Newton Compton editori, s.r.l. 1981.
2. ^ Da Cassirer (1921): op. cit. cap. 5 "I concetti di spazio e tempo dell'idealismo critico e la Teoria Della Relatività", pag. 120 dell'ed. italiana (vedi Bibliografia delle opere).
3. ^ Op. cit. pag. 37.
4. ^ Vedi Cassirer, cap. 5 (in particolare pag. 129) e cap. 6 "geometria euclidea e non euclidea" di op. cit.
5. ^ Vedi cap. 3 "Il concetto filosofico di verità e la Teoria della Relatività".
6. ^ Vedi in op. cit. il capitolo "Materia, Etere, Spazio".
7. ^ Cioè per ogni oggetto usato per comparazioni di tempo e di spazio: come orologi e regoli. Dalla dottrina precedente venivano definiti rigidi poiché spazio e tempo si davano come realtà dai valori assoluti e inalterabili, pur quando messi a confronto fra corpi distribuiti in sistemi distanti: da punti di vista con condizioni di velocità e massa differenziate.
8. ^ Coerentemente l'Autore elenca numerose letture specifiche come i testi di Lorentz, H.Minkowski e Lobatschewsky (vedi "Riferimenti bibliografici" in appendice al suo testo).
9. ^ Vedi ad esempio il fisico Michio Kaku nel suo noto libro: "Iperspazio", che ribadisce fedelmente questa convinzione, seppur rapportandola a dimensioni superiori, iperspaziali.
10. ^ Da estratti del quarto capitolo a pag. 97 (di op. cit.).
11. ^ Da Cassirer, op. cit. cap. 2 "I fondamenti empirici e concettuali della relatività", pag. 81.
12. ^ Va ricordato che, a quel tempo, la teoria della relatività nella sua interezza era da poco stata esposta e quindi mancava ancora d'una piena comprensione e divulgazione anche negli ambienti colti, e mancava in parte anche d'accertamento osservativo e sperimentale, perciò argomentazioni che oggi possono sembrar banali allora presentavano una visione inusuale, spesso in opposizione a senso e cultura comune.
13. ^ Argomentazioni di Cassirer in op. cit. cap. 5 "I concetti di Spazio e Tempo...", qui vedi in particolare pagg. 126/127.
14. ^ Da op. cit. "Concetti di Spazio e Tempo..." pag. 123.
15. ^ Citazioni estratte da op. cit. pag. 125.
16. ^ Op. cit. cap. 2 "Fondamenti empirici e concettuali..." pag. 81.
17. ^ Op. cit. pag. 157.
18. ^ Op. e pag. cit.
19. ^ "Il significato della teoria della relatività per il concetto fisico di conoscenza".

Bibliografia

- P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Cassirer*, Evanston, 1949.
- Leo Lugarini, *Cassirer e il problema etico nella esperienza mitica*, Milano 1967.
- Marco Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su Ernst Cassirer*, Roma 1974.
- Pierino Furlan, *La fenomenologia della conoscenza di E. Cassirer*, Estratto da: «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», ser. 8, vol. 31, fasc. 5-6, Roma 1977.
- Bruno Bolognini, *L'oggettività istituzionale. Critica della cultura e critica del significare in E. Cassirer*, Firenze 1980.
- Carlo Ginzburg, *Da A. Warburg a E. H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, in *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, nuova ed. 2000

- John Michael Krois, *Symbolic Forms and History*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- Giulio Raio, *Introduzione a Cassirer*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (3 ed. 2002).
- Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Olschki, 1996.
- Giacomo Borbone, *Pensieri al limite. Sostanza, funzione e idealizzazione in Cassirer e Husserl*, Napoli, Diogene Edizioni, 2019.
- Giacomo Borbone, *La razionalizzazione del mito nella filosofia di Ernst Cassirer*, Acireale-Roma, Tipheret, 2018.
- Giacomo Borbone, *Forma e idea. L'interpretazione di Platone nella Scuola di Marburgo e in Ernst Cassirer*, Milano-Udine, Mimesis, 2023.

Voci correlate

- Eric Weil
- Pierre Bourdieu
- Raymond Klibansky
- Albert Schweitzer
- Hans Reichenbach

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Ernst Cassirer**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Ernst Cassirer**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Ernst Cassirer**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ernst Cassirer (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ernst_Cassirer?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Cassirer, Ernst*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero e Alfredo Grillo -, *CASSIRER, Ernst*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *CASSIRER, Ernst*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- *Cassirer, Ernst*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Ernst Cassirer*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Ernst Cassirer*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Ernst Cassirer*, su *Philosophica*.
- *Ernst Cassirer*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Ernst Cassirer*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- (EN) *Ernst Cassirer*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Ernst Cassirer*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Ernst Cassirer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Ernst Cassirer*, su *Progetto Gutenberg*.

- (EN) *Opere riguardanti Ernst Cassirer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Michael Friedman, *Ernst Cassirer*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Anthony K. Jensen, *Ernst Cassirer (1874-1945)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (DE) *Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft*, su *ernst-cassirer.org*.
- (EN) *Storia della famiglia Cassirer*, su *cassirer.metastudies.net*. URL consultato l'11 luglio 2007 (archiviato dall'url originale il 9 gennaio 2015).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 106965171 (https://viaf.org/viaf/106965171) · ISNI (EN) 0000 0001 2146 438X (http://isni.org/isni/000000012146438X) · SBN CFIV010833 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV010833?core=autoriall) · BAV 495/90918 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_90918) · Europeana agent/base/145629 (https://data.europeana.eu/agent/base/145629) · ULAN (EN) 500281683 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500281683) · LCCN (EN) n50034385 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50034385) · GND (DE) 118519522 (https://d-nb.info/gnd/118519522) · BNE (ES) XX1131559 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1131559) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1131559) · BNF (FR) cb118954523 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118954523) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118954523) · J9U (EN, HE) 987007259440505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259440505171) · NSK (HR) 000033609 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033609) · NDL (EN, JA) 00435490 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/004354900) · CONOR.SI (SL) 6688355 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6688355) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50034385 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50034385)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernst_Cassirer&oldid=138336543"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 mar 2024 alle 12:53.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Scuola di Baden

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Nella seconda metà dell'Ottocento il filosofo Otto Liebmann propose una riproposizione in chiave nuova del criticismo kantiano all'insegna del manifesto programmatico «*Bisogna tornare a Kant*» [1]

Negli ambienti culturali tedeschi si ebbe allora, in opposizione al positivismo, un ritorno al pensiero di Kant che, fra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, si strutturò in un movimento filosofico che prese il nome di "neocriticismo" o "neokantismo".

I centri di sviluppo di questa filosofia, che si diffuse anche in Francia, Gran Bretagna e Italia, furono l'Università di Heidelberg, nella regione del Baden (da cui il nome di **scuola di Baden**, chiamata anche **del Sud-ovest**), e la scuola di Marburgo.

I maggiori rappresentanti della prima furono Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert e della seconda Hermann Cohen, Paul Natorp, e Ernst Cassirer [2].

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Filosofia dei valori****.*

Nella scuola di Baden si affrontò principalmente, partendo dalla opposizione kantiana tra "fatto" e "valore", il problema dei valori per quanto riguarda la loro validità e funzione normativa. Vennero così elaborate quelle "filosofie dei valori" arrivando a teorizzare una "filosofia della cultura su basi trascendentali" per cui l'oggetto della filosofia non è l'essere, ma il dover-essere, nel cui ambito vanno compresi anche i "valori eterni" del Vero, del Bello, del Buono e del Sacro.[3]

Cohen e Natorp si interessarono dell'estensione della logica pura alle scienze matematiche e fisiche mentre Cassirer evidenziò l'importanza dell'attività simbolica riguardo a ogni tipo di fenomeno culturale [4]

Cassirer, in particolare, presentò una rilettura del pensiero kantiano alla luce di Leibniz, attenuando la contrapposizione tra sensi e intelletto e rivalutando il ruolo di quest'ultimo rispetto ai primi.[5]

Note

1. ^ O.Liebmann, *Kant e gli epigoni*, 1865 (in quest'opera ogni capitolo si concludeva con la formula «*Dunque bisogna tornare a Kant*»)
2. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Neokantismo"
3. ^ *Rivista critica di storia della filosofia*, Voll. 21-22, La Nuova Italia, 1966 p. 182
4. ^ Michael Friedman, *La filosofia al bivio Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina editore 2004

5. ^ *Dizionario di filosofia Treccani* alla voce "Criticismo".

Bibliografia

- Heinrich Rickert - "Zwei Wege der Erkenntnistheorie" - 1909 - in *Kant-Studien*, 14 pp. 169-228 (ristampa Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002).
- Ernst Cassirer - "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik" - 1913 - in *Jahrbucher der Philosophie*, 1, pp. 1-59 (ristampato in E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Amburgo, Felix Meiner 1993, pp. 1-76).

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuola_di_Baden&oldid=131430144"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 gen 2023 alle 09:52.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Wilhelm Windelband

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Wilhelm Windelband (Potsdam, 11 maggio 1848 – Heidelberg, 22 ottobre 1915) è stato un filosofo tedesco.

Wilhelm Windelband

Indice

Biografia

Pensiero

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Dopo aver studiato a Jena con Kuno Fischer, a Berlino con Hermann Lotze e a Gottinga, si laureò nel 1870 a Lipsia con la tesi *Die Gewissheit der Erkenntis* (La certezza della conoscenza). Fu professore di filosofia a Zurigo nel 1876, a Friburgo in Brisgovia dal 1877, a Strasburgo dal 1882 e, dal 1903, a Heidelberg, dove morì nel 1915. L'anno precedente era stato eletto Socio dell'Accademia delle Scienze di Torino.[1]

Pensiero

Nei *Preludi* (1884) Windelband afferma, in accordo con il suo maestro Kuno Fischer, la necessità, per combattere positivismo e materialismo, di un ritorno a Kant, un ritorno che è in realtà una rivisitazione fatta alla luce dello storicismo idealistico. Le categorie kantiane hanno bisogno, secondo Windelband, di essere integrate da un sistema di principi: i valori.

In *Storia e scienza della natura* (1894) Windelband distingue le scienze in *nomotetiche* (dal greco *nómos* e *thetikós*: «che stabilisce leggi») e *idiografiche* (dal greco *ídios* e *graphikós*: «che descrive il particolare»: le prime sono le scienze della natura che, descrivendo fenomeni che si ripetono esattamente nelle stesse condizioni, possono formulare «leggi» generali, mentre le seconde sono le scienze storiche che, studiando fenomeni che accadono una volta sola, unici, non ripetibili e particolari, non formulano leggi generali, ma esprimono «figure» individuate dal loro «valore» (v. ad esempio Immagine idiografica), perché «solo ciò che è unico ha valore».[2]

Se allora la storia, secondo Windelband, è storia di valori, la filosofia è ora scienza critica della storia, così come un tempo essa era scienza della natura. In quanto scienza della storia la filosofia esprime giudizi non di fatto, o *teoretici*, ma giudizi di valore, o *critici*. I primi esprimono le relazioni che intercorrono tra i fatti, e sono propri delle scienze naturali, mentre i secondi esprimono le relazioni tra i fatti e la coscienza giudicante, e sono propri della filosofia. Questo non significa che il giudizio critico si fondi su criteri personali e dia un risultato soggettivo: anzi, Windelband ritiene che il giudizio critico possa acquisire validità oggettiva. La filosofia è dunque «scienza critica dei valori universali» e il suo compito è stabilire le «norme» sulle quali si fondano i tre giudizi critici fondamentali: il giudizio logico, il giudizio etico e il giudizio estetico.

Logica, etica ed estetica sono così i tre campi d'indagine della filosofia, dalla quale è esclusa tanto la metafisica, in quanto conoscenza puramente dogmatica della realtà, che la psicologia, disciplina che Windelband considera meramente empirica. Le norme logiche, etiche ed estetiche, sulle quali si fondano i relativi giudizi critici, sono stabilite da quella che Windelband chiama infatti «coscienza normale» o «normativa»: di questa, però, noi non possiamo raggiungere una completa comprensione, essendo essa «un ideale di cui cogliamo l'orlo soltanto».[3]

Opere

- *Die Lehren von Zufall*, 1870
- *Die Gewissheit der Erkenntnis*, 1870
- *Storia della filosofia moderna*, Leipzig 1878-1880; tr. it., Firenze 1925
- *Preludi: saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Freiburg im Breisgau 1884; tr. it., Milano 1947
- *Geschichte der abedländischen Philosophie im Altertum*, München 1888
- *Storia della filosofia*, Tübingen-Leipzig 1892; tr. it., 2. voll. Palermo 1939
- *Geschichte und Naturwissenschaft*, Straßburg 1894
- *Platone*, Stuttgart 1900; tr. it., Palermo 1914
- *Die Prinzipien der Logik*, Tübingen 1912

Note

1. ^ *Wilhelm WINDELBAND*, su *accademiadellescienze.it*.
2. ^ *Preludi*, p. 171
3. ^ *Preludi*, p. 72

Bibliografia

- P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956
- E. Pietroforte, *Saggio sulla teoria dei valori di Guglielmo Windelband*, Napoli 1963
- A. Babolin, *Wilhelm Windelband*, Perugia 1984
- R. Bonito Oliva, *Il compito della filosofia. Saggio su Windelband*, Napoli 1990

- S. Besoli, *La conoscenza delle regole: tre saggi sul normativismo di Windelband*, Firenze 1996

Voci correlate

- Immagine idiografica
- Immanuel Kant
- Materialismo
- Positivismo
- Storicismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Wilhelm Windelband**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Wilhelm Windelband**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Wilhelm Windelband (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wilhelm_Windelband?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Windelband, Wilhelm*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Heinrich Levy, *WINDELBAND, Wilhelm*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Windelband, Wilhelm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Wilhelm Windelband*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Wilhelm Windelband*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Wilhelm Windelband*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Wilhelm Windelband*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- (EN) *Opere di Wilhelm Windelband*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *La filosofia di Windelband*, su *filosofico.net*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 2564503 (https://viaf.org/viaf/2564503) · ISNI (EN) 0000 0001 2118 0184 (http://isni.org/isni/0000000121180184) · SBN CFIV019220 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV019220?core=autoriall) · BAV 495/83323 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_83323) · Europeana agent/base/145758 (https://data.europeana.eu/agent/base/145758) · LCCN (EN) n86828049 (http://id.loc.gov/authorities/names/n86828049) · GND (DE) 118633635 (https://d-nb.info/gnd/118633635) · BNE (ES) XX1495716 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1495716) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1495716) · BNF (FR) cb124386935 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb124386935) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb124386935) · J9U (EN, HE) 987007299241805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007299241805171) · NSK (HR) 000112330 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000112330) · NDL (EN, JA) 00518905 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00518905) · CONOR.SI (SL) 58547043 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/58547043) · WorldCat Identities (EN) lccn-n86828049 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n86828049)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Wilhelm_Windelband&oldid=137748354"

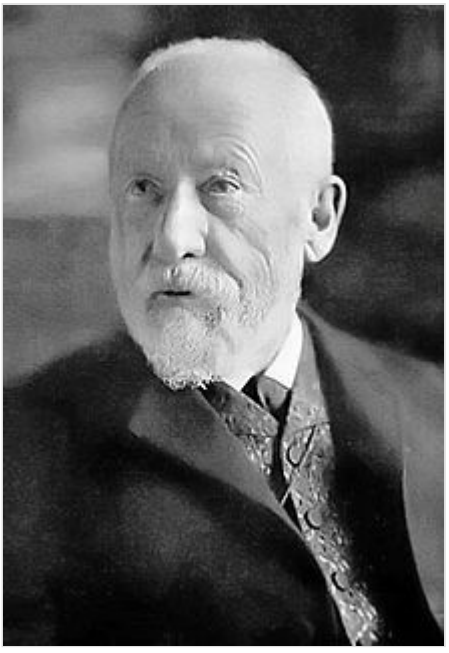
Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:35.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Wilhelm Dilthey

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.



Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey (Wiesbaden nel sobborgo di Biebrich, 19 novembre 1833 – Siusi allo Sciliar, 1º ottobre 1911) è stato un filosofo e psicologo tedesco, rappresentante principale di un indirizzo filosofico post-hegeliano della seconda metà del XIX e inizio del XX secolo, che cerca di adoperare le categorie trascendentali di Kant nei campi delle scienze dello spirito, ossia delle scienze umane e umanistiche, *Geisteswissenschaften*, nonché delle scienze storiche compiendo una Critica della ragione storica, aprendo anche la strada di una «filosofia delle visioni del mondo» *Weltanschauungsphilosophie*, cioè una critica storica della ragione.

Indice

Biografia

Pensiero e opere

L'ermeneutica

Opere principali

Edizioni critiche

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Pensiero e opere

Nella sua prima opera, *Introduzione alle scienze dello spirito*, delineò le differenze dell'oggetto di indagine delle scienze dello spirito rispetto a quello delle scienze naturali.

Riafferma l'importanza della storicità nella scoperta dell'influenza delle cause sociali sulla formazione dell'uomo e del mondo, e sostiene il primato e l'autonomia dei fatti nella storia.

Diversamente dalle scienze naturali, che tendono a rivelare le uniformità del mondo grazie al loro oggetto che è esterno all'uomo e viene compreso attraverso la spiegazione di un fenomeno, le scienze dello spirito tendono a vedere l'universale nel particolare indagando all'interno dell'uomo, esse comprendono un fenomeno.

Nell'opera "*Il contributo allo studio dell'individualità*", Dilthey definisce che l'oggetto del comprendere è l'individualità, che viene studiata attraverso l'utilizzo dei tipi e delle loro relazioni interne.

Negli *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* e nella *Costruzione del mondo storico* lo stesso Dilthey afferma:

> «*Il comprendere è il ritrovamento dell'io nel tu; lo spirito si trova in gradi sempre superiori di connessione; questa identità dello spirito nell'io, nel tu, in ogni soggetto di una comunità, in ogni sistema di cultura e infine nella totalità dello spirito e nella storia universale, rende possibile la collaborazione delle diverse operazioni nelle scienze dello spirito. Il soggetto del sapere è qui identico al suo oggetto e questo è il medesimo in tutti i gradi della sua oggettivazione*»
>
> (Costruzione del mondo storico p.191)

I pilastri della ragione storica sono la vita del singolo individuo rapportata con gli altri soggetti, la connessione dinamica o strutturale (istituzioni, civiltà, epoche), l'autocentralità di ogni struttura.

Nella *Essenza della filosofia* l'autore sostiene che la filosofia deve affrontare i misteri del mondo e della vita oltreché arrivare a conclusioni universali. La filosofia si può definire una intuizione del mondo, avente alcune basi in comune con l'arte e con la religione; quando la sua validità è universale, allora si può definire metafisica. Tre sono i modelli di intuizione del mondo: il primo è il realismo, di cui fa parte il positivismo, il secondo è l'idealismo oggettivo, il terzo è l'idealismo della libertà. La funzione universale della filosofia è quella di fissare la condizione dell'uomo di fronte al mondo e di interpretare le cause delle limitatezze umane.

Le opere e il pensiero dello storico tedesco furono diffuse in Francia dal suo più fedele interprete, il filosofo e storico naturalizzato francese Bernard Groethuysen.

L'ermeneutica

Dilthey affermò la centralità del processo della *comprensione* all'interno delle scienze dello spirito, e fondò questa asserzione su una ontologia della vita, secondo la quale il comprendere non è un comportamento teorico specialistico, ma il rapporto fondamentale che l'uomo intrattiene con sé stesso. Per Dilthey *spiegare* e *comprendere* non si differenziano come due metodi diversi per chiarire un oggetto omogeneo, ma sono due diverse direzioni della coscienza che giungono a costituire due differenti categorie di oggetti (agli oggetti dello spiegare corrispondono le scienze empiriche; agli oggetti del comprendere, le scienze storico-sociali).

Il comprendere può essere articolato in una metodologia logico-trascendentale specifica per scopi teorici particolari; più in generale, però, la circolarità della comprensione è il modo in cui la vita si riferisce a sé stessa, impegnando tutte le facoltà dell'animo (intelletto, sentimento e volontà). Dilthey applicò l'ermeneutica metodologica, cercando di provvedere interpretazioni sistematiche e scientifiche situando ogni testo nel suo contesto storico originario. Questa ricerca storica non porta comunque ad una visione

"relativistica", poiché i significati ed i valori che ne emergono vanno a coincidere con l'esperienza spirituale nella sua continuità evolutiva. Dopo Dilthey, la disciplina dell'ermeneutica si è distanziata da questa operazione centrale e fondamentale, estendendosi anche ai multimedia e alle basi dei significati stessi.

Opere principali

- *Über die Einbildungskraft der Dichter* (https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1878_dilthey.html), 1878 (aus: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft)
- *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883 (Digitalizzazione dell'edizione del 1922 (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k694354.r=Einleitung%20in%20die%20Geisteswissenschaften?rk=21459;2))
- *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900
- *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1906; Kap. *Goethe und die dichterische Phantasie* (https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1906_dilthey.html)
- *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910
- *Das Problem der Religion*, 1911
- *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen*, 1919
- *Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Digitalizzazione (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69440q.r=Jugendgeschichte%20Hegels%20und%20andere%20Abhandlungen%20zur%20Geschichte%20des%20deutschen%20Idealismus?rk=21459;2))
- *Pädagogik. Geschichte und Grundlinie des Systems* (Digitalizzazione (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69445f.r=P%C3%A4dagogik.%20Geschichte%20und%20Grundlinie%20des%20Systems?rk=21459;2))
- *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter, Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung, das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (Digitalizzazione (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69439h.r=Studien%20zur%20Geschichte%20des%20deutschen%20Geistes.%20Leibniz%20und%20sein%20Zeitalter?rk=21459;2))
- *Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen* (Digitalizzazione (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k694474.r=Vom%20Anfang%20des%20geschichtlichen%20Bewusstseins.%20Jugendaufs%C3%A4tze%20und%20Erinnerungen?rk=21459;2))
- *Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit* (Digitalizzazione (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69448g/f8.image.r=Zur%20preussischen%20Geschichte))

Edizioni critiche

- *Gesammelte Schriften*, Volumi I - XXVI. Dal XV volume a cura di Karlfried Gründer, dal XVIII in collaborazione con Frithjof Rodi, edito da Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, ISBN 978-3-525-30330-6

1. Band: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*
2. Band: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*
3. Band: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*

4. Band: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*
5. Band: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*
6. Band: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlung zur Poetik, Ethik und Pädagogik*
7. Band: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*
8. Band: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*
9. Band: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*
10. Band: *System der Ethik*
11. Band: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*
12. Band: *Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisation des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht*
13. Band: *Leben Schleiermachers. Erster Band*
14. Band: *Leben Schleiermachers. Zweiter Band*
15. Band: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*
16. Band: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859–1874*
17. Band: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus »Westermanns Monatsheften«: Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867–1884*
18. Band: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*
19. Band: *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895)*
20. Band: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*

Bibliografia

- N. Abbagnano, *Storia della filosofia (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Torino, 1995
- F. Bianco, *Introduzione a Dilthey*, Roma-Bari, 1985
- E. H. Carr, "Sei lezioni sulla storia", Torino, 2000; (anche in: "Tutto filosofia", Edizioni De Agostini, 2014.)
- A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea: W. Dilthey*, Firenze, 1984
- M. Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, Milano 2006
- M. Ruggerini, *Dilthey e la storia: eutanasia della metafisica o bancarotta della filosofia?*, Milano, 1985
- C. Vicentini, *Studio su Dilthey*, Milano, 1974

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Wilhelm Dilthey**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Wilhelm Dilthey**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Wilhelm Dilthey (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wi**

lhelm_Dilthey?uselang=it)

Collegamenti esterni

-
- *Dilthey, Wilhelm*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Cecilia Motzo Dentice di Accadia, *DILTHEY, Wilhelm*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Dilthey, Wilhelm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Dilthey, Wilhelm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Dilthey, Wilhelm*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Otto Friedrich Bollnow, *Wilhelm Dilthey*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Wilhelm Dilthey*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Wilhelm Dilthey*, su *Philosophica*.
- *Wilhelm Dilthey*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Wilhelm Dilthey*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (EN) *Opere di Wilhelm Dilthey*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Wilhelm Dilthey*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Rudolf Makkreel, *Wilhelm Dilthey*, su *Stanford Encyclopedia opf Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 68943563 (https://viaf.org/viaf/68943563) · ISNI (EN) 0000 0003 6855 6200 (http://isni.org/isni/0000000368556200) · SBN CFIV003487 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV003487?core=autoriall) · BAV 495/73312 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_73312) · Europeana agent/base/145651 (https://data.europeana.eu/agent/base/145651) · ULAN (EN) 500316836 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500316836) · LCCN (EN) n79091364 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79091364) · GND (DE) 118525727 (https://d-nb.info/gnd/118525727) · BNE (ES) XX1061412 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1061412) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1061412) · BNF (FR) cb120266526 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120266526) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120266526) · J9U (EN, HE) 987007260565405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260565405171) · NSK (HR) 000037070 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000037070) · NDL (EN, JA) 00437937 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00437937) · CONOR.SI (SL) 6443363 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6443363) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79091364 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79091364)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Psicologia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Wilhelm_Dilthey&oldid=138425868"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 21 mar 2024 alle 06:34.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Georg Simmel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Georg Simmel

Georg Simmel (Berlino, 1º marzo 1858 – Strasburgo, 28 settembre 1918) è stato un sociologo e filosofo tedesco.

Ad oggi è considerato uno dei padri fondatori della sociologia, insieme a Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber. Il suo pensiero ha ispirato molti e in modi diversi, anche per la vastità della sua opera. Attraverso la mediazione di Robert Park divenne un autore di riferimento per la Scuola di Chicago; la sua sociologia venne accostata alla psicologia sociale di George Herbert Mead.[1]

Indice

Biografia

Ricerche sociologiche

La filosofia del denaro

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nasce a Berlino da una famiglia di origine ebraica convertita al Cristianesimo. Nel 1881 consegue la laurea presso l'università di Berlino e nel 1885 ottiene la prima cattedra.

Nel periodo compreso tra il 1890 e il 1900 compone i suoi più importanti trattati sociologici:

- 1890 *Sulla differenziazione sociale*
- 1892 *I problemi della filosofia della storia*
- 1894 *Il problema della sociologia*
- 1895 *La moda*
- 1900 *Filosofia del denaro*
- 1903 *La metropoli e la vita dello spirito*

Tra il 1900 e il 1914 compone altre opere, continuando la sua ricerca in ambito sociologico e alcuni saggi sul relativismo. Nel 1914 diventa professore ordinario all'università di Strasburgo.

Durante la guerra scrive le sue ultime opere, riguardanti esclusivamente la filosofia della vita:

- 1912 *Il conflitto della cultura moderna*
- 1912 *Sulla filosofia della religione*
- 1918 *L'intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*

L'influsso di Simmel, che annoverava tra i suoi studenti a Berlino figure importanti come Bloch, Lukàcs, Buber, Pannwitz, è stato notevole sia sul pensiero filosofico, sia su quello sociologico. L'esistenzialismo, poi, ha ripreso alcuni dei temi da lui affrontati; si pensi in particolare all'originale trattazione del problema della morte e del tempo. I suoi personali riferimenti furono Kant, Nietzsche, Schopenhauer, a partire dai quali elaborò tuttavia una concezione mistica, nella quale non è assente l'influsso di Bergson. Morì a Strasburgo nel 1918.

In Italia la sua opera è stata tradotta dal milanese Antonio Banfi a cavallo tra le due guerre mondiali ed è stata punto di partenza fondamentale per la fenomenologia degli stili, influenzando lo studio dell'arte moderna e contemporanea.

Ricerche sociologiche

Simmel per primo si interessa dal punto di vista sociologico dei fenomeni legati ai grandi agglomerati metropolitani. Per Simmel la sociologia studia le forme dell'interazione più di quanto queste incidano effettivamente; in pratica i sociologi non possono spiegare il perché di un'azione, perché l'azione è legata alla spontaneità individuale, ma possono analizzare le forme che l'azione può assumere. Simmel analizza gli effetti sociali della modernizzazione e nella sua opera troviamo riferimento a tre temi fondamentali:

- la dimensione delle aggregazioni
- la divisione del lavoro
- il denaro-razionalità

Egli studia il passaggio dal piccolo gruppo al grande gruppo (il quale, raggiunta una certa dimensione, deve sviluppare forme e organi), in cui l'individuo diventa sempre più solo, analizzando gruppi di elementi (diade, triade, ecc.). La divisione del lavoro porta alla frammentazione della vita sociale, le cerchie sociali da concentriche diventano tangenziali e incoraggia l'individualismo e l'egoismo. Il denaro è la fonte e l'espressione della razionalità e dell'intellettualismo metropolitano ed è qualcosa di assolutamente impersonale, è un livellatore, riduce qualsiasi valore qualitativo ad una base quantitativa, portando quindi al determinarsi dell'ipertrofia della cultura oggettiva e all'atrofia della cultura soggettiva. La città moderna, la metropoli, porta ad una vita alienata. Nell'individuo metropolitano le sfere della famiglia e del vicinato, tipiche della comunità, perdono il loro peso, per essere sostituite dalla sfera dei mille contatti superficiali. L'individuo metropolitano vive una vita nervosa, perché un susseguirsi frenetico di immagini colpiscono il suo sistema nervoso, causando una diminuzione della capacità di reazione agli stimoli (uomo *blasé*). L'individuo è quindi costretto a cercare rifugio negli spazi interstiziali dove si sostanzia la ricerca dell'"altrove" e dove è totalmente assente il condizionamento rigido del contesto sociale.

La diffusione del pensiero di Georg Simmel si deve anche al contributo del sociologo statunitense di origine tedesca e allievo di Karl Mannheim, Kurt Heinrich Wolff[2] accademico alla Brandeis University, Presidente del Comitato di Ricerca per la Sociologia della conoscenza dell'International Sociological Association e

Presidente della Società Internazionale per la Sociologia della Conoscenza, che ne tradusse parte dell'opera in inglese.[3]

L'autore distingue tra sociologia generale, formale e filosofica. La sociologia generale ha per oggetto l'intera vita storica per come è determinata dalle relazioni sociali. Quella formale studia le forme della società per come emergono dalle interazioni tra gli individui. La sociologia filosofica riguarda l'epistemologia delle scienze sociali e la metafisica degli specifici argomenti d'investigazione.[4] Il pensiero di Simmel è sostanzialmente caratterizzato da idee relativistiche, in quanto egli non ritiene che vi siano leggi storiche valide obiettivamente. [5] A questa conclusione perviene con "L'intuizione della vita" del 1918, in cui individua il contenuto storico in "forme" in cui si cristallizza la vita, ovvero il modo in cui si esprime, ma non si esaurisce solo in esse, ma anche nello stesso meccanismo evolutivo che le muta, per cui non si può pervenire all'individualizzazione di un fattore intrinseco, riconoscibile, poiché delle due componenti, forma e meccanismo evolutivo, solo il primo può essere noto.

La filosofia del denaro

Nel 1889 Simmel pubblica un articolo denominato *La Psicologia del denaro* in un seminario di scienze politiche. Questo sarà il primo di tanti altri articoli che verranno pubblicati tra il 1896 ed il 1899 e che formeranno la base sulla quale verrà pubblicato nel 1900 il libro *La filosofia del denaro*. Il denaro, per Simmel, rappresentava tutta una visione del mondo basata sullo scambio e sulle mille interrelazioni sociali che questi scambi contribuiscono a creare. Nelle intenzioni dell'autore, l'opera non dovrebbe contenere una singola riga relativa all'economia. Karl Joel, nel recensire il libro, ha suggerito che questo spazia dall'economia alla filosofia e si pone in uno spazio di idee nel quale l'economia cessa di operare.

Nel libro il denaro viene visto come vero simbolo astratto di relazioni astratte di tipo economico. Goldscheid e Conrad Schmidt hanno criticato questa opera per aver ignorato la funzione di capitale, ovvero accumulo, del denaro, per come viene visto in Karl Marx. In difesa dell'autore è stato scritto che, sebbene *La filosofia del denaro* non sarebbe stata possibile senza Il Capitale, i due libri trattando lo stesso argomento, hanno punti di vista molto diversi. Marx vede l'aspetto economico, Simmel quello sociologico.

Weber afferma che Simmel abbia eseguito una dettagliata analisi della razionalità dei mezzi e dei fini ed abbia trovato nel denaro il primo esempio di un mezzo che diventa un fine.

Alcune delle tematiche principali del libro sono le seguenti:

- l'idea di valore è puramente psicologica. Il valore, secondo Simmel, è creato a partire dai desideri di oggetti che rimangono insoddisfatti
- lo scambio è visto come un mezzo pacifico ed equo per superare la distanza tra se stessi e gli oggetti desiderati; e la situazione nella quale un individuo sia in possesso di oggetti non desiderati e ne cerchi altri
- una tematica che non viene messa in discussione, ma data per scontata, è quella della proprietà. La proprietà è qualcosa che non esiste in natura, il che significa che il furto e la pirateria presuppongono l'aver stabilito dei diritti di proprietà delle cose
- l'idea di scarsità è collegata all'idea di sacrificio, inteso nel senso religioso del termine
- riguardo alle specifiche proprietà del denaro, viene affermato che:
  - il denaro non ha bisogno di avere un valore intrinseco
  - il prezzo espresso in denaro non ha bisogno di rappresentare un valore reale ma rappresenta una proporzione tra la quantità di denaro disponibile e la quantità di denaro

che può essere chiesta in cambio di un oggetto
- la disponibilità fisica del denaro diventa sempre meno necessaria per l'aumento della produzione e della ricchezza
- gli scambi monetari stabiliscono delle relazioni tra le persone, tali relazioni possono anche avere solamente un carattere monetario
- ha detto: "Work and financial wealth will be found together with peace"

Opere

Tra parentesi e in corsivo sono indicati i titoli delle edizioni italiane.

- *Über sociale Differenzierung*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1890 (*Sulla differenziazione sociale*)
- *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 voll., Berlin: Hertz, 1892–93 (*Introduzione alla scienza dell'etica*)
- *Die Probleme der Geschichtphilosophie*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1892, 2ª ediz. 1905 (*I problemi della filosofia della storia*)
- *Dantes Psychologie*, 1894 (*La psicologia di Dante*, InSchibboleth, Roma, 2021)
- *Philosophie des Geldes*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1900, 2ª ediz. 1907 (*La filosofia del denaro*)
- *Die Großstädte und das Geistesleben*, Dresden: Petermann, 1903 (*La metropoli e la vita dello spirito*)
- *Kant*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1904, 6ª ediz. 1924 (*Kant. Sedici lezioni*)
- *Kant und Goethe*, Berlin: Marquardt, 1906 (*Kant e Goethe*)
- *Die Religion*, Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906, 2ª ediz. 1912 (*La religione*)
- *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1907 (*Schopenhauer e Nietzsche*)
- *Soziologie*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1908 (*Sociologia: indagine sulle forme di associazione*)
- *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig: Göschen, 1910 (*Problemi fondamentali della filosofia*)
- *Philosophische Kultur*, Leipzig: Kröner, 1911, 2ª ediz. 1919
- *Goethe*, Leipzig: Klinkhardt, 1913
- *Grundfragen der Soziologie*, Berlin: Göschen, 1917 (*Domande fondamentali di sociologia*)
- *Rembrandt*, Leipzig: Wolff, 1917 (*Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*)
- *Lebensanschauung*, München: Duncker & Humblot, 1918
- *Zur Philosophie der Kunst,* Potsdam: Kiepenheuer, 1922
- *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass,* a cura di G. Kantorowicz, München: Drei Masken Verlag, 1923
- *Brücke und Tür,* a cura di M. Landmann & M. Susman, Stuttgart: Koehler, 1957 (*Ponte e porta. Saggi di estetica*)
- *Rom. Eine ästhetische Analyse*, pubblicato sul settimanale viennese *Die Zeit. Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst* il 28 maggio 1898
- *Florenz*, pubblicato sulla rivista berlinese *Der Tag* il 2 marzo 1906
- *Venedig* pubblicato sul giornale di Monaco *Der Kunstwart. Halbmonatsschau über Dichtung, Theater, Musik, bildende und angewandte Kunst*, giugno 1907

- *Der Arme*, Dunker und Humblot, Berlin, 1908, (*Il povero*, Armando Editore, Roma, 2001)

Note

1. ^ *Georg Simmel in Dizionario di filosofia*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009. URL consultato l'11 luglio 2014.
2. ^ Joseph Pace Filtranisme, Una vita da raccontare, intervista, Quattrochi Lavinio Arte, p. 17 and 18, 2012, Anzio, Italia
3. ^ Simmel, Georg, and Kurt H. Wolff. The Sociology of Georg Simmel. Glencoe, Ill.,: Free Press, 1950. (https://www.archive.org/details/sociologyofgeorg030082mbp)
4. ^ (**EN**) Mathieu Deflem, *The Sociology of the Sociology of Money Simmel and the Contemporary Battle of the Classics*, in *Journal of Classical Sociology*, marzo 2003, pp. 67-96. URL consultato l'11 luglio 2014.
5. ^ http://www.treccani.it/enciclopedia/georg-simmel_(Dizionario-di-filosofia).

Bibliografia

- Marco Vozza, Paola Capriolo *Georg Simmel: Filosofia dell'amore*, Donzelli Editore, 2001
- Kurt H. Wolff *The Sociology of G. Simmel*, Glencoe, 1950
- Massimo Cacciari, *Introduzione Simmel. Saggi di estetica*, Padova, 1970
- Dino Formaggio, *Introduzione a G. Simmel. Arte e civiltà*, Milano, 1976
- Francesco Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, 1991
- Sebastiano Ghisu, *Georg Simmel: l'ideologia dell'individualità*, Cagliari, 1991
- David Frisby, *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Il Mulino, Bologna, 1992
- Emanuela Mora, *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, Vita e Pensiero, 1994
- Vittorio D'Anna, *Il denaro e il terzo regno. Dualismo e unità nella filosofia di Georg Simmel*, CLUEB, Bologna, 1996
- Antonio De Simone, *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici*, Quattroventi, Urbino
- Bruna Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Lévinas*, Il Poligrafo, 1999
- Fabio D'Andrea, *Soggettività e dinamiche culturali in G. Simmel*, Jouvence, 1999
- Gianfranco Poggi, *Denaro e modernità. La "Filosofia del denaro" di Georg Simmel*, Bologna, 1998
- Marco Vozza, *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano, 2002
- Marco Vozza, *Introduzione a Simmel*, Laterza, Bari, 2002
- Attilio Bruzzone, *Georg Simmel e il tragico disincanto*, Mimesis, Milano 2010
- Antonio De Simone, *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, Quattroventi, Urbino, 2002
- (**DE**) Alois Hartmann, *Sinn und Wert des Geldes in der Philosophie von Georg Simmel und Adam (von) Müller*, Berlino, 2003 [1] (https://web.archive.org/web/20060619125921/http://www.wiku-verlagsprogramm.de/6332/6467.html) ISBN 3-936749-53-1.
- Linda Bertelli, *Georg Simmel*, in Mauro Protti e Sergio Franzese (a cura di) *Percorsi Sociologici. Per una storia della sociologia contemporanea*, Mondadori Università, Milano 2010.
- Adele Bianco, *Sovra-ordinazione e subordinazione nella Soziologie di Georg Simmel*,

Aracne, Roma, 2009
- Davide D'Alessandro, Tra Simmel e Bauman. Le ambivalenti metamorfosi del moderno, Morlacchi, Perugia 2011.
- Joseph Pace Filtranisme, Una vita da raccontare: una intervista di Rogerio Bucci, pag 17/18, Quattrochi Lavinio Arte, 2012, Anzio, Italia.
- Marcello Paris: Joseph Pace Filtranisme, Equitazione&Ambiente Arte, Roma, Italia, 2008
- *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive*, a cura di Maria Caterina Federici e Marta Picchio, Morlacchi Editore, Perugia, 2012.
- Enzo Rutigliano, Teorie sociologiche classiche. Comte, Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Pareto, Parsons. Torino, Bollati Boringhieri, 2015/6
- Davide Ruggieri, La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale, Mimesis, Milano 2016

Voci correlate

- Sociologia urbana
- Liberalismo
- Émile Durkheim
- Max Weber
- Interazionismo simbolico
- Microsociologia

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Georg Simmel**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Georg Simmel**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Georg Simmel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Georg Simmel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Georg_Simmel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Simmel, Georg*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Heinrich Levy, *SIMMEL, Georg*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Simmel, Georg*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Simmel, Georg*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Simmel, Georg*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Georg Simmel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Georg Simmel*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (FR) *Georg Simmel*, in *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, Fédération des Sociétés d'Histoire et d'Archéologie d'Alsace.
- *Opere di Georg Simmel*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Georg Simmel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Georg Simmel*, su *Progetto Gutenberg*.

- (FR) *Pubblicazioni di Georg Simmel*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Georg Simmel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- Georg Simmel, Il ruolo del denaro nelle relazioni tra i sessi (https://web.archive.org/web/20160304083828/http://www.agalmaweb.org/articoli.php?rivistaID=25) in Agalma no. 25, aprile 2013.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 39384262 (https://viaf.org/viaf/39384262) · ISNI (EN) 0000 0001 2320 5189 (http://isni.org/isni/0000000123205189) · SBN CFIV005105 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV005105?core=autoriall) · BAV 495/73313 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_73313) · Europeana agent/base/145424 (https://data.europeana.eu/agent/base/145424) · ULAN (EN) 500226097 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500226097) · LCCN (EN) n79063822 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79063822) · GND (DE) 118614436 (https://d-nb.info/gnd/118614436) · BNE (ES) XX1014486 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1014486) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1014486) · BNF (FR) cb11924807v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11924807v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11924807v) · J9U (EN, HE) 987007268211005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268211005171) · NSK (HR) 000063696 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000063696) · NDL (EN, JA) 00456621 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00456621) · CONOR.SI (SL) 7959139 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7959139) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79063822 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79063822)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Sociologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Georg_Simmel&oldid=137791302"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 9 feb 2024 alle 20:59.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Oswald Spengler

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Oswald Spengler (Blankenburg am Harz, 29 maggio 1880 – Monaco di Baviera, 8 maggio 1936) è stato un filosofo, storico e scrittore tedesco, autore, tra le altre opere, de *Il tramonto dell'Occidente*.

Oswald Spengler

Indice

Biografia

Il pensiero

Opere

- Opere principali
- Opere pubblicate postume

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Oswald Spengler nacque a Blankenburg, una città tedesca ai piedi dei monti Harz. Era il primo di quattro figli e l'unico maschio. La sua era una tipica famiglia tedesca della piccola borghesia conservatrice. Il padre, in origine un tecnico minerario discendente da una lunga serie di minatori, era un impiegato postale. Durante la sua infanzia Spengler era molto riservato; crescendo, si appassionò alla lettura e cercò conforto nei grandi personaggi della cultura. Era di salute cagionevole e per tutta la vita soffrì di emicranie e di disturbi d'ansia.

All'età di dieci anni la famiglia si trasferì nella città universitaria di Halle. Spengler compì gli studi classici nel locale ginnasio, dove studiò greco, latino, matematica e scienze naturali. Qui nacque la sua passione per l'arte - specialmente per la poesia, il teatro e la musica - e qui entrò in contatto con le idee di Goethe e Nietzsche. Dopo la morte del padre, avvenuta nel 1901, Spengler frequentò varie università (Monaco, Berlino e Halle) come studente privato, seguendo corsi in molte materie: storia, filosofia, matematica, scienze naturali, letteratura, i classici, la musica e belle arti. Nel 1903 fu bocciato all'esame di dottorato (per il quale aveva presentato una tesi su Eraclito) perché non aveva referenze sufficienti, il che gli rendeva impossibile l'inizio di una carriera accademica. Nel 1904 ottenne il dottorato. Nel 1905 ebbe un esaurimento nervoso.

La sua vita non conobbe eventi di particolare rilievo. Insegnò per un breve periodo a Saarbrücken e poi a Düsseldorf. Dal 1908 al 1911 fu insegnante di scienze, storia tedesca e matematica in una scuola superiore scientifico-tecnica (*Realgymnasium*) di Amburgo. Nel 1911, in seguito alla morte di sua madre, si trasferì a Monaco, dove sarebbe vissuto fino alla morte, nel 1936. Conduceva una vita da studioso solitario, con i mezzi provenienti dalla sua modesta eredità. Si sosteneva economicamente anche impartendo lezioni private o scrivendo per i giornali.

Quando cominciò a lavorare al primo volume de *Il tramonto dell'Occidente*, l'intenzione era di concentrarsi sulla Germania, ma poi fu profondamente colpito dalla crisi di Agadir e allargò la portata della sua opera. Spengler fu ispirato da un libro di Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (*Storia del tramonto del mondo antico*). Il libro fu completato nel 1914 ma la pubblicazione fu rimandata per lo scoppio della prima guerra mondiale. Durante la guerra, Spengler visse in condizioni di estrema povertà, perché la sua eredità, investita fuori dall'Europa, era praticamente inutilizzabile.

Dopo la pubblicazione, avvenuta nel 1918, *Il tramonto dell'Occidente* ebbe un grandissimo successo: l'umiliazione nazionale del trattato di Versailles e poi la depressione economica intorno al 1923, alimentata dall'iperinflazione della Repubblica di Weimar, sembravano dar ragione a Spengler. Per i tedeschi, le tesi de *Il tramonto dell'Occidente* erano un conforto, perché grazie ad esse il crollo della Germania poteva essere spiegato in modo apparentemente razionale, come parte di processi storici mondiali più ampi. Il libro ebbe un successo enorme anche fuori dalla Germania e fu tradotto in molte lingue. Spengler rifiutò la cattedra di filosofia all'Università di Gottinga per concentrarsi sulla scrittura.

Nel 1928 la rivista *TIME* pubblicò una recensione del secondo volume de *Il tramonto dell'Occidente*. Descriveva l'immensa influenza delle idee di Spengler e la controversia che avevano provocato negli anni venti: "Quando il primo volume de *Il tramonto dell'Occidente* uscì alcuni anni fa, furono vendute migliaia di copie. Il dibattito colto in Europa presto si concentrò sulle tesi di Spengler. Lo spenglerismo sprizzava dalle penne di innumerevoli discepoli. Era imperativo leggere Spengler, simpatizzare o ribellarsi. È ancora così".[1]

Nel 1924, in seguito alle agitazioni politico-sociali e all'inflazione, Spengler entrò in politica nel tentativo di portare al potere il generale del Reichswehr Hans von Seeckt. Il tentativo fallì. Nel 1931 Spengler pubblicò *L'Uomo e la tecnica*, che metteva in guardia contro i pericoli della tecnologia e dell'industrialismo per la cultura. In particolare puntava il dito contro la tendenza della tecnologia occidentale a diffondersi tra le "razze di colore" nemiche, che poi avrebbero preso le armi contro l'Occidente. L'opera non ebbe una grande eco poiché era anti-industrialista. Essa contiene il famoso aforisma: "L'ottimismo è viltà".

Nel 1932 Spengler non votò per Hindenburg ma per Hitler, anche se lo trovava volgare. Spengler incontrò Hitler nel 1933 e dopo una lunga discussione con lui, disse che la Germania non aveva bisogno di un "tenore eroico" (*Heldentenor*, tenore drammatico), ma di un "vero eroe" (*Held*). Spengler fu protagonista di una disputa pubblica con Alfred Rosenberg e il suo pessimismo e le sue osservazioni sul Führer ebbero come risultato l'isolamento e il silenzio. Inoltre rifiutò le offerte di Joseph Goebbels di fare discorsi pubblici. Tuttavia, in quell'anno Spengler diventò membro dell'Accademia di Germania.

Anni della decisione, opera pubblicata nel 1934, fu un bestseller, ma poi fu messo al bando dai nazionalsocialisti per le sue critiche al Nazionalsocialismo. La critica di Spengler al liberalismo fu accolta positivamente dai nazisti, ma Spengler non era d'accordo con la loro ideologia biologica e con l'antisemitismo. Il misticismo razziale aveva un ruolo importante nella sua concezione del mondo, ma Spengler era sempre stato apertamente critico delle teorie razziali pseudoscientifiche professate dai nazisti e

da molti altri contemporanei. Pur essendo lui stesso un nazionalista tedesco, Spengler considerava i nazisti troppo tedeschi e non abbastanza occidentali per guidare la lotta contro altri popoli. Il libro metteva anche in guardia contro una futura guerra in cui la civiltà occidentale rischiava di essere distrutta. *Anni della decisione* fu ampiamente distribuito all'estero prima di essere messo al bando dai nazisti: una recensione della rivista *Time* raccomandava il libro ai "lettori che amano la scrittura vigorosa", che "saranno contenti di essere accarezzati contropelo dagli aspri aforismi di Spengler" e dalle sue pessimistiche previsioni.[2]

Spengler trascorse i suoi ultimi anni a Monaco, ascoltando Beethoven, leggendo Molière e Shakespeare, comprando molti libri e collezionando antiche armi turche, persiane e indu; talvolta si recava sui Monti Harz o in Italia. Poco prima della sua scomparsa, in una lettera a un amico scrisse, al tempo in cui il suo pensiero si stava, come noto, orientando verso il cristianesimo: "probabilmente il Reich Germanico tra dieci anni non esisterà più". Morì di attacco cardiaco l'8 maggio 1936.

Nonostante l'influenza e la fama internazionale di cui godeva tra le due guerre, la sua opera cadde nell'oblio dopo la Seconda Guerra Mondiale. Una delle ragioni principali per cui Spengler fu ignorato o disprezzato è la sua fiera opposizione alla Repubblica di Weimar. Solo recentemente Spengler è tornato a suscitare interesse[3]. Le sue teorie e predizioni sono ancora tema di dibattito, tra ammiratori e detrattori.[4]

Il pensiero

Scrisse *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922, titolo originale *Der Untergang des Abendlandes*, curato in italiano da Julius Evola nell'edizione del 1957 e, successivamente, da Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone e Furio Jesi nell'edizione nel 1978, che tuttavia mantiene la traduzione di Evola). L'opera, accolta da un enorme successo di pubblico, è un tentativo di compendio di una morfologia della storia universale. In quest'opera Spengler sosteneva che le civiltà attraversano un ciclo naturale di sviluppo, fioritura e decadenza, e che l'Europa, vittima di un angusto materialismo e del caos urbano, si trovava nell'ultimo stadio, l'inverno di un mondo che aveva conosciuto stagioni più fruttuose. Lo sviluppo storico, secondo Spengler, non andava visto nell'ottica illuminista del progresso, ma al pari delle scienze naturali, come lo sviluppo delle grandi civiltà (nascita, apogeo, declino); le società si sviluppano portando in sé valori assoluti, che assumono invece un carattere relativo al di fuori. È proprio il decadimento di questi valori all'origine del declino occidentale. L'Europa, a meno di riuscire a purificarsi e ripristinare i propri valori spirituali e il ceppo originario, sarebbe caduta preda di politiche selvagge e di guerre di annientamento.

Il libro fu molto criticato, perfino da chi non l'aveva letto. Gli storici erano infastiditi dal tentativo amatoriale di un autore inesperto e dal suo approccio non scientifico. Thomas Mann disse che leggere il libro di Spengler era come leggere Arthur Schopenhauer per la prima volta. Gli accademici non reagirono tutti nello stesso modo. Max Weber disse che Spengler era un "dilettante molto ingegnoso e colto", mentre Karl Popper bollò le sue tesi come "futili". Il grande storico dell'antichità Eduard Meyer aveva un'alta opinione di Spengler, sebbene lo criticasse anche. L'oscurità, l'intuizionismo e il misticismo di Spengler erano facilmente criticabili, specialmente per i positivisti e i neo-kantiani che non negavano il significato della storia. Il critico ed esteta conte Harry Kessler lo considerava non originale e piuttosto inconsistente, specialmente il suo saggio su Nietzsche. Ludwig Wittgenstein, però, condivideva il pessimismo culturale di Spengler.

Nel secondo volume, pubblicato nel 1920, Spengler sosteneva che il socialismo tedesco era diverso dal marxismo e che era in effetti compatibile con il tradizionale conservatorismo tedesco.

Spengler fu influenzato da Johann Wolfgang von Goethe, da Wilhelm Dilthey, da Friedrich Nietzsche (in particolare dalla sua teoria dell'Eterno ritorno) e dal pensiero greco. Spengler intende la storia come un costante processo di decadimento anziché come evoluzione progressiva[5]. In alcuni suoi scritti di carattere politico (*Prussianesimo e socialismo*, *Ricostruzione dello Stato tedesco* ecc.), Spengler fu fautore di uno Stato fortemente autoritario, in parte vicino a quello preconizzato dai nazisti. Mussolini fu profondamente ispirato da Spengler. Il pensiero di Spengler fu in parte ripreso da Alexandre Deulofeu.

Nel saggio *Untergang des Abendlandes* sostiene la tesi che non esistano culture, filosofie, scienze, morali universali, valide sempre e dovunque, ma che ogni disciplina e ogni aspetto culturale siano indispensabili nel contesto a cui appartengono. Quello che teme Spengler, oltre alla crisi della spiritualità e della religiosità, sono le nuove forme politiche nascenti, come la democrazia e il socialismo, che alterano i rapporti "naturali", o piuttosto tradizionali, di potere.

Sull'ineluttabile tramonto della cultura occidentale Spengler affermò:

> «Noi non abbiamo la possibilità di realizzare questo o quello ma la libertà di fare ciò che è necessario o nulla; ed un compito che la necessità della storia ha posto verrà realizzato con il singolo o contro di esso. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*.»
>
> (*Untergang des Abendlandes*, II, pag. 630)

Opere

Opere principali

- *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., Wien (1918) e München (1922); tr. it. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, introduzione di S. Zecchi e traduzione di J. Evola (Longanesi 1957, poi Guanda 1991, Longanesi 2008 a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi; poi in 2 voll. [prima edizione integrale italiana]: *vol. 1; parte: Forma e realtà*, a cura di Giuseppe Raciti, Torino, Aragno, 2017; *vol. 2: Prospettive di storia universale*, a cura di Giuseppe Raciti, Torino, Aragno, 2019.
- *Preußentum und Sozialismus*, München (1919); tr. it. Spengler, *Prussianesimo e socialismo*, tr. di C. Sandrelli, Padova, Edizioni di AR (1994).
- *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München (1931); tr. it. Spengler, *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, introduzione di S. Zecchi e traduzione di G. Gurisatti, Parma, Guanda (1992); poi a cura di Giuseppe Raciti e traduzione di Angelo Treves, Torino, Aragno, 2016.
- *Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München (1933); tr. it. Spengler, *Anni della decisione*, a cura di Beniamino Tartarini, Firenze, Editrice Clinamen (2010).

Opere pubblicate postume

- *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlaß*, a cura di Anton Mirko Koktanek in collaborazione con Manfred Schröter, München 1965; tr. it. Spengler, *Urfragen. Essere umano e destino. Frammenti e aforismi di Oswald Spengler*, tr. di F. Causarano, Milano 1971.

- *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß*, a cura di Anton Mirko Koktanek in collaborazione con Manfred Schröter, München 1966; tr. it. Spengler, *Albori della storia mondiale. Frammenti dal lascito manoscritto*, 2 voll., tr. di C. Sandrelli, Padova 1996.

Antologia:

Scritti e Pensieri di Oswald Spengler -ed. a cura di Marcello Veneziani; Carnago, SugarCo, 1993.

Note

1. ^ *Patterns in Chaos*, in *Time Magazine*, 10 dicembre 1928. URL consultato il 9 agosto 2008 (archiviato dall'url originale il 17 aprile 2008).
2. ^ *Spengler Speaks*, in *Time Magazine*, 12 febbraio 1934. URL consultato il 9 agosto 2008 (archiviato dall'url originale il 16 giugno 2008).
3. ^ Philippe Moreau Defarges, *Le penseur d'avant et le penseur d'après: Oswald Spengler et Raymond Aron*, Commentaire 1985/3 (Numéro 31).
4. ^ The New Relevance of Oswald Spengler (http://foster.20megsfree.com/460.htm)
5. ^ Luigi Loreto, *L'idea di Cartagine nel pensiero storico tedesco da Weimar allo "Jahr 0"*, Studi Storici, Anno 41, No. 3, Ebrei italiani, memoria e antisemitismo (Jul. - Sep., 2000), pp. 826-827.

Bibliografia

- Voce: *Oswald Spengler,* in "Dizionario Bompiani degli Autori", vol.3. Milano, Bompiani, 1963.
- R. Ammannati, *Rivelazione e Storia. Ermeneutica dell'Apocalisse*, Transeuropa, Massa 2010
- John Farrenkopf, *Prophet of Decline. Spengler on World History and Politics*, Baton Rouge (2001).
- Vittorio Beonio Brocchieri, *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo post bellico*, Milano 1928.
- Benedetto Croce, *Oswald Spengler. Der Mensch und die Technik* (recensione), in La Critica 30 (1932), pp. 57–60.
- Benito Mussolini, *Spengler*. Recensione di *Jahre der Entscheidung* (1933), in Opera Omnia di Benito Mussolini, a cura di E. e D. Susmel, vol. 26, 1ª rist. Firenze (1964), pp. 122–123.
- Lorenzo Giusso, *Spengler e la dottrina politica degli universi formali*, Napoli 1935.
- Vittorio Beonio Brocchieri, *Spengler, Oswald*, in Novissimo Digesto Italiano, vol. 17 (1970), pp. 1105 – 1107.
- Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München 1968.
- Sergio Caruso, *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Firenze, Cultura Editrice, 1979.
- Gilbert Merlio, *Oswald Spengler. Témoin de son temps*, 2 voll., Stuttgart 1982.
- Detlef Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München (1988).
- Marcello Staglieno, *Spengler, Thomas Mann, Carl Schmitt* in «Estetica» 1991. *Sul Destino* (interamente dedicato a Spengler, con inediti) a cura di Stefano Zecchi (assieme a saggi di F. Volpi, D. Felken, G. Moretti, G. Gurisatti), Bologna, Il Mulino (1991).
- Domenico Conte, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, Napoli (1994).
- Alexander Demandt e John Farrenkopf (a cura di), *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, Köln, Weimar, Wien 1994.

- Giuseppe Raciti, *Critica della notte. Saggio sul 'tramonto dell'occidente' di Oswald Spengler*, Catania (1996).
- Domenico Conte, *Introduzione a Spengler*, Roma, Bari (1997).
- Maurizio Guerri e Markus Ophälders (a cura di), *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'occidente*, Milano 2004 (filosofia dell'arte, n. 3, 2003).
- Giuseppe Molino, *Politica natura storia in Oswald Spengler*, Messina 2002.
- Michael Thöndl, *Der 'neue Cäsar' und sein Prophet. Die wechselseitige Rezeption von Benito Mussolini und Oswald Spengler* (*Il 'nuovo Cesare' e il suo profeta. La recezione reciproca di Benito Mussolini e Osvaldo Spengler*), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken (a cura dell'Istituto Storico Germanico di Roma), vol. 85 (2005), pp. 351-394.
- Ernst Nolte, *La rivoluzione conservatrice* (a cura di Luigi Iannone), Rubbettino (2009).
- Th.W. Adorno, *Spengler dopo il tramonto*, in "Prismi" To, Einaudi, 1972.
- Enzo Rutigliano, *Oswald Spengler e la città*, in "Sociologi, uomini e problemi", Milano, Franco Angeli, 1983.
- Francesco Boco, *Visioni della crisi. Spengler e Heidegger*, Avatar Éditions, 2016.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Oswald Spengler**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Oswald Spengler**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Oswald Spengler (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Oswald_Spengler?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Spengler, Oswald*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Heinrich Levy, *SPENGLER, Oswald*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Spengler, Oswald*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Spengler, Oswald*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Spengler, Oswald*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Oswald Spengler*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Oswald Spengler*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- (EN) *Opere di Oswald Spengler*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Oswald Spengler*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Opere riguardanti Oswald Spengler*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Oswald Spengler* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Oswald Spengler* (personaggio), su *Goodreads*.
- (DE) *Opere di Spengler*, su *zeno.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 14778687 (https://viaf.org/viaf/14778687) · ISNI (EN) 0000 0001 2099 2578 (http://isni.org/isni/0000000120992578) · SBN RAVV027855 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV027855?core=autoriall) · BAV 495/145298 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_145298) · Europeana agent/base/145348 (https://data.europeana.eu/agent/base/145348) · LCCN (EN) n50021162 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50021162) · GND (DE) 118616110 (https://d-nb.info/gnd/1186

	16110) · BNE (ES) XX1028911 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1028911) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1028911) · BNF (FR) cb119452562 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119452562) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119452562) · J9U (EN, HE) 987007268350405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268350405171) · NSK (HR) 000041300 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000041300) · NDL (EN, JA) 00457295 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00457295) · CONOR.SI (SL) 33964643 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/33964643) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50021162 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50021162)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Oswald_Spengler&oldid=137748232"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Arnold J. Toynbee

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Arnold Joseph Toynbee (Londra, 14 aprile 1889 – York, 22 ottobre 1975) è stato uno storico inglese. Appartenne alla corrente britannica dello storicismo diffusasi nella seconda metà dell'Ottocento e che vide in Toynbee uno dei suoi massimi esponenti. Con le sue opere si collegò a uno dei capostipiti della scuola, Oswald Spengler, prendendone polemicamente le distanze su vari punti fondamentali.

Arnold Joseph Toynbee

Indice

Biografia

Il pensiero

Influenza e critiche

Opere tradotte in italiano

Onorificenze

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Toynbee era il nipote dell'importante economista e storico Arnold Toynbee, con il quale spesso è confuso. Nacque a Londra nel 1889, studiò al Balliol College di Oxford, dove incominciò la sua carriera come docente nel 1912; durante la prima guerra mondiale lavorò per conto dell'*Intelligence* al "British Foreign Office" e fu un delegato alla Conferenza di pace di Parigi del 1919. Nel 1936 fu ricevuto da Adolf Hitler nel suo quartier generale. Riprese a collaborare con il "Foreign Office" allo scoppio della seconda guerra mondiale.

Il pensiero

Le teorie e il tipo di approccio alla storia di Toynbee sono quelli della "storia comparata". Come Oswald Spengler (*Il tramonto dell'occidente*) analizza e postula la crescita e il declino delle civiltà, che mette al centro del suo interesse al posto delle nazioni e dei gruppi etnici. Respinge però di Spengler il determinismo dei cicli di crescita e declino come retti da una legge naturale. La sopravvivenza di una civiltà dipende per Toynbee dalla sua risposta ai mutamenti del contesto.

La sua definizione di civiltà si basa su criteri religiosi e culturali, anziché su divisioni in gruppi nazionali o etnici. Tratta dunque la *civiltà occidentale* come un'unità che include le nazioni formatesi dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente, come contrapposta alla *civiltà ortodossa* della Russia e dei Balcani, e distinta dalla *civiltà greco-romana* che la precede.

Per Toynbee la storia di una civiltà si presenta nei termini di sfide e risposte. Le civiltà si formano in risposta a una serie di sfide difficili, nelle quali "minoranze creative" escogitano soluzioni che riorientano l'intera società. Sfide e risposte possono essere di natura fisica, come quando i Sumeri riuscirono a sfruttare le paludi irriducibili del sud dell'Iraq organizzando gli abitanti neolitici in una società capace di grandi progetti di irrigazione. Possono essere anche di natura sociale, come quando la Chiesa cattolica risolse il caos dell'Europa post-romana inscrivendo i nuovi reami germanici in una singola comunità religiosa. Quando le civiltà rispondono alle sfide, esse si sviluppano. Le civiltà declinano quando i loro leader smettono di rispondere creativamente, e le civiltà sprofondano a causa del nazionalismo, del militarismo e della tirannia di minoranze dispotiche. Toynbee riteneva che "le civiltà muoiono per suicidio, non per assassinio." ed in particolare, prendendo spunto dall'élite confuciana cresciuta durante il regime degli Han occidentali ed orientali, in Cina, anche per l'eccessivo interesse privato in atti pubblici (Mankind and Mother Earth, 1976, Oxford). Le civiltà non sono macchine inalterabili e intangibili, bensì reti di relazioni sociali entro i propri confini e sono quindi soggette alle decisioni, buone o cattive, che esse assumono.

Influenza e critiche

Le idee di Toynbee hanno avuto una certa risonanza nel secondo dopoguerra (ha avuto una copertina del Time Magazine nel 1947), ma sono state criticate da alcuni storici. Le critiche inoltre riguardano la sua spiegazione generale sullo sviluppo e la caduta delle civiltà, che si basa troppo sulla sua considerazione della religione come una forza rigenerativa. Alcuni critici considerano le sue conclusioni come quelle di un moralista cristiano più che quelle di uno storico. Hugh Trevor-Roper dipinge il lavoro di Toynbee come "Filosofia del pasticcio", mentre Peter Geyl ne definisce l'approccio ideologico in termini di "speculazioni metafisiche travestite da storia" [1] (http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=12965). Non viene però negato a Toynbee un certo ruolo nello sviluppo delle tendenze alla specializzazione nelle moderne ricerche storiografiche.

Toynbee è oggetto di molteplici attacchi in due capitoli dello "From Shakespeare to Existentialism" (1959) di Walter Kaufmann, tra i quali uno riguarda il fatto che "... Il successo di Toynbee si limita agli Stati Uniti dove l'opinione pubblica è molto influenzata dai periodici ..." (p. 426). Un altro prende di mira l'enfasi sui gruppi religiosi come demarcazioni significative del mondo (p. 408), nel 1956. Era opinione di Toynbee che l'arrivo del Buddismo in occidente si sarebbe rivelato come l'evento più importante del XX secolo.

In un saggio intitolato "The Chatham House Version" (1970), Elie Kedourie, uno storico del Medio Oriente della *London School of Economics*, ha attaccato il ruolo che a suo dire Toynbee ha avuto nell'abdicazione di responsabilità nel corso della ritirata dell'Impero britannico, che non ha lasciato dietro di sé valori democratici nei paesi che prima aveva sotto il suo dominio. Kedourie ritiene che tutto il lavoro e il sistema

di Toynbee fosse volto a sottovalutare questo aspetto delle responsabilità imperialiste, e a queste considerazioni allega la denuncia del lavoro di Toynbee al Foreign Office, nel quale si occupò direttamente del Mandato in Palestina[1].

Opere tradotte in italiano

- *Civiltà al paragone*, traduzione di G. Paganelli e A. Pandolfi, Collana Vinti e vincitori, Milano, Bompiani, 1949.
- *Panorami della storia. Genesi delle civiltà* (1934-54).
- *Civiltà alla prova* (1949).
- *Le civiltà nella storia (Compendio di D.C. Somervell)*, traduzione di G.P. e C. De Bosis, Collana Biblioteca di cultura storica n.38, Torino, Einaudi, 1950.
- *Il Mondo e l'Occidente (Oxford University Press, 1953)*, Milano, Aldo Martello Editore, 1956.
- *Il mondo ellenico*, traduzione di Ginetta Pignolo, Collana Piccola Biblioteca, Torino, Einaudi, 1967.
- *Le città del destino*, a cura di A. Toynbee, Eris, 1969.
- *La città aggressiva*, traduzione di Elena Elementelli, Collana Biblioteca di Cultura moderna n.725, Bari, Laterza, 1972.
- Storia comparata delle civiltà, (Compendio di Somervell), Trad. AA. VV, Newton Compton Editori, 1974
- *Storia e religione. Alle radici delle civiltà (tit. orig. An Historian Approach to Religion, 1956)*, Milano, Rizzoli, 1984, ISBN 88-17-53781-0.
- *L'eredità di Annibale. Le conseguenze della guerra annibalica nella vita romana. Volume I: Roma e l'Italia prima di Annibale, Volume II: Roma e il Mediterraneo dopo Annibale*, Avvertenza di Giorgio Camassa, Collana Biblioteca di cultura storica, Torino, Einaudi, 1981.
- *L'eredità di Annibale. Le conseguenze della guerra annibalica nella vita romana. Volume II: Roma e il Mediterraneo dopo Annibale*, Collana Biblioteca di cultura storica, Torino, Einaudi, 1983.
- *Il racconto dell'Uomo. Cronaca dell'incontro del genere umano con la Madre Terra (tit. orig. Mankind and Mother Earth, 1976, postumo)*, Collezione Storica, Milano, Garzanti, 1977.
- *Costantino Porfirogenito e il suo mondo (1973)*, traduzione di Mario Stefanoni, Collana Biblioteca Storica, Firenze, Sansoni, 1987, ISBN 88-383-0023-2. - Ghibli, 2019, ISBN 978-88-680-1212-0.
- Arnold J. Toynbee e Daisaku Ikeda, *Dialoghi. L'uomo deve scegliere (tit. orig. Choose Life)*, Milano, Bompiani, 1988.

Onorificenze

Membro dell'Ordine dei Compagni d'Onore
— 31 maggio 1956

Note

1. ^ Robert John and Sami Hadawi, The Palestine Diary, vol. I (1914-1945), (New World Press, New York, 1970), pp. xiv-xv. Quoted from United Nations Records, Division for Palestinian Rights (DPR) 30 giugno 1990 The Origins and Evolution of the Palestine Problem: 1917-1988 PART I 1917-1947 "IX. THE ENDING OF THE MANDATE" The transformation of

Mandated Palestine c.f. *Copia archiviata*, su *domino.un.org*. URL consultato il 5 agosto 2009 (archiviato dall'url originale il 30 gennaio 2009)..

Bibliografia

- F. Mendella *Introduzione a Toynbee*, Napoli, (1977).
- O. Anderle *Das universalhistorische System A.J.Toynbee*, Frankfurt am Main, (1955).
- N. Abbagnano *Storia della filosofia (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Torino, (1995)
- L.G. Castellin, *Ascesa e declino delle civiltà. La teoria delle macro-trasformazioni politiche di Arnold J. Toynbee*, Vita e Pensiero, Milano (2010).
- Teodoro Tagliaferri, *Storia ecumenica. Materiali per lo studio dell'opera di Toynbee* Rubbettino (2002)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Arnold J. Toynbee**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Arnold J. Toynbee**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Arnold J. Toynbee (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Arnold_J._Toynbee?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Toynbee, Arnold Joseph*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Piero Treves, *TOYNBEE, Arnold Joseph*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949.
- *Toynbee, Arnold Joseph*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Toynbee, Arnold Joseph*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Toynbee, Arnold Joseph*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Arnold J. Toynbee*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Arnold J. Toynbee*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Arnold J. Toynbee*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Arnold J. Toynbee*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Bibliografia di Arnold J. Toynbee*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- *Toynbee bibliography*, su *davidderrick.wordpress.com*.
- *Large bibliography of secondary literature, German language*, su *bautz.de* (archiviato dall'url originale il 14 gennaio 2009).
- *Site analysing passages in Toynbee's work*, su *davidderrick.wordpress.com*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 54154945 (https://viaf.org/viaf/54154945) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2133 4219 (http://isni.org/isni/0000000121334219) · SBN CFIV005677 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV005677?core=autoriall) · BAV 495/181009 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_181009) · LCCN (**EN**) n79071401 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79071401) · GND (**DE**) 118623532 (https://d-nb.info/gnd/118623532) · BNE (**ES**) XX1719832 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1719832) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1719832) · BNF (**FR**) cb119269722 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119269722) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119269722) · J9U

	(EN, HE) 987007310379305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007310379305171) · NSK (HR) 000033728 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033728) · NDL (EN, JA) 00459000 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00459000) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79071401 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79071401)

Portale Biografie	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Arnold_J._Toynbee&oldid=138517844"

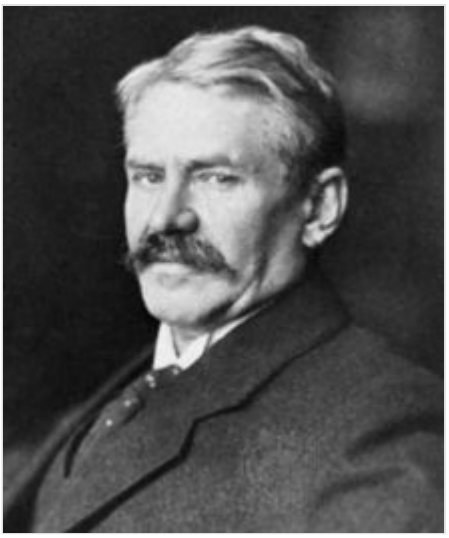
Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 27 mar 2024 alle 00:03.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Ernst Troeltsch

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Troeltsch" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Troeltsch (disambigua)**.*


Ernst Troeltsch

Ernst Troeltsch (Augusta, 17 febbraio 1865 – Berlino, 1º febbraio 1923) è stato un filosofo, storico e teologo tedesco.

Fu una influente figura di studioso, particolarmente noto nei primi decenni del Novecento in Germania. Il suo lavoro fu una sintesi di varie tendenze, dalla scuola neokantiana di Baden, alla concezione sociologica di Max Weber, infine al pensiero del teologo berlinese Albrecht Ritschl.

Si occupò soprattutto di studiare il rapporto fra storicismo e religione.

Affermò il carattere storico della religione, dissentendo dalla teoria hegeliana in materia.
Nell'opera *Psicologia e teoria della conoscenza nella scienza della religione* analizzò l'autonomia dei processi religiosi assegnandogli una causalità loro, pur tuttavia non escludendo i rapporti intrecciati, e la consequenziale influenza, dell'economia, della scienza, della politica e dell'arte sullo sviluppo religioso. Questa autonomia è spiegata dalla presenza di un'entità soprannaturale, di un Dio cristiano.
Enunciò la storicità della religione e contemporaneamente le sue basi trascendentali.

Nell'opera *Gesammelte Schriften* discusse sulla relatività dei valori, affermando:

> «La relatività dei valori,ha senso soltanto se in questo relativo è vivente e creante qualcosa di assoluto. Altrimenti essa sarebbe mera relatività, non già relatività dei valori. Essa presuppone un processo vitale dell'Assoluto, nella quale l'Assoluto può venir colto e formato da ogni punto nella maniera corrispondente a quel punto.»
>
> (Gesammelte Schriften,III,pag.212)

L'opera umana, però, scrisse l'autore, resta fondamentale per creare un modello di civiltà comprendente un sistema di valori atti a valutare la storia ed anche a guidarla.

Opere principali

- *L'assolutezza del cristianesimo e la storia della religione*, 1902, ed. it. Queriniana, Brescia 2006 (ed. it., traduzione dal tedesco e postfazione a cura di Stefano Miniati).
- *Psicologia e teoria della conoscenza nella scienza della religione*, 1905.

- *Il significato del protestantesimo per l'origine del mondo moderno*, 1906.
- *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, 1911.
- *La dottrina sociale della Chiesa e dei gruppi cristiani*, 1912.
- *Gesammelte Schriften*, Tubingen, 1922-1925.

  1: Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen
  2: Zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik
  3: Der Historismus und seine Probleme
  4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie

Bibliografia

- E.T. , *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religion*i, a cura di A. Caracciolo , Morano , Napoli 1968
- E.T., *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G.Cantillo, presentazione di Fulvio Tessitore, Guida , Napoli, 1974.
- E.T., *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G.Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977
- E.T., *Lo storicismo e i suoi problemi* , a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, voll.I-III, Guida Editori, Napoli 1985-1993
- E. T,, *Problemi fondamentali dell'etica*, a cura di G.Cantillo, presentazione di F. Tessitore, Guida , Napoli 2007
- G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1979.
- G. Cantillo, *Introduzione a Troeltsch*, "I Filosofi", Laterza, Roma-Bari 2004.
- *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia* , a cura di G.Cantillo, D.Conte, A. Donise, E. Massimilla, Liguori Editore, Napoli ,2018

Voci correlate

- Storicismo

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ernst Troeltsch (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ernst_Troeltsch?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Troeltsch, Ernst*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Delio Cantimori, *TROELTSCH, Ernst*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Troeltsch, Ernst*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Troeltsch, Ernst*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Eva Schaper, *Ernst Troeltsch*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Ernst Troeltsch*, su *Liber Liber*.
- (EN) *Opere di Ernst Troeltsch*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (FR) *Pubblicazioni di Ernst Troeltsch*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- Ernst Troeltsch (http://www.ildiogene.it/EncyPages/Ency=Troeltsch.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120527182616/http://ildiogene.it/EncyPages/Ency=Troeltsch.html) il 27 maggio 2012 in Internet Archive. Pensiero, opere e bibliografia dal sito *Il Diogene - Pagine enciclopediche*. URL visitato il 13/03/2012
- (EN) Ernst Troeltsch (1865-1923) (http://people.bu.edu/wwildman/bce/troeltsch.htm) ampio articolo della *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. URL visitato il 13/03/2012

Controllo di autorità	VIAF (EN) 71404752 (https://viaf.org/viaf/71404752) · ISNI (EN) 0000 0001 2096 3849 (http://isni.org/isni/0000000120963849) · SBN CFIV062953 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV062953?core=autoriall) · BAV 495/117791 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_117791) · LCCN (EN) n50012542 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50012542) · GND (DE) 118624024 (https://d-nb.info/gnd/118624024) · BNE (ES) XX1648919 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1648919) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1648919) · BNF (FR) cb12026401r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12026401r) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12026401r) · J9U (EN, HE) 987007299758205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007299758205171) · NDL (EN, JA) 00459128 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00459128) · CONOR.SI (SL) 83245155 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/83245155) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50012542 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50012542)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernst_Troeltsch&oldid=137659435"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 2 feb 2024 alle 16:25.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Friedrich Meinecke

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Friedrich Meinecke (Salzwedel, 20 ottobre 1862 – Dahlem, 6 febbraio 1954) è stato uno storico tedesco.

Friedrich Meinecke

Indice

Biografia

Il pensiero storico

La catastrofe tedesca

Opere principali

Note

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Figlio di un modesto impiegato delle poste Friedrich Meinecke poté compiere un regolare ciclo di studi in germanistica, storia e filosofia a Berlino e a Bonn conseguendo il dottorato nel 1886 avendo come maestri importanti storici come Johann Gustav Droysen, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke e Harry Bresslau. Nel 1887 lavorò nell'archivio di stato prussiano e nel 1893 fu direttore e pubblicista della rivista, Historische Zeitschrift.

Nel 1901 ebbe una cattedra d'insegnante a Strasburgo e successivamente nel 1906 a Friburgo in Brisgovia. Mentre agli inizi della sua produzione storica Meinecke si tenne vicino al metodi dei suoi maestri, nelle opere successive diede vita a quella che fu chiamata la "storia delle idee". Nel 1907 scrisse un'opera sulla storia dello stato tedesco dal riformismo illuminato sino all'epoca di Otto von Bismarck (1815-1898), che egli giudicava grande politico e creatore dello stato nazionale.[1]

Nel 1914, ormai noto tra gli studiosi - alcuni dei suoi ex alunni furono importanti personalità - [2] ottenne la cattedra presso l'Università di Berlino dove insegnò sino al suo ritiro nel 1932. Meinecke ebbe la singolare occasione di aver seguìto come testimone la storia della Germania dal Reich bismarckiano sino alla

Targa commemorativa posta in Am Hirschsprung, 13, Berlin-Dahlem: «Qui visse dal 1914 al 1954 lo storico Friedrich Meinecke: professore di storia nell'Università di Berlino, che difese la Repubblica di Weimar e ripudiò il nazionalsocialismo. Cofondatore e primo rettore dell'Università Libera di Berlino.»

caduta del nazismo passando per la Repubblica di Weimar: egli fu «il solo storico tedesco della sua generazione ad aver vissuto i cambiamenti intercorsi tra il 1914 ed il 1945 e 1948/49 e ad averli discussi pubblicamente».[3]

Di sentimenti monarchici, Meinecke, nel periodo del Reich, auspicava dal 1910 un rinnovamento dello stato liberale e, sebbene inizialmente fosse tra i sostenitori dell'entrata in guerra della Germania nel 1914, successivamente ritenne che, in nome dell'unità nazionale, sarebbe stato preferibile addivenire ad una pace negoziata e a riforme sociali che gli sembravano potessero essere realizzate dalla Repubblica di Weimar. Questo suo atteggiamento politico lo farà distinguere tra gli storici tedeschi come un *Vernunftsrepublikaner*, un "repubblicano della ragione", «non per solo prematuro amore per la repubblica, ma per motivi legati al buonsenso e all'amor patrio», parendogli la repubblica il male minore.

Con l'avvento del Terzo Reich Meinecke, se in pubblico mostrava di essere un sostenitore del regime nazista, in privato criticava aspramente la violenza e la rozzezza del nazismo che, egli era convinto, avrebbe portato la Germania alla catastrofe. Nella opera del 1946 *Die Deutsche Katastrophe* ("La catastrofe tedesca") troverà le cause dell'avvento del nazismo nel militarismo prussiano e nelle contraddizioni del socialismo a cui andavano aggiunte le insufficienze e la debolezza delle classi medie tedesche anche se in fondo Hitler era stato avvantaggiato per la presa del potere da eventi del tutto casuali scollegati dalla storia passata tedesca.

Nel 1948 Meinecke venne riconosciuto come un'importante personalità della Germania occidentale e gli fu attribuita la carica di rettore onorario della Università Libera di Berlino. Dal 1960 gli intellettuali della DDR lo giudicarono un reazionario compromesso con il nazismo (d'altronde Daniel Goldhagen, nella sua celebre opera *I volenterosi carnefici di Hitler*, lo classifica come antisemita[4]), mentre la BRD lo assolse come non coinvolto col regime ribadendo la validità della sua storia delle idee, di quella "storia intellettuale" che si stava diffondendo presso gli allievi di Meinecke negli Stati Uniti.

Il pensiero storico

I temi più rilevanti del pensiero storico di Meinecke connessi alla storia della sua amata Germania riguardano il conflitto tra la politica di potenza e l'universalismo cosmopolita e quello tra la ragion di stato e i valori morali.

La catastrofe tedesca

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Guerra austro-prussiana***.

> «..si insinuava qualcosa di mal sicuro e di poco sano.... La coscienza morale d'Europa era ammalata da quando, caduta prima l'antica fede religiosa, caduta più tardi quella razionalistica e illuministica, non caduta ma combattuta e contrastata l'ultima e più matura religione, quella storica e liberale, il bismarckismo e l'industrialismo e le loro ripercussioni e antinomie interne, incapaci di comporsi in una nuova e rasserenante religione, avevano foggiato un torbido stato d'animo, tra avidità di godimenti, spirito di avventura e conquista, frenetica smania di potenza, irrequietezza e insieme disaffezione e indifferenza, com'è proprio di chi vive fuori centro, fuori di quel centro che è per l'uomo la coscienza etica e religiosa.»
>
> (Benedetto Croce,*Storia d'Europa nel secolo XIX*, Bari, 1938)

Alla fine del secondo conflitto mondiale Meinecke si chiede nell'opera *Die deutsche Katastrophe*, quale percorso disgraziato e malvagio abbia compiuto la storia tedesca per concludersi con quell'immane disastro che sembra segnare la fine della Germania e nel contempo spera che vi sia per i tedeschi una qualche speranza di riscatto e rinascita associandosi all'ideale dell'unione europea.

In forme più generali lo storico tedesco si domanda se la ragion di stato machiavellica di per sé giustifichi sempre i mezzi in vista del conseguimento dei fini oppure se il potere è in sé sempre malvagio o se divenga tale solo quando chi lo possiede lo usa senza limiti. Lo storico Fulvio Tessitore, nella sua monografia *Introduzione a Meinecke* [5] analizza le risposte di Meinecke che riconosce l'origine del disastro nel passato della Germania ammettendo che «era la degenerazione del popolo tedesco quella che ci sforziamo, andando per tentoni e a tastoni, di intendere nel suo primo abbozzo» e oramai riandando al travolgimento di quella primitiva nazionalistica esaltazione «dobbiamo ammettere che abbiamo poco notato i punti neri che, occulti, oscuravano lo splendore della impresa» dell'*annus mirabilis* del 1866.

In quell'anno fatale, prima della tardiva analisi di Meinecke e di altri storici della sua scuola, nel 1866 plaudenti al cancelliere di ferro, il poeta e scrittore austriaco di origine boema, Rainer Maria Rilke (1875 – 1926) fin dal 1923 - anticipando anche il giudizio di Benedetto Croce nella sua *Storia d'Europa nel secolo XIX* del 1938 - aveva individuato il segno iniziale del destino tragico che attendeva la storia tedesca: «Il 1866 - aveva scritto il poeta - mi sembra essere l'inizio di molti errori di cui oggi subiamo le conseguenze. Quell'anno, infatti, segna la nascita della terribile egemonia prussiana che, unificando brutalmente la Germania, ha soppresso tutte le semplici amabili Germanie del passato. La Prussia, il meno tedesco e il meno civile degli Stati, questo incorreggibile parvenu, è riuscita a sovrapporre a volti appena formati la maschera raggelata di un demonio ingordo che attira e provoca sventura».[6]

All'indomani della seconda guerra mondiale il vecchio Meinecke tardivamente concorda con chi l'ha preceduto, riconoscendo nel prussianesimo bismarckiano, che ha liquidato la concezione di uno stato composto di essere liberi tutelati dalla legge, l'origine dei mali non solo tedeschi ma dell'intera Europa che non è stata esente da colpe essa stessa quando si faceva portatrice di politiche imperialiste.

Nazionalismo, militarismo e imperialismo, e anche l'intervento di fattori casuali portarono al nazismo[7] volendo Meinecke in questo modo confermare in senso antihegeliano il carattere di casualità, d'imprevedibilità della storia. In un'epoca in cui la storiografia si divideva su posizioni ideologiche contrapposte, merito dello storico tedesco è stato quello di aver messo senza nascondimenti in risalto le equivoche connessioni tra «militarismo e hitlerismo», o tra «bolscevismo e hitlerismo», o tra «hitlerismo e cristianesimo», o tra «hitlerismo e potenze occidentali».

Opere principali

- *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen* (opera in 2 volumi, 1896-1899)
- *Das Zeitalter der deutschen Erhebung, 1795-1815* (1906)
- *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* (1908)
- *Radowitz und die deutsche Revolution* (1913)
- *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924)
- *Geschichte des deutsch-englischen Bündnisproblems, 1890-1901* (1927)
- *Staat und Persönlickeit* (1933)
- *Die Entstehung des Historismus* (2 volumes, 1936)

- *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen* (1946)
- *1848: Eine Säkularbetrachtung* (1948)
- *Werke* (opera in 9 volumi, 1957-1979)

Note

1. ^ *Cosmpolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco. vol. 2 - Stato nazionale prussiano e Stato nazionale germanico*, La Nuova Italia, 1975
2. ^ Uno dei suoi allievi fu Heinrich Brüning (1885 – 1970) cancelliere del Reich dal 1930 al 1932.
3. ^ Ernst Schulin in AA.VV., *Storia della storiografia* , Rivista internazionale, 2008, n.53 ed. Jaca Book
4. ^ Daniel Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, Mondadori, Cles, 1997, p. 91.
5. ^ Op. cit. Editori Laterza, Bari, 1998, pp. 116-119
6. ^ In una lettera del 1923 alla duchessa Gallarati Scotti pubblicata nel 1956
7. ^ Meinecke preferisce dire "hitlerismo" quasi volesse distinguerlo dal nazionalsocialismo.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Meinecke**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Meinecke (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Meinecke?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Meinecke, Friedrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *MEINECKE, Friedrich*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *MEINECKE, Friedrich*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Meinecke, Friedrich*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Meinecke, Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Meinecke, Friedrich*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Friedrich Meinecke*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Opere di Friedrich Meinecke*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Friedrich Meinecke*, su *Progetto Gutenberg*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 32093116 (https://viaf.org/viaf/32093116) · ISNI (EN) 0000 0001 0885 1705 (http://isni.org/isni/0000000108851705) · SBN CFIV046237 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV046237?core=autoriall) · BAV 495/153068 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_153068) · LCCN (EN) n50013663 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50013663) · GND (DE) 118580140 (https://d-nb.info/gnd/118580140) · BNE (ES) XX1002472 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1002472) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1002472) · BNF (FR) cb12453573g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12453573g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12453573g) · J9U (EN, HE) 987007265241905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265241905171) · NDL (EN, JA) 00449692 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00449692) · CONOR.SI (SL) 16499811 (https://plus.si.co

	biss.net/opac7/conor/16499811) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50013663 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50013663)

Portale Biografie **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Meinecke&oldid=133832767"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 giu 2023 alle 13:21.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Max Weber

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Max Weber (disambigua)**.*

Max Weber nel 1918

Karl Emil Maximilian Weber (in tedesco: ['maks 'veːbɐ]; Erfurt, 21 aprile 1864 – Monaco di Baviera, 14 giugno 1920) è stato un sociologo, filosofo, economista e storico tedesco.

Considerato uno dei fondatori dello studio moderno della sociologia e della pubblica amministrazione, cominciò la sua carriera accademica all'Università Humboldt di Berlino; successivamente lavorò all'Università Albert Ludwigs di Friburgo, all'Università di Heidelberg, all'Università di Vienna e all'Università di Monaco di Baviera. Personaggio influente nella politica tedesca del suo tempo, fu consigliere dei negoziatori tedeschi durante il trattato di Versailles e della commissione incaricata di redigere la Costituzione di Weimar.

Larga parte del suo lavoro di pensatore e studioso riguardò la razionalizzazione nell'ambito della sociologia della religione e della sociologia politica, ma i suoi studi diedero un contributo importante anche nel campo dell'economia. La sua opera più famosa è il saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, con il quale cominciò le sue riflessioni sulla sociologia della religione. Weber sosteneva che la religione fosse una delle ragioni per cui le culture dell'Occidente e dell'Oriente si sono sviluppate in maniera diversa, e sottolineava l'importanza di alcune particolari caratteristiche del Protestantesimo ascetico che portarono allo sviluppo del capitalismo, della burocrazia e dello Stato razionale e legale nei paesi in primo luogo europei.

In un'altra sua importante opera, *La politica come professione* (*Politik als Beruf*; da notare che in tedesco *Beruf* significa anche "vocazione"), Weber definì lo Stato come "quella comunità di uomini che [...] pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica": una definizione divenuta centrale nello studio delle moderne scienze politiche in Occidente.

Indice

Biografia

Studi e ricerche sociologiche e politiche

- Etica e politica
  - Etica dei principi e etica della responsabilità
- *Parlamento e governo* e *Sociologia del potere*

Opere

Studi storici
Studi di sociologia della religione
Trattati di sociologia generale
Scritti di metodologia delle scienze storico-sociali

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Max Weber con la moglie Marianne

Il padre, Max Weber, fu un funzionario pubblico e uomo politico liberale; la madre, Helene Fallenstein, una calvinista moderata. Max fu il primo di sette figli, fra cui si ricorda anche il fratello Alfred, di quattro anni più giovane, anch'egli sociologo ma soprattutto economista. La famiglia stimolò intellettualmente i giovani Weber fin dalla più tenera età.

Nel 1882 Max Weber si immatricolò alla facoltà di giurisprudenza dell'università di Heidelberg, in cui aveva studiato pure suo padre, frequentando anche corsi di economia politica, storia medievale e teologia. Nel 1884 tornò nella casa paterna e si trasferì all'Università di Berlino, dove ottenne nel 1889 il dottorato in giurisprudenza e nel 1891 la libera docenza, entrambi con scritti di storia del diritto e dell'economia.

Dopo aver compiuto studi giuridici, economici e storici in varie università, si distinse precocemente in alcune ricerche economiche e sociali svolte con il *Verein für Sozialpolitik*, l'associazione fondata nel 1873 dagli economisti associati alla scuola storica tedesca, cui Weber aveva aderito già nel 1888. Nel 1893 sposò Marianne Schnitger, più tardi femminista e sociologa, oltre che curatrice postuma delle opere del marito.

Fu nominato professore di economia nelle università di Friburgo dal 1894 e di Heidelberg dal 1896. Tra il 1897 (anno della morte del padre) e il 1901 soffrì di un'acuta forma di depressione, tanto che dalla fine del 1898 alla fine del 1902 non poté svolgere regolare attività né didattica né scientifica (fra le cure, oltre a un soggiorno in sanatorio, si ricorda un viaggio in Italia).

Guarito, nell'autunno 1903 rinunciò al posto di professore e accettò l'incarico di direttore associato del neonato *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (*Archivio per la scienza sociale e la politica sociale*), con Edgar Jaffé e Werner Sombart come colleghi, dove comparvero i due saggi *Über die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse* e *Über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus*. Su questa rivista pubblicò in due parti nel 1904 e 1905 l'articolo fondamentale *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Nello stesso anno visitò gli Stati Uniti d'America. Grazie a un'ingente rendita privata derivata da un'eredità nel 1907, riuscì comunque a dedicarsi

liberamente a tempo pieno ai suoi studi, che spaziarono dall'economia al diritto, dalla filosofia alla storia comparata e alla sociologia, senza essere costretto a ritornare alla docenza. La sua ricerca scientifica affrontò problemi teorico-metodologici cruciali e svolse complesse indagini storiche e sociologiche sulle origini della civiltà occidentale e sul suo posto nella storia universale.

L'interpretazione di Max Weber vede nel protestantesimo la chiave di volta riguardante la scienza, l'economia e la politica. L'etica calvinista proclamava la virtù del lavoro e il peccato della pigrizia e, in aggiunta a ciò, Alanson Lloyd Moote ricorda l'interessante lavoro degli storici marxisti della visione dei destini umani collegata ai fattori socio-economici.[1]

Durante la prima guerra mondiale prestò servizio come direttore degli ospedali militari di Heidelberg e al termine del conflitto tornò all'insegnamento con una cattedra di Economia, prima a Vienna e nel 1919 a Monaco di Baviera, dove guidò il primo istituto universitario di sociologia in Germania. Nel 1918 fu tra i delegati dalla Germania a Versailles per la firma del trattato di pace e fu consulente dei redattori della Costituzione di Weimar, dopo esser stato tra i fondatori del Partito Democratico Tedesco (DDP) ed essersi candidato, senza successo, all'Assemblea costituente. Morì nel 1920, colpito dalla grande epidemia postbellica dell'influenza spagnola. In Italia il suo nome cominciò a diventare noto con la traduzione di *Parlamento e Governo* a opera di Benedetto Croce.

Studi e ricerche sociologiche e politiche

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***L'etica protestante e lo spirito del capitalismo***.

Benché in vita fosse considerato uno storico e un economista, Max Weber è considerato uno dei fondatori della sociologia moderna, assieme a Karl Marx ed Émile Durkheim. Mentre Durkheim, seguendo Comte, apparteneva alla tradizione positivista, Weber, come Sombart, avviò la tradizione ermeneutica nelle scienze sociali, una rivoluzione antipositivistica, in quanto sottolineava la differenza tra scienze naturali e scienze sociali, attribuendola al ruolo delle azioni sociali umane. Molte delle sue opere furono raccolte, riviste e pubblicate dopo la sua morte. Interpretazioni fondamentali furono prodotte da grandi sociologi come Talcott Parsons e C. Wright Mills.

Buona parte della ricerca di Weber si concentrò sullo sviluppo del capitalismo moderno. Subì l'influenza di Karl Marx, ma ne criticò molti aspetti: respinse, ad esempio, la concezione materialistica della storia e attribuì una minore importanza al conflitto di classe. Secondo Weber, le idee e i valori influiscono sulla società allo stesso modo delle condizioni economiche. Egli cerca di indagare su quali basi il potere politico esercitato all'interno di uno Stato riesca a legittimarsi creando forme di consenso.

La problematica della natura e dell'origine del capitalismo era largamente dibattuta nella cultura tedesca degli ultimi anni dell'Ottocento, soprattutto a partire da Marx. Erano stati da poco pubblicati da Engels il secondo e il terzo libro de *Il capitale* di Marx, e le teorie marxiste cominciavano a essere considerate con molta attenzione da economisti e storici, sia per confutarle, sia per avvalorarle. Weber giungeva all'analisi del capitalismo moderno dall'analisi del capitalismo antico, che era stato oggetto dei suoi studi di economia politica.

Weber riconosceva il carattere del capitalismo moderno nel razionalismo economico, concepito come l'aspetto economico di un più generale processo di razionalizzazione, che comportava l'organizzazione razionale dell'impresa, la tendenza razionale al profitto sulla base del calcolo del capitale, la redazione di bilanci preventivi e consuntivi, la separazione tra impresa e amministrazione domestica, l'impiego del lavoro

libero, l'esistenza di un libero mercato. Accanto a questi elementi, però, egli indicava un aspetto che, dal punto di vista marxista, si direbbe sovrastrutturale: lo "spirito del capitalismo", ovvero una specifica mentalità economica che, secondo Weber, affonda le sue radici nel terreno della religione.

Il problema di Weber è quello di spiegare "il particolare carattere del capitalismo occidentale e, in seno a questo, di quello moderno, e le sue origini". Non era nuova l'osservazione, anzi la constatazione, del più avanzato grado di sviluppo economico e civile in generale della società in cui si erano diffuse le confessioni riformate. Weber ne trae spunto per impostare la sua nuova tesi del rapporto tra la mentalità capitalistica e l'etica protestante, in particolare del calvinismo. Il credente di queste confessioni - convinto che la sua salvezza o la sua dannazione siano decretate da Dio e dall'eternità e non dipendono dalle sue opere - cerca una conferma della grazia divina, e la trova nel successo economico. Il compimento del proprio volere nel mondo è voluto da Dio ad accrescimento della sua gloria ("ad maiorem Dei gloriam") ed è un segno della "grazia". Si caricano, quindi, di significato religioso l'operosità, lo zelo, la coscienza rigorosa e severa, che si traducono nella concezione della professione come vocazione e in una condotta di vita metodica.

Weber prende in esame i protestanti e il loro grande successo economico a partire dal Cinquecento. Il termine chiave per capire questo fenomeno è il termine tedesco *Beruf*, che significa tanto "vocazione" quanto "lavoro", termine che non ha un corrispettivo nella lingua italiana - mentre ce l'ha l'inglese "vocation"- caratterizzata dal retaggio cattolico nella cui etica non viene considerato per il raggiungimento della grazia il ruolo, o il semplice "mestiere" che Dio ha assegnato a ogni individuo nella società. Per i protestanti la salvezza è decretata da Dio (giustificazione per fede) e non si ottiene in virtù delle proprie opere; un indizio per capire se si sarà o meno salvati è il successo professionale che si ha nel corso della vita, come se dal successo nel lavoro si potesse avvertire il proprio essere graditi a Dio. Sicché quella che il protestante compie è un'autentica "ascesi intramondana" ("innerweltliche Askese"), per cui egli è strumento di Dio nel mondo: chi lavora con dedizione per tutta la propria vita e riscuote grande successo può ritenersi salvo. Da ciò nasce secondo Weber il capitalismo moderno, non già da particolari condizioni materiali, storiche ed economiche, come sosteneva Marx.

La teoria weberiana dell'origine dello spirito capitalistico rovescia la teoria marxiana del rapporto tra struttura economica e sovrastruttura; del resto, Weber aveva già polemizzato con la concezione materialistica della storia negli scritti metodologici. Bisogna però sottolineare che l'opera di Weber non si propone neppure di sostenere un qualsivoglia primato dei fattori spirituali su quelli materiali. Dalla sua ricerca egli trae la conclusione che vi è uno stretto rapporto tra lo sviluppo del capitalismo moderno e l'etica economica del protestantesimo. Alla stessa conclusione giungeva per via negativa, mostrando negli studi sull'etica economica delle religioni universali (confucianesimo, taoismo, induismo) raccolti poi nella postuma "Sociologia della religione", come in nessun'altra civiltà che non fosse l'Europa moderna in primo luogo, si sia verificata una correlazione come quella che si è stabilita tra etica protestante e mentalità capitalistica.

Importante il suo intervento nel campo della sociologia urbana. Nelle sue analisi, la questione che la vita sociale nelle metropoli industriali sia largamente dominata dal pensiero razionale viene tematizzata in modo più completo. Per Weber la città è essenzialmente uno spazio economico: in quanto luogo dominante del consumo, della produzione e del commercio; in quanto è in città che si concentrano le funzioni di controllo del sistema economico.

Dalle trattazioni di Weber emerge anche un concetto generale di cui si servì per lo sviluppo delle sue teorie: è quello di *concetto ideale* o *idealtipo*, modello d'interpretazione dei fenomeni scaturito dall'analisi di realtà concrete. Spesso è un termine estratto dal suo contesto culturale e/o storico che, applicato a realtà diverse,

permette di individuarne tratti comuni apparentemente dissimili. Ne sono un esempio termini ricorrenti nello studio delle religioni come sacrificio, Mana o Dema. I concetti *idealtipici* sono utili per spiegare i condizionamenti della realtà.

Etica e politica

Weber è interessato allo studio della politica intesa come studio dell'agire umano, gli interessa sapere che cosa spinge l'individuo a interessarsi della politica. La politica è scontro, non è morale: chi si vuole occupare di politica deve mettere in preventivo che essa è competizione, è sconfiggere l'avversario. La potenza in politica è responsabilità di compiere le scelte più opportune. La politica si compie attraverso il potere che necessita di essere legittimato. Esistono tre forme di legittimazione del potere, le prime due classiche, la terza introdotta dallo stesso Weber: l'autorità della legalità (i doveri sono normativizzati, riconosciamo che esistono delle leggi e vi obbediamo), l'autorità tradizionale (esiste una dinastia e i sudditi per tradizione sono abituati ad obbedirvi, è una legittimazione che viene dal passato), l'autorità del carisma (peculiarità individuale di natura straordinaria, che appartiene solo ad alcuni).

Weber auspica che la politica non sia il punto di arrivo per individui opportunisti ma che sia data in mano a persone consapevoli e preparate, a persone che hanno una certa professionalità. Weber distingue tra politici d'occasione e politici di professione: i primi siamo noi quando mettiamo la scheda nell'urna; i secondi possono vivere per la politica (non hanno necessità di trarre rendite da essa, la praticano con passione e impegno), o vivere di politica (sfruttano la politica per costituire a proprio favore delle rendite, tale sfruttamento non va visto comunque in chiave esclusivamente negativa). I funzionari, che vivono di politica, spesso svolgono egregiamente il proprio lavoro.

Etica dei principi e etica della responsabilità

La politica non è morale ma include anche un orientamento etico, ci sono due etiche che muovono l'agire politico: l'etica dell'intenzione ("Gesinnungsethik" o della convinzione, o "dei principi") e l'etica della responsabilità ("Verantwortungsethik"). Il politico che segue l'etica dell'intenzione agisce seguendo delle norme di valore in maniera pedissequa; ad esempio il politico cristiano indirizzato a quest'etica seguirà norme cristiane anche quando si dimostreranno inadatte al contesto del tempo: se il mondo va diversamente da come lui crede continua a seguire i suoi valori. Il vero politico deve al contrario seguire (almeno in maniera preponderante) l'etica della responsabilità: ogni fatto che avviene nella società produce delle conseguenze, alle quali il politico si deve adattare; se ciò che sta accadendo si discosta dai suoi dogmi esso deve, in qualche modo, mediare.

Chi agisce in questo modo fa politica in maniera realista; sa che la politica è anche fatta di azioni non morali (la politica non è moralità), sa che "bisogna sporcarsi le mani" e che la politica "non è nata ad Assisi". Machiavelli ci ha insegnato non che "il fine giustifica i mezzi", bensì che di fine in politica ne esiste solo uno, e dunque chi vuole perseguirlo non può avere remore nello sporcarsi l'anima. Tuttavia, Weber mette in guardia gli aspiranti politici dall'essere eccessivamente "spregiudicati" e "machiavellici", poiché una politica totalmente priva di ideali può sconfinare nel cinismo e, quindi, nella disaffezione del cittadino per le

istituzioni statali. Le due etiche possono stare in commistione, ma di fronte a un problema il politico deve propendere preferibilmente per l'etica della responsabilità, al fine di trovare comunque una soluzione vantaggiosa per la comunità nel suo insieme.

Parlamento e governo e *Sociologia del potere*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Autorità carismatica****.*

In *Parlamento e governo* Weber difende a spada tratta il parlamento; la polemica è contro Bismarck, reo di aver trasformato il parlamento in un luogo esclusivamente burocratico. Il parlamento deve essere, invece, un luogo fondamentale della democrazia. Il parlamento è il luogo deputato a fare emergere le *élite*: gli uomini migliori si faranno in parlamento. Chi governa fa parte di una minoranza ristrettissima, composta da pochi elementi, che deve però emergere dal parlamento. La centralità del parlamento deve essere assoluta: qui si deve svolgere la lotta (pacifica), qui deve venir fuori il *leader* (il parlamento non è affatto antitetico al carisma). Il parlamento è utile perché, una volta selezionato il *leader* carismatico, pone comunque i limiti della legalità costituzionale - il parlamento ha, quindi, una funzione di controllo. La figura del leader carismatico si può ricondurre benissimo alla democrazia; potrebbe esserci una certa degenerazione verso il plebiscitarismo, ma se il parlamento funziona bene continuerà a svolgere il proprio ruolo di filtro tra massa e governo. Il *leader* carismatico è colui che riesce a realizzare una sorta di sintesi fra le diverse voci che gli provengono dalla collettività, rappresentandole in parlamento.

Analizzando *Sociologia del potere* si possono trarre svariati tratti caratterizzanti la forma di legittimazione carismatica. Il popolo è portato affettivamente a sottomettersi al carisma del signore, il quale è dotato di virtù soprannaturali (eroismo, ecc.) che non sono mai esistite. La sottomissione avviene in maniera emozionale e non razionale. Appena perde le sue qualità, il popolo non obbedisce più all'eroe carismatico che perde di colpo il suo potere; se le masse non percepiscono più come tale il suo potere, questo "duce" cade immediatamente. Occuperanno quindi gli alti posti della burocrazia coloro che sono stati sempre vicino al loro *leader*. Viene così meno sia il concetto razionale di competenza (tipico della legittimazione legale), sia il concetto di privilegio del ceto (tipico della legittimazione tradizionale). Non c'è razionalità nella scansione burocratica di uno Stato carismatico: i compiti vengono tolti e affidati di volta in volta sulla base della volontà del capo. Siamo noi dominati che scegliamo il nostro dominante; Weber è in tal senso "profetico": Hitler è andato al potere attraverso elezioni regolari (seppur caratterizzate da episodi di violenza, censura e oppressione). Rispetto ai *leader* carismatici è fondamentale il ruolo del parlamento che svolge funzione di controllo e di filtro.

Tre punti importanti che traspaiono dalla lettura di *Parlamento e governo* del 1918 sono:

- Frequenti critiche a Bismarck (che esautorava il ruolo del parlamento). Chi deve andare a governare la cosa pubblica deve vincere una lotta, che è considerata positivamente da Weber;
- Il presidente della repubblica o il monarca devono affidare il compito di governare a colui che è uscito vincitore dalla lotta parlamentare. Continuo ritorno nel testo dell'elemento della lotta politica, che è bene che si svolga in parlamento (sarà così contrasto di idee, non violenza): "per il politico moderno la vera palestra è il parlamento";
- È fondamentale che i *leader* si formino in parlamento: in esso si instaurerà un dibattito fra i leader, che sono le uniche figure (fra tutti i parlamentari) che contano veramente. Questo non è un fatto negativo: l'importante è che il *leader* sia tale in quanto lo merita, e può dimostrare di meritare l'appartenenza al suo *status* solo attraverso l'attività parlamentare.

Tornando alla *La politica come professione*, è utile ribadire alcune caratteristiche concernenti la politica professionale. La politica come professione non è aperta a tutti, bensì è per natura riservata ad alcune élite: per fare politica sono necessarie delle competenze specifiche. La politica è una professione, non solo perché si riceve uno stipendio, ma perché si crede di avere delle capacità, delle competenze da mettere in campo. La politica è anche vocazione, dedizione appassionata a una causa.

Tornando, invece, alla (più apparente che sostanziale) dicotomia etica dell'intenzione-etica della responsabilità, va notato che l'agire secondo responsabilità implica spesso il raggiungimento di un buon fine previo l'utilizzo di un cattivo mezzo. Il politico deve sapere che facendo politica si "sporcherà l'anima e le mani". Se mi voglio occupare professionalmente di politica non andrò in paradiso, perché, se così fosse, vorrebbe dire che mi affiderei esclusivamente all'etica dell'intenzione, rischiando così di non giungere a nulla di concreto.

Opere

Le opere di Max Weber possono essere classificate in quattro categorie[2]:

Studi storici

- *Sulla storia delle società commerciali nel Medioevo* (*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*), 1889
- *La storia agraria romana nel suo significato per il diritto pubblico e privato* (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*), 1891
- *Le relazioni dei lavoratori della terra nella Germania orientale* (*Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*), 1892
- *I rapporti agrari nell'antichità* (*Agrarverhältnisse im Altertum*), 1909

Studi di sociologia della religione

- *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), 1904-5
- *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*), 1906
- *L'etica economica delle religioni mondiali* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*), 1916
- *Scritti di sociologia della religione* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), 3 voll., 1920-1921

Trattati di sociologia generale

- *Economia e società* (*Wirtschaft und Gesellschaft*), 1922 (postumo)

Scritti di metodologia delle scienze storico-sociali

- *Roscher e Knies e il problema logico dell'economia politica-storica* (*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*), 1903-6
- *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (*Die "Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*), sulla rivista tedesca "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1904

- *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura* (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*), 1906
- *Su alcune categorie della sociologia comprendente* (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*), 1913
- *Il significato della avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche* (*Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*), 1917
- *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland.*), 1918
- *La politica come professione* (*Politik als Beruf*), 1919
- *La scienza come professione* (*Wissenschaft als Beruf*), 1919
- *Il metodo delle scienze storico-sociali* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*), 1922 (postumo)

Note

1. ^ (EN) A.Lloyd Moote, *The Seventeenth Century. Europe in Ferment*, United States of America, D.C. Heath and Company, 1970, pp. VII - X e 10.
2. ^ G.Reale, D.Antiseri, Storia della filosofia, Vol. IX, IV - Weber, 2010.

Bibliografia

- AA.VV., *MicroMega 1/2019 Almanacco di filosofia*, MicroMega, 2019.
- David Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Furio Ferraresi, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- Franco Ferrarotti, "Max Weber e il destino della ragione", Bari-Roma, Laterza, 1985.
- Vincenzo Filippone-Thaulero, "L'autorità in Max Weber", in "Sociologia", gennaio-dicembre, 1960
- Massimo Fotino e Marta Losito, *La ricezione di Max Weber in Italia: ricerca bibliografica*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", IX/1983, Il Mulino, Bologna.
- Antonio Maria Fusco, "Verso una nuova immagine di Max Weber?", nel volume di A. M. Fusco, "Postille a scritti vari d'economia", 2002, pp. 45–49.
- A. Korotayev, A. Malkov, D. Khaltourina, *Introduction to Social Macrodynamics.* Moscow: URSS, 2006. ISBN 5-484-00414-4 (Chapter 6: Reconsidering Weber: Literacy and "the Spirit of Capitalism").
- Realino Marra, *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber, 1882-1889*, Giappichelli, Torino, 1992
- Realino Marra, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Realino Marra, *La religione dei diritti. Durkheim - Jellinek - Weber*, Torino, Giappichelli, 2006.
- Realino Marra, *L'eredità di Max Weber, Cultura, diritto e realtà*, Bologna, Il Mulino, 2022.
- Edoardo Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Napoli, Liguori, 2000; tr. tedesca *Ansichten zu Weber. Wissenschaft, Leben und Werte in die Auseinandersetzung um "Wissenschaft als Beruf"*, a cura di C. Voermanek, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2008.
- Edoardo Massimilla, *Scienza, professione, gioventù: rifrazione weberiane*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
- Edoardo Massimilla, *Tre studi su Weber tra Rickert e von Kries*, Napoli, Liguori, 2010; tr. tedesca *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*, tr.

tedesca a cura di C. Voermanek, Köln - Weimar - Wien, Böhlau, 2012.
- Edoardo Massimilla, *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo: Max Weber e i suoi interlocutori*, Napoli, Liguori, 2014.
- Bernhard K. Quensel, *Max Webers Konstruktionslogik. Sozialökonomik zwischen Geschichte und Theorie*. Baden-Baden: Nomos, 2007. ISBN 978-3-8329-2517-8 [Revisiting MW's concept of sociology against the background of his juristic and economic provenance within the framework of "social economics".]
- Joachim Radkau, *Max Weber. A Biography*, Polity, 2009.
- Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Parte quarta - Weber: Il metodo delle scienze storico-sociali e il disincantamento del mondo*, in *Da Nietzsche al Neoidealismo*, *Storia della filosofia dalle origini a oggi*, con la collaborazione di Vincenzo Cicero, IX, Milano, Bompiani, 2010, ISBN 978-88-452-6442-9.
- Guenther Roth, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2001. ISBN 3-16-147557-7.
- William H. Swatos (ed.), *Time, Place, and Circumstance: Neo-Weberian Studies in Comparative Religious History.* New York: Greenwood Press, 1990. ISBN 0-313-26892-4.
- Richard Swedberg, "Max Weber as an Economist and as a Sociologist" (https://www.jstor.org/stable/3487998?seq=1#page_scan_tab_contents) *American Journal of Economics and Sociology*.
- Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 1998. ISBN 0-691-07013-X
- Richard Swedberg, Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford Social Sciences, 2016.
- Francesco Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Milano, FrancoAngeli, 1991.
- Francesco Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Marianne Weber (1926/1988). *Max Weber: Una biografia*. Bologna, Il Mulino, 1995. ISBN 978-8815047861

Voci correlate

- Burocrazia
- Città
- Disincantamento del mondo
- Filosofia dei valori
- Patrimonialismo
- Politica
- Protestantesimo e capitalismo
- Pubblica amministrazione
- Repubblica parlamentare
- Sociologia
- Sociologia urbana
- Il metodo delle scienze storico-sociali

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Max Weber**

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Max Weber**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Max Weber**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Max Weber (https://commons.wikimedia.org/wiki/Max_Weber?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Weber, Max*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Carlo Antoni, *WEBER, Max*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Weber, Max*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Weber, Max*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Arthur Mitzman, *Max Weber*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Max Weber*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Max Weber*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Max Weber*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Max Weber*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Max Weber*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Max Weber*, su *Goodreads*.
- (EN) Sung Ho Kim, *Max Weber*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Economia e società di Weber, sul portale RAI Filosofia*, su *filosofia.rai.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100180950 (https://viaf.org/viaf/100180950) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 101X (http://isni.org/isni/000000012145101X) · SBN CFIV006392 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006392?core=autoriall) · BAV 495/81838 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_81838) · ULAN (EN) 500356925 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500356925) · LCCN (EN) n79043351 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79043351) · GND (DE) 118629743 (https://d-nb.info/gnd/118629743) · BNE (ES) XX970929 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX970929) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX970929) · BNF (FR) cb11928969n (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11928969n) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11928969n) · J9U (EN, HE) 987007269774705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007269774705171) · NSK (HR) 000100677 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100677) · NDL (EN, JA) 00460377 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00460377) · CONOR.SI (SL) 12748387 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/12748387) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79043351 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79043351)

Portale Biografie | Portale Economia | Portale Filosofia
Portale Sociologia | Portale Storia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Max_Weber&oldid=137035245"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 dic 2023 alle 07:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Neoidealismo

WIKIPEDIA

Neohegelismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **neohegelismo** o **neoidealismo**[1] è un movimento filosofico sviluppatosi tra il XIX e il XX secolo nell'ambito della cultura anglo-americana e di quella italiana, che riprendeva l'idealismo storico e in particolare il pensiero di Georg Wilhelm Friedrich Hegel e le sue interpretazioni (hegelismo).

Indice

Il neohegelismo inglese

Il neohegelismo statunitense

Il neohegelismo italiano

Giovanni Gentile e Benedetto Croce

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Il neohegelismo inglese

Nel 1865 il filosofo scozzese James Hutchinson Stirling con l'opera *Il segreto di Hegel* [2] ebbe il merito di aver introdotto e diffuso per primo in Inghilterra il pensiero di Hegel, presentato come l'evoluzione della filosofia trascendentale di Kant. Il neohegelismo, in contrapposizione all'imperante positivismo, voleva soddisfare la necessità di un'etica basata su valori ideali e religiosi contrapponendola a una morale utilitaristica di origine sociologica.

In questa direzione si sviluppava la filosofia della religione di Thomas Hill Green e di Edward Caird, applicando il sistema dialettico hegeliano ai principi religiosi.

Tra i neohegeliani inglesi si distinse Francis Herbert Bradley che con l'opera *Apparenza e realtà* del 1893 affermava l'aspetto contraddittorio dell'esperienza sensibile e la necessità di andare oltre la contingenza, attingendo all'assoluto hegeliano come sintesi di finito ed infinito. In effetti l'assoluto come lo presentava Bradley appariva con un'impostazione quasi neoplatonica per cui l'aspetto finito della realtà scompariva rispetto alla prevalenza dell'infinito.

Contro la concezione di Bradley si svilupparono accese polemiche dove si rivendicava con Bernard Bosanquet la funzione essenziale della contraddizione nella dialettica hegeliana, e con l'ultimo importante esponente del neohegelismo inglese, John Ellis McTaggart, il richiamo, nell'opera *La natura dell'esistenza* (1921-1927), agli aspetti spirituali del pensiero hegeliano.

La crisi del neoidealismo inglese si ebbe con James Black Baillie, che con lo scritto *Studi sulla natura umana*, di fronte al dramma della prima guerra mondiale, ripudiò l'ottimismo idealistico dello storicismo hegeliano e tornò alla tradizionale filosofia empiristica inglese.

Il neohegelismo statunitense

Nel 1890, con alcuni studi critici ad opera di William Torrey Harris sulla *Logica* hegeliana, l'interesse per il pensiero hegeliano, considerato soprattutto nei suoi aspetti religiosi, si diffuse anche negli Stati Uniti.

Massimo interprete di questa corrente religiosa neohegeliana fu Josiah Royce, fautore di una fusione fra la tradizione del soggettivismo berkeleiano e la problematica delle filosofie dello spirito post-kantiane; egli non fu tuttavia immune dall'influsso del pragmatismo, come si vede per esempio dall'interpretazione che dava del Cristianesimo, nella sua opera più significativa *The Hope of the Great Community* del 1916, inteso e spiegato nella sua funzione di vincolo etico-sociale della comunità dei credenti. Royce cioè avanzava l'ideale della nascita di una "Grande comunità" cristiana libera dagli aspetti deteriori del sistema capitalistico.

Il neohegelismo italiano

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Neoidealismo italiano****.*

L'interesse per la dottrina hegeliana in Italia si diffuse soprattutto per le opere di Augusto Vera e Bertrando Spaventa, senza omettere anche l'importanza che ebbero a questo scopo gli studi di Francesco De Sanctis sull'*Estetica* hegeliana.

Spaventa può essere considerato l'iniziatore in Italia di quell'interpretazione del pensiero hegeliano che associava a temi idealistici la dottrina kantiana e fichtiana. Per il filosofo italiano la parte più rilevante della dottrina hegeliana, intesa quasi in senso fichtiano, riguarda la soggettività della coscienza e l'atto del pensare prevalente rispetto ai momenti e alle fasi dell'oggettivazione e della sintesi. È la Mente la protagonista di ogni originaria produzione.

Giovanni Gentile e Benedetto Croce

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Attualismo (filosofia)*** *e* ***Dialettica crociana****.*

Nel 1913 Giovanni Gentile con la pubblicazione de *La riforma della dialettica hegeliana* riprendendo l'interpretazione di Spaventa dell'Idea hegeliana vedeva nella Logica hegeliana la categoria del divenire come coincidente con l'atto puro del pensiero in cui si trasfondeva tutta la realtà della natura, della storia e dello spirito.

A questa visione soggettivistica di Gentile si contrappose fin dal 1913, Benedetto Croce (pronipote di Bertrando Spaventa) che nel suo *Saggio sullo Hegel* interpretava il pensiero hegeliano come storicismo immanentistico: anche lui intendeva in modo diverso la dialettica hegeliana degli opposti integrandola con quella dei "distinti".

Dopo aver caratterizzato la cultura filosofica italiana per oltre un quarantennio il neohegelismo nel secondo dopoguerra entrò in crisi sostituito dall'esistenzialismo, dal neopositivismo, dalla fenomenologia e dal marxismo.

Note

1. ^ «*Neoidealismo*», Enciclopedia Treccani on line (http://www.treccani.it/enciclopedia/neoidealismo/)
2. ^ *The secret of Hegel: being the Hegelian system in origin, principle, form, and matter* (https://archive.org/details/secrethegelbein03stirgoog) by Stirling, James Hutchison, 1820-1909, pubblicato nel 1865.

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971
- Francesca Brezzi, *Dizionario dei termini e dei concetti filosofici*, Newton Compton, Roma 1995
- E. Paolo Lamanna / Francesco Adorno, *Dizionario dei termini filosofici*, Le Monnier, Firenze 1951 (rist. 1982)

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**neohegelismo**»

Collegamenti esterni

-
- *neohegelismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) *Neo-Hegelianism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Neohegelismo&oldid=121762998"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 9 lug 2021 alle 22:09.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Thomas Hill Green

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Thomas Hill Green (Birkin, 7 aprile 1836 – Oxford, 26 marzo 1882) è stato un filosofo britannico, fondatore dell'idealismo inglese.

Thomas Hill Green

Indice

Biografia

Pensiero

- Coscienza assoluta
- La morale
- Lo Stato e le istituzioni

Influenza di Green

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Green nacque nello Yorkshire, in Inghilterra, e venne cresciuto da suo padre Valentine Green, il quale era discendente di Oliver Cromwell. La sua educazione e la sua istruzione furono condotte dentro le mura domestiche fino all'età di quattordici anni, quando entrò alla scuola di Rugby.

Nel 1855 entrò al collegio Balliol, dove ebbe per professori Benjamin Jowett e Charles Stuart Parker. Nel 1860 fu designato lettore di storia antica e moderna al collegio Balliol e a metà anni Sessanta fu eletto nel consiglio comunale di Oxford. Sposatosi nel 1871 con Charlotte Symonds, nel 1877 venne nominato professore ordinario alla cattedra di filosofia morale[1].

Morì di setticemia all'età di quaranticinque anni.

Pensiero

Coscienza assoluta

L'empirismo di David Hume e l'evoluzionismo derivato da Herbert Spencer erano già correnti affermate dopo la seconda metà dell'Ottocento; Green rappresentò, fondamentalmente la reazione filosofica a queste due dottrine.

Sostenne l'impossibilità di definizione della coscienza in un insieme di idee e di percezioni oltre alla difficoltà di riconoscere le connessioni di queste ultime. Affinché il soggetto riconosca le idee è necessario che sia fuori delle idee stesse, ma per esserlo dovrebbe trattarsi di un soggetto universale, unico, eterno. Ma dato che la natura è in continuo mutamento, occorre una coscienza unificante e saldante i vari mutamenti. Questa "Coscienza assoluta", secondo Green, non doveva risultare incompatibile con l'origine naturale dei processi neurocelebrali, dei tessuti e delle funzioni vitali. Anzi, solo il concetto di "Coscienza assoluta" giustificava e garantiva il progresso dell'umanità.

La morale

Tutto questo, secondo Green, valeva anche per la vita morale. Il perfezionamento dell'uomo era indirizzato verso traguardi intermedi già presenti nella "Coscienza assoluta". Ma la "Coscienza assoluta" è quel Dio al quale l'uomo tende inevitabilmente. Il perfezionamento individuale e il soddisfacimento dei bisogni vengono sospinti, universalmente e razionalmente, dalla vita morale.

Da qui nasce il bene inteso come attività spirituale, a cui gli uomini tendono grazie alla libera cooperazione sociale imperniata nella volontà armoniosa.

Si interessò alla dignità dell'individuo che però va visto in relazione con gli altri membri della società; il fine dell'uomo è di perfezionarsi individualmente ma così facendo perfezionerà la società che a sua volta lo perfezionerà ulteriormente.

La morale di Green è pragmatica e può realizzarsi in un sistema politico socialdemocratico. Green evidenzia una differenza tra diritto e morale: il diritto è coercibile, la morale no.

Il diritto per Green non può andare contro la nostra morale, questa convinzione porta alla formulazione della liceità dell'obiezione di coscienza.

Lo Stato e le istituzioni

Secondo Green, lo Stato non dovrebbe inventare diritti nuovi, ma garantire quelli esistenti, l'intervento dello Stato dovrebbe essere meramente negativo: solo contro ciò che impedisce la libertà di fare qualcosa. Ci sono dei casi in cui, però, lo Stato ha il dovere di intervenire: quando limita la libertà dell'imprenditore a tutela dell'individuo. Scopo delle istituzioni deve essere quello di portare l'individuo ad una vita più libera: lo Stato, almeno in alcuni frangenti, non è più uno Stato che lascia fare ma uno Stato che interviene.

Questa concezione di Stato interventista si unisce all'idea, centrale nella riflessione filosofico-politica di Green, di bene comune: conciliando la libertà con l'emancipazione collettiva, fu uno dei primi esponenti del socialismo liberale.

Influenza di Green

L'insegnamento di Green fu, direttamente o indirettamente, la maggiore influenza filosofica in Inghilterra durante gli ultimi due decenni dell'Ottocento. Il suo esempio di vita civica e politica ispirò i suoi successori e illuminò le università e gli intellettuali maggiormente a contatto con il popolo. Green fu ricordato da molti politici socialisti liberali, come ad esempio Herbert Samuel.

Opere

- Thomas Hill Green, *Etica*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1925.
- Thomas Hill Green, *L'obbligazione politica*, Catania, Niccolò Giannotta, 1973.

Note

1. **^** (**EN**) *Thomas Hill Green*, su *plato.stanford.edu*. URL consultato il 29 dicembre 2023.

Bibliografia

- Cesare Goretti, L'opera ed il pensiero di Thomas Hill Green, in A. C. Bradley, Thomas Green Hill, Etica, Torino Bocca, 1925
- Thomas Geoffrey, *The Moral Philosophy of T.H. Green* (Oxford and New York 1988)
- W. H. Fairbrother, *Philosophy of T.H. Green* (London and New York, 1896)
- David George Ritchie, *The Principles of State Interference* (London, 1891)
- Henry Sidgwick, *Lectures on the Philosophy of Kant* (London, 1905)
- J. H. Muirhead, *The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T.H. Green* (1908)
- A. W. Benn, *English Rationalism in the XIXth Century* (1906), vol. ii., pp. 401 foll.
- Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia* (Torino, 1993 Utet)
- Alberto de Sanctis, The "Puritan" Democracy of T.h. Green (Exeter, Imprint Academic, 2005).
- Ben Wempe, T.H. Green's Theory of Positive Freedom (Exter, Imprint Academic, 2004).
- Colin Tyler, The Metaphysics of Self-realisation and Freedom (Exeter, Imprint Academic, 2010)
- Denys Leighton, The Greenian Moment (Exeter, Imprint Academic, 2004).
- T.H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy, ed. by M. Dimova Cookson and W.J. Mander (Oxford, Oxford University Press, 2006).
- Antonio Lombardi, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo "averroizzante" e idealismo in Thomas Hill Green*, in "Quaestio", 21 (2021), pp. 369-399.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Thomas Hill Green**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Thomas Hill Green**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Thomas Hill Green (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Thomas_Hill_Green?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-

- *Green, Thomas Hill*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *GREEN, Thomas Hill*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Green, Thomas Hill*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Green, Thomas Hill*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *T.H. Green*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Thomas Hill Green*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Thomas Hill Green*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Thomas Hill Green*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Thomas Hill Green*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Thomas Hill Green*, su *Progetto Gutenberg*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 12369860 (https://viaf.org/viaf/12369860) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2120 9389 (http://isni.org/isni/0000000121209389) · SBN MILV030287 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV030287?core=autoriall) · BAV 495/176671 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_176671) · Europeana agent/base/145504 (https://data.europeana.eu/agent/base/145504) · LCCN (**EN**) n79040049 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79040049) · GND (**DE**) 118718592 (https://d-nb.info/gnd/118718592) · BNE (**ES**) XX1101718 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1101718) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1101718) · BNF (**FR**) cb12281073w (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12281073w) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12281073w) · J9U (**EN**, **HE**) 987007305935005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007305935005171) · NDL (**EN**, **JA**) 00441599 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00441599) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79040049 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79040049)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas_Hill_Green&oldid=137747301"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:08.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Francis Herbert Bradley

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Francis Herbert Bradley

Francis Herbert Bradley (Clapham, 30 gennaio 1846 – Oxford, 18 settembre 1924) è stato un filosofo inglese, appartenente alla corrente idealista del neohegelismo inglese.

Quarto figlio del pastore evangelico Charles Bradley e della sua seconda moglie Emma Linton. Nella sua numerosa famiglia non mancarono veri talenti: il fratello, George Granville Bradley, ricoprì importanti cariche nelle istituzioni accademiche inglesi, Andrew Cecil Bradley, nato dal secondo matrimonio, fu, nel suo tempo, il più importante critico letterario di William Shakespeare. Nel 1856 Bradley frequentò il Cheltenham College sino al 1861 quando si trasferì al Marlborough College, diretto da suo fratello. Nei suoi studi inserì anche l'apprendimento del tedesco che, imparato sia pure in modo non approfondito, gli permise di leggere nella versione originale la *Critica della ragion pura* kantiana.

Nel 1862 corse il rischio di morire per una grave malattia e la sua salute malferma fu ulteriormente compromessa nel 1871 quando fu colpito da insufficienza renale. Queste condizioni di salute lo resero sempre più introverso e riservato e soggetto ad esaurimenti nervosi. Agli occhi del pubblico appariva avvolto in un'aura di mistero anche per le dediche delle sue opere a un personaggio sconosciuto identificato con le lettere E.R.

Nel 1870 ottenne una cattedra al Merton College dell'università di Oxford dove insegnò filosofia sino al termine della sua vita.

Le sue opere rivelano un atteggiamento religioso nonostante le sue critiche alla religiosità oppressiva del padre.

Ottenne numerosi riconoscimenti ufficiali sino al conferimento, per la prima volta a un filosofo, del prestigioso "Order of Merit" assegnatogli dal re Giorgio V del Regno Unito nel 1924. Morì nello stesso anno dopo pochi giorni di malattia; fu sepolto all'Holywell Cemetery di Oxford.

Indice

Una morale sociale

Contro lo psicologismo

La metafisica

Opere

Onorificenze
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Una morale sociale

Nel 1874 pubblicò *Studi di Etica* dove metteva in discussione sia le teorie utilitaristiche che quelle edonistiche e nello stesso tempo la morale formale kantiana convinto della insussistenza dei valori individuali di contro a quelli della società umana considerata come rappresentante reale dei principi morali.

Contro lo psicologismo

Nei *Principi di logica* (1883) Bradley polemizza nei confronti dello psicologismo accusandolo di voler ridurre la logica alla psicologia: le "idee" infatti non sono fatti mentali soggettivi né immagini della nostra interiorità ma significati originari.

Questa concezione della estraneità della logica dalla psicologia fu fatta propria da tutta la successiva scuola inglese che d'altra parte si opporrà con George Edward Moore e Bertrand Russell alla metafisica di Bradley trattata nelle opere: *Apparenza e realtà* (1893), nei *Saggi su la verità e la realtà* (1914), in cui difende il suo pensiero dalle critiche dei contemporanei, e in un volume di *Saggi*, pubblicato postumo.

La metafisica

La metafisica del filosofo inglese si presenta come un monismo radicale: la verità è nell'unità del tutto: non esiste molteplicità di sostanze. Che la realtà venga sentita come unità è ben evidente nella percezione primitiva e spontanea che precede l'elaborazione concettuale: è nella sensazione immediata originaria che si percepisce l'unità del tutto e dove non appare alcuna distinzione, neppure quella tra soggetto e oggetto.

Non a caso Bradley trova conferma del suo pensiero nella dottrina hegeliana da dove riprende la concezione dell'Assoluto che però non può essere definito in positivo per ciò che è ma determinato negativamente per quello che non è.

L'Assoluto infatti si contrappone a tutto ciò che è apparenza, alla molteplicità fenomeniche delle cose che noi traduciamo in concetti altrettanto fallibili e contraddittori come dimostra l'analisi critica che il filosofo inglese conduce su i concetti di qualità, spazio, tempo, divenire ecc.

L'impossibilità di definire positivamente l'Assoluto, poiché questo vorrebbe dire stabilire un rapporto conoscitivo con esso e quindi averne una conoscenza apparente, non dissimile da quella che noi abbiamo con le cose del mondo, comporta quasi un tono mistico nell'idealismo di Bradley.

Del resto poiché l'Assoluto nulla esclude, per definizione, da sé stesso, si deve pensare che esso includa in sé anche l'apparenza che non coincide, come si crede, con l'illusione.

In particolari condizioni, come nelle esperienze artistiche e morali, il pensiero dell'uomo infatti può attingere, simbolicamente e analogicamente, all'unità superindividuale dell'Assoluto.

Opere

- *Appearance and Reality*, London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1893. (*1916 edition* (https://www.archive.org/details/appearanceandrea00braduoft))
- *Essays on Truth and Reality* (https://www.archive.org/details/essaysontruthand00braduoft), Oxford: Clarendon Press, 1914.
- *The Principles of Logic*, London:Oxford University Press, 1922. (*Volume 1* (https://www.archive.org/details/theprinciplesofl01braduoft))/(*Volume 2* (https://www.archive.org/details/theprinciplesofl02braduoft))
- *Ethical Studies*, 1876, Oxford: Clarendon Press, 1927, 1988.
- *Collected Essays*, vols. 1-2, Oxford: Clarendon Press, 1935.
- *The Presuppositions of Critical History*, Chicago: Quadrangle Books, 1968.

Onorificenze

Membro dell'Ordine al Merito del Regno Unito
— 3 giugno 1924

Bibliografia

- F. H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, trad. italiana di D. Sacchi, Rusconi, Milano, 1984
- F. H. Bradley, *Critica della verità quale copia del reale*, in Antologia, trad. e con una Introduzione di C. Arato, Garzanti, Milano, 1951
- F. H. Bradley, *Sulla verità e la coerenza*, (trad. it. del saggio Truth and Coherence) in Harold Henry Joachim, *La natura della verità*, Fabbri, Milano, 1967, pp. 281-296
- Cesare Goretti, *Il valore della filosofia di F. H. Bradley*, in "Rivista di filosofia", 1933, 332
- Maria Teresa Antonelli, *La metafisica di F. H. Bradley*, Bocca, Milano, 1952
- C. Arato, *Introduzione a Bradley*, Antologia, Garzanti, Milano, 1951, pp. 1-99
- D. Sacchi, *Unità e relazione. Studi sul pensiero di Francis Herbert Bradley*, Vita e Pensiero, Milano, 1981
- Dario Sacchi, *Introduzione a Bradley, Apparenza e Realtà*, Rusconi, Milano, 1984, pp. 5-120
- Paolo Taroni, *Assoluto. Frammenti di misticismo nella filosofia di Francis Herbert Bradley*, Cooperativa Libraria e di Informazione, Ravenna, 1996
- Gaetano Rametta, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, Cleup, Padova, 2006
- Simone Furlani, *Bradley e la filosofia classica tedesca*, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova, 2008, pp. 137-171

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Francis Herbert Bradley**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Francis Herbert Bradley**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Francis Herbert Bradley (https://commons.wikimedia.org/wiki/Cat**

egory:Francis_Herbert_Bradley?uselang=it)

Collegamenti esterni

-
- *Bradley, Francis Herbert*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ugo Spirito, *BRADLEY, Francis Herbert*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Bradley, Francis Herbert*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bradley, Francis Herbert*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *F.H. Bradley*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Francis Herbert Bradley*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Francis Herbert Bradley*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Francis Herbert Bradley* / *Francis Herbert Bradley (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *F.H. Bradley*, su *Goodreads*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34472371 (https://viaf.org/viaf/34472371) · ISNI (EN) 0000 0001 2278 1926 (http://isni.org/isni/0000000122781926) · SBN CFIV033967 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV033967?core=autoriall) · Europeana agent/base/145613 (https://data.europeana.eu/agent/base/145613) · LCCN (EN) n50042924 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50042924) · GND (DE) 118672975 (https://d-nb.info/gnd/118672975) · BNE (ES) XX1002648 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1002648) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1002648) · BNF (FR) cb12032872m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12032872m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12032872m) · J9U (EN, HE) 987007300207405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007300207405171) · NSK (HR) 000727216 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000727216) · NDL (EN, JA) 00620416 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620416) · CONOR.SI (SL) 82967907 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/82967907) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50042924 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50042924)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Francis_Herbert_Bradley&oldid=137747059"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 09:46.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Idealismo italiano

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**idealismo** o **neoidealismo italiano**, nato dall'interesse per quello tedesco e per la dottrina hegeliana in particolare, si sviluppò in Italia nei primi decenni del Novecento, preparato dallo spiritualismo della tradizione risorgimentale, e culminato nei suoi due massimi esponenti: Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

Benedetto Croce e Giovanni Gentile

Comune ad ogni idealista, si ritrova in costoro la convinzione che la sola realtà sia quella concepita dal soggetto, come riflesso della sua Idea e interiorità.

Indice

Contesto storico-filosofico
- Dall'illuminismo al Romanticismo
- L'ontologismo di Rosmini e Gioberti
- I primi idealisti
- La scuola hegeliana di Bertrando Spaventa
- La parentesi positivista

Rinascita e sviluppo dell'idealismo in Italia
- L'idealismo storicista di Croce
  - Estetica crociana
  - Storiografia crociana fra teoria e prassi
- L'idealismo attuale di Gentile
  - L'atto puro
  - La dialettica del concreto e dell'astratto
- Altre forme di idealismo

Eredità

Note

Bibliografia

Voci correlate

Collegamenti esterni

Contesto storico-filosofico

Le premesse di quello che si sviluppò come idealismo italiano affondano le loro radici nelle correnti filosofiche del Risorgimento, caratterizzate dall'esigenza di dare un'impronta ideale e culturale al percorso verso l'unificazione nazionale.[1]

Dall'illuminismo al Romanticismo

Il panorama filosofico pre-unitario della penisola vedeva particolarmente attive le città di Milano e soprattutto Napoli.[1] Ai primi dell'Ottocento, a seguito delle campagne napoleoniche, l'Italia risentiva fortemente dell'influsso illuminista della cultura francese, di impronta laica, sensista e materialista, che avrebbe caratterizzato ad esempio il pensiero di Melchiorre Gioia, orientato ad un utilitarismo morale e politico, di Giuseppe Ferrari, ostile alla metafisica e al neoguelfismo, di Giandomenico Romagnosi, teorizzatore di una filosofia come impegno civile e maestro di Carlo Cattaneo.

Lo stesso agnosticismo illuminista, del resto, impregnò di drammaticità il pensiero e la poetica di Ugo Foscolo, nonché di pessimismo quelli di Giacomo Leopardi.[1]

Si deve invece alla peculiare capacità di ricezione del Regno di Napoli la penetrazione in Italia di nuove idee rivolte alla cultura tedesca e al Romanticismo. Tra i primi ad assimilare inizialmente la filosofia di Kant vi furono le figure di Pasquale Galluppi (1770–1846), ispirato esclusivamente dal suo rigore morale, e di Ottavio Colecchi (1773–1847), che trasmise un vivo interesse per il criticismo alla sua cerchia di liberali.[1]

Le istanze idealistiche e spiritualiste del romanticismo tedesco ebbero modo così di inserirsi nel solco della tradizione cattolica italiana, dando vita al cattolicesimo liberale. In esso confluirono sul piano letterario Alessandro Manzoni (1785–1873), e su opposti fronti filosofici Rosmini e Gioberti.[1]

L'ontologismo di Rosmini e Gioberti

Antonio Rosmini

Partendo da una revisione del kantismo, Antonio Rosmini Serbati (1797–1855) si oppose al sensismo illuministico di Gioia e Romagnosi, andando alla ricerca di un principio oggettivo di verità che fosse all'origine delle idee con cui conosciamo il mondo, ed evitasse l'instabilità del soggettivismo fenomenico delle categorie kantiane.[1]

Questo principio è per Rosmini l'idea dell'essere possibile, che da indeterminato contenuto dell'intelletto, quale originariamente è, si fa determinato allorché viene applicato (come funzione trascendentale) ai dati forniti dai sensi. Essa precede e informa di sé tutti i giudizi con cui affermiamo che qualche realtà particolare esiste. L'idea dell'essere, dunque, costituisce l'unico contenuto della mente che non abbia origine dai sensi, ed è perciò un'intuizione innata.

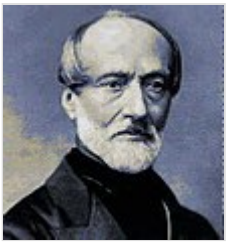
Rosmini in tal modo superava il kantismo in una visione idealistica, conciliandolo col neoplatonismo della tradizione agostiniana, secondo cui Dio infonde nell'uomo la luce che rendendo intellegibile il mondo, lo fa anche venire all'essere.[2] In lui è presente inoltre una certa vicinanza alle posizioni gianseniste, condivise col Manzoni,[3] e l'aspirazione ad un rinnovamento in seno alla Chiesa Cattolica che la rendesse promotrice dell'esigenza dell'unità d'Italia.[4]

Vincenzo Gioberti

Diverso da quello di Rosmini è l'ontologismo di Vincenzo Gioberti (1801–1852),[5] che accusò il primo di psicologismo, avendo quegli inteso l'Essere ideale in senso trascendentale, come mera funzione interna al soggetto.[6] Gioberti contestava in blocco il soggettivismo della filosofia moderna germogliato da Cartesio, riaffermando il primato dell'ontologia con la «formula ideale» secondo cui l'*Ens*, cioè Dio, crea l'esistente *ex nihilo*, dal nulla. Nell'Idea, causa e ragione della realtà indefinita, è immanente Dio stesso, che è l'oggetto ideale della conoscenza, inteso quasi panteisticamente poiché «molteplicità delle sostanze e cause seconde sono anch'esse Iddio».[7]

Rivendicando il valore della tradizione filosofica italiana, che non aveva bisogno di ricevere impulsi dall'estero, Gioberti ne tracciò un percorso che risaliva alla scuola pitagorica, passava attraverso la patristica e la scolastica medioevale, giungendo infine a Giambattista Vico.[1]

Egli sostenne pertanto la supremazia morale dell'Italia quale "nazione principe" che doveva riprendere coscienza della propria missione universale e civilizzatrice guardando alle proprie origini remote e al ruolo essenziale che vi aveva svolto la Chiesa cattolica. Individuando quindi nel papa, in quanto garante dell'identità nazionale, la figura in grado di guidare il Risorgimento italiano, Gioberti fu considerato il principale esponente del neoguelfismo.


Giuseppe Mazzini

Gioberti mantenne comunque il suo pensiero soggetto a numerose revisioni e possibilità. Pur affermando il primato papale, denunciava apertamente la «minaccia gesuitica», in particolare l'educazione repressiva della volontà delle giovani generazioni da parte della Compagnia di Gesù, «la milizia […] più fida alleata e complice dello straniero», sicché si trovò in sintonia anche con alcune istanze della carboneria e della massoneria,[8] condivise tra gli altri da Giuseppe Mazzini (1805–1872), altro promotore di una spiritualità romantica, seppur vissuta con accenti rivoluzionari e anticlericali, ispirata ad una visione sincretica di politica e religione.

I primi idealisti

«La libertà del pensiero illumina e predilige il Golfo di Napoli, dal quale provengono opere eccellenti sulla filosofia dell'umanità e sulla economia dei popoli» (Johann Gottfried Herder)[9]

«Se la filosofia moderna può davvero ancora sperare in un futuro, ciò non avverrà né in Germania, né in Francia, né in Inghilterra, ma in Italia, e in particolare su questa meravigliosa costa meridionale [di Napoli] dove un tempo i filosofi greci formularono i loro immortali pensieri.»

(Teodoro Sträter, *Scritti di storia della filosofia*, 1863[10])

Dopo la ricezione del criticismo kantiano, sarà la penetrazione dell'idealismo tedesco ed hegeliano a dar vita ad una nuova generazione di spiritualisti italiani, che nel Nord della penisola furono rappresentati soprattutto da Domenico Mazzoni (1793–1853) e Giambattista Passerini (1793–1864).[1]

I nomi più celebri di questa stagione filosofica proverranno comunque dall'Italia meridionale,[1] come Stefano Cusani (1815–1846), Stanislao Gatti (1820–1870), Angelo Camillo De Meis (1817–1891), Francesco De Sanctis (1817–1883), Bertrando Spaventa (1817–1883), nei quali l'idealismo assurse a motivo ispiratore della rivoluzione patriottica e liberale contro l'oppressione borbonica.[11]

Lo storico della letteratura Francesco De Sanctis fu tra coloro che maggiormente trassero ispirazione da Hegel non solo per un rinnovamento della tradizione letteraria italiana, ma anche per l'edificazione di una moralità nazionale più eroica e "alfieriana". Partendo da una convinta adesione ad un programma cattolico-liberale e giobertiano, De Sanctis approdò ai fermenti più significativi e vitali della cultura romantica europea, che egli vedeva espressi dall'estetica hegeliana, secondo cui l'arte era «l'apparenza sensibile dell'Idea».

De Sanctis tuttavia non si accontentò dell'estetica hegeliana, la quale riduceva l'arte ad una forma provvisoria del concetto filosofico, affermando invece un'estetica della forma intesa come attività originaria e autonoma dello Spirito: non l'elaborazione di un elemento astratto e ad essa avulso, bensì la "forma" vivente di un contenuto che si realizza in figurazione artistica. Distanziandosi dal purismo, De Sanctis non vedeva cioè dissociazione tra forma e contenuto trovandosi essi l'una nell'altro.

Più fedele all'impianto ortodosso della dottrina hegeliana si mostrò Augusto Vera (1813–1885), il quale tuttavia, pur contribuendo a far conoscere il pensiero di Hegel in Italia, godette di maggior fortuna all'estero, non venendo direttamente coinvolto nelle tensioni culturali che connotarono i moti del Risorgimento.[1] L'Hegel di Vera, delucidato e commentato in modo chiaro e sistematico, viene accolto senza riserve. Centrale è il primato dell'Idea, che si articola nella storia come organismo spirituale, e per attingere la quale occorre trascendere la natura. L'Idea esiste bensì anche nelle piante e negli animali, ma in maniera incosciente; solo nell'essere umano essa giunge a pensarsi come idea, divenendo in tal modo storia, e rendendo possibile anche il progresso delle entità collettive di individui che sussistono come nazione.[12]

Francesco De Sanctis

Particolare attenzione assume per Vera il problema religioso: a differenza di Spaventa, egli interpreta l'Idea logica di Hegel in un'ottica trascendente, come il Dio della tradizione teologica cristiana, venendo per questo accostato in certa misura alla Destra Hegeliana in Germania, sebbene una tale lettura possa apparire una forzatura.[13]

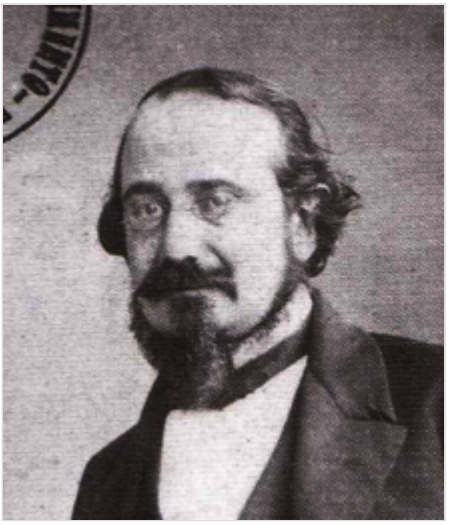
La scuola hegeliana di Bertrando Spaventa

La figura più rappresentativa dello spiritualismo idealista dell'Ottocento napoletano fu quella di Bertrando Spaventa,[14] che avviò una profonda rielaborazione dell'hegelismo introducendovi temi originali che egli cercò di riprendere dalla tradizione autoctona della penisola.[1]

Fra i propositi di Spaventa, infatti, che si impegnò nel tentativo di liberare la cultura italiana dal suo provincialismo, apportandovi gli elementi più innovativi del pensiero idealistico d'oltralpe, vi fu la dimostrazione della cosiddetta tesi della circolazione del pensiero europeo, secondo cui la filosofia moderna, laica e idealistica, generalmente associata alla Riforma luterana, in realtà era nata durante il Rinascimento in Italia, con una connotazione naturalistica e immanentistica, pur essendosi arrestata poi a causa della Controriforma, per conoscere il suo massimo sviluppo in Germania: egli interpretò con la chiave di lettura hegeliana questo progressivo passaggio dello Spirito filosofico dall'Italia all'Europa, e il suo successivo ritorno, cercando di dimostrare come ad esempio Tommaso Campanella precorresse il pensiero di Cartesio, Giordano Bruno quello di Spinoza, Giambattista Vico (con la sua «metafisica della mente») quello di Kant, mentre poi il Galluppi, Rosmini e Gioberti si sarebbero riappropriati inconsciamente di quello stesso spirito permeato dal kantismo e dagli idealisti Fichte, Schelling, Hegel.[15]

> «Ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica, ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio dei nostri maggiori filosofi, ricercare nelle filosofie delle altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati fra noi in forma nuova e più spiegata di sistema, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, [...] questo ritorno del nostro pensiero a sé stesso [...], sapere insomma che cosa noi fummo, che cosa siamo e che cosa dobbiamo essere nel movimento della filosofia moderna, [...] come nazione libera ed eguale nella comunità delle nazioni: tale è stato sempre il desiderio e l'occupazione della mia vita.»

(Bertrando Spaventa, *Prolusione alle lezioni di Storia della filosofia nell'Università di Bologna (http://www.rmoa.unina.it/3935/1/Spaventa-Carattere_sviluppo_filosofia_italiana.pdf)*, Modena, Regia Tipografia Governativa, 1860)


Bertrando Spaventa

Spaventa si preoccupò in tal modo di dare un fondamento filosofico-culturale al processo rivoluzionario dell'unificazione nazionale, rinvenendo nell'idealismo hegeliano la sintesi tra la corrente post-illuministica, basata sull'arbitrio individuale e su una concezione meramente contrattualistica dello Stato, ed il cattolicesimo liberale, fondato viceversa sull'arbitrio divino e sull'aderenza dogmatico-confessionale al principio d'autorità. Per Spaventa invece la rivoluzione storica da attuare era hegelianamente «storia della libertà»; e lo spiritualismo non significava un'involuzione, bensì un riallineamento alle nazioni più avanzate.

Per dimostrare che l'Idea è intrinseca alla realtà storica, e che il suo scopo è la libertà, Spaventa sostenne l'esigenza di «mentalizzare» o «kantianizzare» la Logica di Hegel,[16] unificando quest'ultima con la fenomenologia,[17] cioè col percorso conoscitivo del singolo individuo umano, che diventa progressivamente autocosciente di avere in se stesso, nella propria mente, tutta la realtà assoluta logicamente articolata.[16]

Egli riformava così la dialettica hegeliana nell'ottica di Kant e Fichte, ritenendo prevalente l'atto soggettivo del pensare rispetto ad ogni presupposto oggettivistico, valorizzando il momento finale dello Spirito rispetto alle fasi precedenti della Logica e della Natura, situate fuori dall'autocoscienza. È la Mente la protagonista di ogni originaria produzione.

In maniera simile a Kuno Fischer, infatti, la deduzione hegeliana, che dalla contrapposizione di essere e nulla faceva scaturire il divenire, venne intesa da Spaventa in senso kantiano e fichtiano dando il primato alla sintesi unificatrice: è il pensare, nel suo perenne fluire, che dà luogo all'essere, il quale, originariamente indeterminato e perciò im-pensabile, si rivela un non-essere, essendo posto appunto dal pensare stesso.[18]

Analogamente Spaventa poteva sostenere, nel tracciare la storia spirituale d'Italia, che è il soggetto umano a dare concretezza e coscienza di sè al processo storico.[16]

La parentesi positivista

Col compimento dell'unità d'Italia, le tensioni ideali che avevano caratterizzato il Risorgimento si spensero, in favore di nuove filosofie che alla metafisica preferirono il metodo delle scienze fisiche, ritenuto più consono ai tempi. Si affermarono così diversi seguaci del positivismo, come Pasquale Villari, Aristide Gabelli, Roberto Ardigò, in cui esso si accompagnava spesso a un'adesione alla concezione darwinistica dell'evoluzione.[1]

In alcuni casi, come per Bertando Spaventa, il positivismo servì da sprone a ricercare un risvolto maggiormente concreto del proprio idealismo. La maggior parte degli idealisti formatisi alla sua scuola, tuttavia, come Andrea Angiulli (1837–1890), Donato Jaja (1839–1914), Felice Tocco (1845–1911), Sebastiano Maturi (1843–1917), si ritrovò isolata, e talvolta persino accondiscendente, di fronte all'avanzata del materialismo. Altri invece, come Antonio Labriola (1843–1904), confluirono nel marxismo.

Avversa infine all'idealismo, ma anche al materialismo, rimase una frangia attestata su posizioni tradizionaliste cattoliche oppure platoniche, composta ad esempio da Francesco Bonatelli (1830-1911), Giuseppe Allievo (1830-1913), Francesco Acri (1834-1913), Augusto Conti (1822-1905).

Rinascita e sviluppo dell'idealismo in Italia

La rinascita dell'idealismo, agli inizi del XX secolo, avvenne proprio come reazione al positivismo, dando luogo alla vera e propria stagione neoidealistica italiana.[14]

Fu nel 1903 che Giovanni Gentile (1875–1944), giovane allievo di Jaja, intitolava significativamente *La rinascita dell'idealismo* una prolusione tenuta all'Università di Napoli, con cui intendeva mostrare la superiorità dell'idealismo rispetto alle deteriori filosofie del panorama contemporaneo, ripercorrendo a tal fine le orme di Spaventa presso cui lo stesso Jaja si era formato.[19]

Benedetto Croce (1866–1952) approdò invece all'idealismo partendo da problemi letterari, cercando di dare sistemazione organica alla teoria estetica di Francesco De Sanctis.[20] L'incontro con Gentile, con cui collaborò inizialmente sulla rivista *La Critica* per contribuire al rinnovamento della cultura italiana, lo spinse ad approfondire la dottrina hegeliana, partendo dalla quale giunse a stabilire l'autonomia dell'arte.

Sin dagli esordi l'idealismo italiano si pose come avversario culturale del marxismo e del materialismo, riconoscendo nello Spirito il vero attore delle vicende del mondo, sebbene proprio da un confronto con la filosofia di Marx, colla quale si misurarono sia Croce che Gentile, entrambi trassero un modello di riferimento con cui dare maggior concretezza alla dialettica hegeliana, reinterpretandola come manifestazione pratica e immanente della coscienza «storica» (secondo il primo), o «in atto» (per il secondo).

Notevoli furono comunque le differenze tra l'idealismo di Croce, che identificava lo Spirito assoluto appunto con la Storia intesa come Progresso universale, e quello di Gentile, secondo cui tutta la realtà consiste nel continuo Pensare in atto dello Spirito. Le divergenze divennero anche di natura politica, quando Croce, liberale conservatore[21] di tradizione cavouriana,[22] si schierò contro il regime fascista, appoggiato invece da Gentile, fedele ad un liberalismo nazionale[23] declinato più in senso mazziniano.[24][25]

Entrambi i filosofi furono a ogni modo due autorità indiscusse nell'Italia del primo cinquantennio del Novecento; mentre però Benedetto Croce permeò la cultura italiana in generale, Giovanni Gentile ebbe impatto sull'ambiente specificamente filosofico del suo tempo.[26]

L'idealismo storicista di Croce

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Benedetto Croce*** *e* ***Dialettica crociana****.*

Fin dal 1913 Benedetto Croce,[27] cugino di Bertrando Spaventa, nel suo *Saggio sullo Hegel* interpretò il pensiero hegeliano come storicismo immanentistico, sostenendo che la realtà si dà come spirito che continuamente si determina e, in un certo senso, si produce. Esso è la forza animatrice della realtà, che si auto-organizza dinamicamente divenendo storia secondo un processo razionale.

L'esigenza di concretezza e di immanenza, per la quale rifuggiva ogni metafisica, indusse il filosofo di Pescasseroli a considerare reale solo il terzo momento della dialettica hegeliana, quello dello Spirito, scartando i primi due, dell'Idea e della Natura, visti di impedimento alla comprensione della concretezza

universale dello Spirito.[28] In quest'ultimo non rientra neanche la religione, che non è ritenuta una forma autonoma ma un complesso miscuglio di elementi poetici, morali e filosofici.[28]

Benedetto Croce

Hegel ha avuto il merito di scoprire che l'opposizione è l'anima della realtà, ma egli ha esteso la dialettica degli opposti a quello che opposto non è. Secondo Croce, la vita dello Spirito consta anche di momenti autonomi che non sono opposti, ma semmai distinti. Nella dialettica crociana, pertanto, viene sì mantenuta la logica di opposizione, ma ad essa si sovrappone la categoria della distinzione: «il concetto filosofico [...], in quanto concretezza, non esclude, anzi include in sé le distinzioni: è l'universale in sé distinto, e risultante da quelle distinzioni».[29]

Quattro sono le forme fondamentali in cui si articola l'attività spirituale, suddivise per modo (teoretico o pratico) e grado (particolare o universale):

- Arte: conoscenza intuitiva del particolare, che mira al bello;
- Filosofia: conoscenza logica dell'universale, che mira al vero;
- Economia: volizione del particolare, che mira all'utile;
- Moralità: volizione dell'universale, che mira al bene.

I primi due «distinti» costituiscono un semicircolo teoretico, i secondi un semicircolo pratico, con cui si chiude il cerchio della dialettica dello spirito: questa è caratterizzata infatti da una "circolarità", che non è un mero ritornare alle posizioni di partenza, poiché lo spirito, quando ripassa da una forma all'altra, vi torna arricchito e quindi su un piano sempre più alto.

La dialettica hegeliana degli opposti, in tal modo, rimane reale ed operante all'interno di ciascuna forma dello Spirito (*bello-brutto* nell'Estetica, *vero-falso* nella Logica, *utile-dannoso* nell'Economia, *bene-male* nell'Etica), ma viene evidenziato anche il nesso dei distinti o dei gradi che stabilisce il rapporto di ciascuna forma con le altre.

Ognuno dei quattro momenti condiziona inoltre il successivo, poiché non c'è azione pratica che non sia stata preceduta dalla conoscenza teorica, come non c'è universale senza particolare. Essi tuttavia non comportano alcuna separazione nello Spirito, perché questo è sempre presente e operante in ognuno nella sua totalità.[16]

Attraverso processi di mediazione dal concreto all'astratto, la conoscenza scaturisce così per Croce dal giudizio storico, nel quale universale e individuale si fondono come nella sintesi *a priori* di Kant e nello storicismo di Giambattista Vico, suo altro filosofo di riferimento.

> «Se fuori della relazione con lo spirito l'individuo è ombra di un sogno, ombra di sogni è anche lo spirito fuori delle sue individuazioni; e raggiungere nella concezione storica l'universalità è ottenere insieme l'individualità, e renderle entrambe salde della saldezza che l'una conferisce all'altra.»

(Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], pag. 97, Bari, Laterza, 1963)

Estetica crociana

Ricercando le motivazioni profonde dell'ispirazione artistica, Croce rivendica la piena autonomia dell'arte o estetica, che per lui si configura in primo luogo come attività teoretica relativa al sensibile, riferita alle rappresentazioni e alle intuizioni che noi abbiamo della realtà.

Essa non è semplice percezione del reale, perché prescinde dalla categoria logica del vero, privilegiando non tanto l'oggetto, quanto la sua immagine.[28] L'arte va distinta quindi dal concetto che è conoscenza dell'universale appartenente alla filosofia, e dalle altre due forme della vita pratica (economia e morale). Quale espressione di un valore autonomo dello spirito, l'arte non può né deve essere giudicata secondo criteri di verità, edonismo, utilità, o moralità.

Essendo intuizione che in un certo senso produce da sè il suo oggetto, l'arte viene da Croce identificata con l'espressione, in cui rientra il linguaggio, che nella sua natura spirituale fa tutt'uno con la poesia. Croce considera l'arte come essenzialmente lirica, cioè pervasa da un sentimento, «che si è fatto rappresentazione nitidissima».[28] L'intuizione artistica è cioè sintesi *a priori* di sentimento ed espressione: il primo senza l'altro è cieco, il secondo senza il primo è vuoto. L'uno non può prescindere dall'altro, diventando insieme «contenuto formato o forma riempita», «sentimento figurato o figura sentita».[28]

Dall'estetica deriva la critica letteraria crociana, espressa in numerosi saggi.[30]

Storiografia crociana fra teoria e prassi

Il secondo momento dell'attività teoretica non è più affidata alla sola intuizione, ma partecipa dell'elemento razionale, approdando all'elaborazione del concetto puro, universale e concreto, che esprime la verità universale di una determinazione. Questa per Croce è essenzialmente storica, nella misura in cui analizza la genesi e lo sviluppo (storico) degli oggetti di cui si occupa.[28]

Le quattro forme della vita dello Spirito nella dialettica crociana dei «distinti»: all'attività *teoretica* di Arte e Logica segue quella *pratica* di Economia ed Etica

La ricerca della verità, affidata alla logica filosofica, si configura quindi come "storiografia", di carattere decisamente superiore rispetto alla filosofia delle scienze fisiche, matematiche e naturali, che non rappresentano una vera forma di conoscenza, essendo adatte solo agli «ingegni minuti» degli scienziati e dei tecnici, ai quali Croce contrapponeva le «menti universali» degli idealisti. I concetti scientifici sono piuttosto degli pseudoconcetti, o falsi concetti, degli strumenti pratici ma fittizi, brandelli di notizie incapaci di cogliere il compiuto organismo dello Spirito storico-filosofico.[31]

Rifacendosi a Giambattista Vico, Croce identifica la filosofia con la storia, che non è una sequela capricciosa di eventi, ma l'attuazione della Ragione, alla luce della quale diventa possibile la comprensione storica della genesi dei fatti, e la loro simultanea giustificazione con il suo stesso dispiegarsi.

> «La storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice; e giustiziera non potrebbe farsi se non facendosi ingiusta, ossia confondendo il pensiero con la vita, e assumendo come giudizio del pensiero le attrazioni e le repulsioni del sentimento.»
>
> (Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], pag. 98, Milano, Adelphi, 2001)

Il compito dello storico è dunque di superare ogni forma di emotività nei confronti dell'oggetto studiato e presentarlo in forma di conoscenza, senza fare riferimento al bene o al male. Essendo forma di conoscenza autonoma e universale, la storia razionalmente compresa è sempre contemporanea, ovvero non è mai passata, ma viva in quanto il suo studio è motivato da interessi del presente.[32]

D'altra parte nella storia è implicito un progresso ineluttabile, in virtù del quale essere e dover-essere, realtà e razionalità, coincidono sempre.[33] Ma il positivo destinato a superare storicamente la negatività dei periodi bui della storia non è una certezza su cui adagiarsi: questa consapevolezza del progresso storico deve essere confermata da un impegno costante degli uomini in azioni i cui risultati non sono mai scontati né prevedibili.

Quanti pretendono invece di individuare degli assoluti che regolino la storia o la trascendano, non tengono conto della «vitalità» della storia, che è la vita stessa, la quale si svolge autonomamente secondo i propri ritmi e le proprie ragioni.[20]

Croce, del resto, fa proprio il detto hegeliano secondo cui «la storia è storia di libertà», chiarendo come la libertà non sia una fase in divenire, ma il soggetto stesso di ogni storia, la sua eterna formatrice. Come tale essa è per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'«ideale morale dell'umanità».

La libertà viene tradotta da Croce, sul piano politico, in liberalismo: una sorta di religione della libertà, o di metodo interpretativo della storia e insieme di orientamento dell'azione. Egli distingueva in proposito la «storia che si fa» (*res agendae*), dalla «storia che si pensa» (*res actae*):[16] esiste una relazione fra teoria e prassi, ma in entrambe opera una logica autonoma dall'altra. Vi è la razionalità dell'agire, dettata dalla coscienza morale, e la razionalità del reale, che opera nell'interpretazione oggettiva della storia.

> «L'uomo, per bene operare, ha bisogno del pensiero, che è affatto critico e obiettivo e accetta in ogni sua parte, religiosamente, l'accaduto, che esso deve spiegare così com'è, e non lasciarlo andare alla deriva dei moti della passionale immaginazione; e ha bisogno, tutt'insieme, della coscienza morale, che gli ispira di volta in volta il suo pratico libero fare, cioè il proprio, personale, nuovo e concreto dovere. Ha bisogno di entrambe le sue ali, e non può sacrificarne una a vantaggio dell'altra, la quale non diventerebbe perciò più forte, ma si affloscerebbe, vuotata della sua stessa forza.»
>
> (Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 1938[34])

L'etica dunque non ha contenuti «naturali» o dettati dalla teoria: essa è la volizione pratica dell'universale, mentre l'economia lo è del particolare. Oggetto di questa è l'utile, una categoria recuperata da Croce dallo studio di Marx, che non ha connotati di moralità, essendo semmai pre-morale, indifferente all'etica come lo è la politica.[14] In tal senso egli motivava il proprio antifascismo con la condanna della concezione etica dello Stato.[28]

L'idealismo attuale di Gentile

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Giovanni Gentile*** *e* ***Attualismo (filosofia)****.*

Giovanni Gentile

Muovendo dalla medesima esigenza crociana di concretezza, ma giungendo ad esiti completamente differenti, è l'idealismo di Giovanni Gentile,[35] che a partire dal 1911 con *L'atto del pensare come atto puro*, seguito nel 1913 dalla *Riforma della dialettica hegeliana*, operava una revisione della dottrina di Hegel apportandovi i motivi della tradizione ontologica e spiritualistica risorgimentale, in particolare di Spaventa, filtrati attraverso Jaja, suo maestro di filosofia.[19]

Gentile infatti portò a termine il lavoro di «kantianizzazione» o «mentalizzazione» di Hegel, avviato da Spaventa, dando valore al momento hegeliano della sintesi tra gli opposti nello Spirito pensante, ponendolo non alla fine, bensì come sintesi *originaria*.[19]

Il processo con cui il Pensiero spirituale giunge a prodursi, secondo il filosofo di Castelvetrano, non può essere anteriore all'atto con cui il pensiero si pensa, ma è questo medesimo atto, perché non si possono formulare pensieri privi della coscienza di formularli. Solo identificandosi nella consapevolezza di questo atto vivo del pensare, l'idealismo può dirsi assoluto:

> «Una concezione idealistica mira a concepire lo stesso assoluto, il tutto, come idea: ed è perciò intrinsecamente idealismo assoluto. Ma assoluto l'idealismo non può essere se l'idea non coincide con lo stesso atto del conoscerla; perché - è questa la più profonda origine delle difficoltà in cui si dibatte il platonismo - se l'idea non fosse lo stesso atto per cui l'idea si conosce, l'idea lascerebbe fuori di sè qualche cosa, e l'idealismo pertanto non sarebbe più assoluto.»
>
> (Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XVII, § 1[36])

Gentile denominò pertanto la sua filosofia *attualismo* o *idealismo attuale*, perché in esso l'unica vera realtà è l'atto puro del soggetto umano nell'atto in cui pensa.[37] Non vi è nulla fuori dell'atto del pensiero, cioè della sua autocoscienza, in cui si manifesta lo spirito che comprende tutto l'esistente.

Lo Spirito è Pensiero, ed il Pensiero è attività perenne, un costante divenire senza inizio né fine, in cui non c'è distinzione tra soggetto e oggetto. Non vi sono presupposti oggettivi esterni al pensiero, quali la Natura e la stessa Logica di Hegel, da costui concepiti come "altro" dallo Spirito, come dei «pensati» anziché dei momenti di un medesimo atto pensante.

Gentile contestò ad Hegel, in modo diverso da Croce, di avere costruito la sua dialettica con elementi propri del «pensato», ovvero quello del pensiero determinato e delle scienze. Per Gentile, invece, solo nel «pensare in atto» consiste l'autocoscienza dialettica che tutto comprende, mentre il «pensato» è un fatto illusorio.[38] Egli respinse in tal modo ogni forma di dualismo e di naturalismo, rivendicando l'unità di natura e spirito (monismo), cioè di spirito e materia all'interno della coscienza pensante del Soggetto trascendentale. Avvicinandosi a Fichte, attribuiva a quest'ultima un primato gnoseologico ed ontologico.[39]

L'atto puro

La realtà dunque non è un fatto, un dato fattuale e statico, bensì un atto, un agire dello Spirito, un'attività dinamica dotata di potenza infinita nel suo perpetuo «farsi».[40]

Contro il realismo, Gentile sostenne che qualunque realtà pensata come «presupposto del pensiero», cioè pensata come «non pensata» (essendo esterna, precedente al pensiero), è un concetto contraddittorio, dogmatico e arbitrario, che corrisponde al punto di vista empirico. L'empirismo è un punto di vista astratto, perché separa l'oggetto dall'Io, dal soggetto che lo pone, e quindi "astrae" una parte dal tutto, dalla sintesi unitaria di soggetto-oggetto, che Gentile chiama autocoscienza.

Presupporre il non-io come opposto all'Io è, all'inizio, un porre astratto e quindi immediato del pensiero che non vede se stesso negli oggetti del mondo, un porre privo di mediazione. Viceversa, l'Io trascendentale (autocosciente) è una coscienza mediata di sè, perché non può sussistere senza coscienza dell'altro da sè, cioè del mondo.[38]

Questo Io trascendentale è l'unico Soggetto universale, impossibile da guardare dall'esterno, perché pur presumendo di oggettivare l'atto appercettivo del suo «*Io penso*», lo si abbasserebbe ad uno dei tanti oggetti finiti della conoscenza, riducendolo ad un mero *io empirico*. Per questo è un atto che non si può mai trascendere: la sua natura *trascendentale* (non trascendente) non può essere compresa come un atto compiuto, ma solo come «*atto in atto*», ossia un atto mai definitivamente concluso, costantemente attuantensi e in continuo divenire.

Il pensare così è al contempo un agire, un processo costante di auto-creazione o, come dice Gentile, di *autoctisi*,[41] con cui pensando esso pone se stesso e insieme anche il mondo, prendendo in tal modo coscienza di sè.

In quest'atto risiede quella concretezza che permane come esigenza fondamentale avvertita da Gentile anche nell'atto dell'educare, inteso come autoeducazione dello spirito basata non sull'alterità di insegnante e allievo, dettata da astratte teorie psicologiche, ma sull'unità di uno stesso processo che è sintesi *a priori* di scuola e vita, pedagogia e filosofia, teoria e prassi.

Si tratta di un atto eternamente presente, che non è contenuto tra il passato e il futuro, ma comprendente la totalità del tempo, che quindi racchiude in sè anche la storia. Ne consegue l'identità di filosofia e storia:

> «Se infatti gli eventi passati fossero veramente passati, essi sarebbero morti e non avrebbero più interesse per noi; in quanto invece sono oggetto di storia, essi sono presenti nell'atto, cioè sono *storia contemporanea*.»

(Giovanni Gentile, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, cit. in Ludovico Geymonat, *Storia della filosofia*, vol. III, pag. 315, Garzanti, 1976)

La dialettica del concreto e dell'astratto

Gentile analizzò in dettaglio l'autoctisi dello Spirito: esso si produce nel momento in cui nega l'essere come natura, negando cioè qualcosa che non esiste (ritenuto erroneamente esistente dal naturalismo), e in questa negazione realizza se stesso.[42]

Negando originariamente l'essere quale *natura*, cioè quale presupposto estraneo al pensare, e così riconoscendolo come non-essere, si produce per Gentile il divenire dell'atto, il quale prende coscienza di essere l'autore di quel presupposto di cui si nutre negandolo, dando luogo al circolo dell'«autoctisi»

In tal modo avviene il superamento e insieme l'assimilazione della logica astratta, formale e ontologica, da parte della logica del concreto, come già aveva fatto Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, ma a differenza di quest'ultimo, Gentile sostenne che tale processo non può mai concludersi, altrimenti si approderebbe ad un risultato definitivo e immutabile, che contraddirebbe il perenne fluire dello Spirito.

La logica astratta, pertanto, resterà sempre qualcosa di indispensabile, in quanto gradino e alimento del logo concreto:

> «Affinché si attui la concretezza del pensiero, che è la negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile occorre che ci sia sempre del combustibile e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici ma sia effettivamente combusto.»

(Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, parte prima, cap. VII, § 9)

Astratto e concreto trovano così la loro sintesi effettiva nell'unità attuale della coscienza, che è la vera unione degli opposti.

Ripercorrendo la storia dello Spirito come eterna presenza di sè a se stesso, Gentile la vedeva come una progressiva presa di coscienza dell'attualismo medesimo: con l'idealismo tedesco il Pensiero aveva finalmente preso coscienza che non esistevano altre realtà al di fuori di sè, ma Hegel lo concepiva ancora come realtà già costituita, fuori del suo svolgimento concreto nel soggetto umano.

Per Gentile, invece, la dialettica dell'atto puro è possibile esclusivamente all'interno del pensiero *pensante*, non come unione di momenti «pensati». Essa si attua in particolare nell'opposizione tra la soggettività rappresentata dall'arte (tesi) e l'oggettività rappresentata dalla religione (antitesi), cui fa da soluzione la filosofia (sintesi).

Come per Croce, l'arte è per Gentile intuizione lirica, che però non è *espressione* di un sentimento, ma il sentimento medesimo. In quanto tale essa investe non un solo aspetto, bensì tutta la vita dello spirito e della personalità umana, in maniera simile alla visione romantica.[20] Concependo inizialmente l'intuito come

vuota e primitiva potenzialità, Gentile tenderà a rivalutarlo sempre più come energia motrice del pensiero, fino ad approdare a una vera e propria "svolta" a partire dal 1928 con la pubblicazione del saggio sul *Sentimento*, che lo avrebbe portato a elaborare una sorta di "estetica" attualista.[43]

Opposta all'arte è la religione che esalta l'oggetto, slegato dall'idealità del soggetto, per ricongiungerli infine nella filosofia, che li coglie non come momenti separati, ma nell'unicità dell'atto finale autocosciente. Gentile riconosceva in particolare nel Cristianesimo l'inizio di questo processo di evoluzione dello spirito.

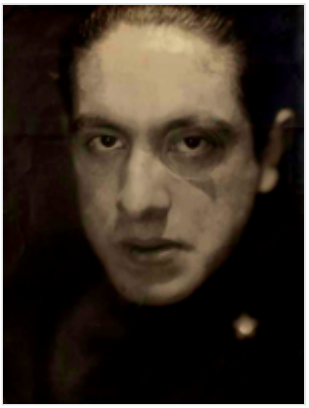
Tra l'arte e la religione si trova invece la scienza, che condivide i limiti di entrambe senza partecipare della loro validità. Essa infatti si arresta in maniera astratta e dogmatica ai fenomeni, incapace di elevarsi all'autoconcetto, cioè al riconoscimento dell'autocoscienza nella genesi dei propri concetti.[44]

La concretezza dell'atto, che è infinita libertà e creatività, investe anche la dimensione etica e politica, dove esso si traduce in liberalismo, vissuto da Gentile come religione civile, con cui lo Spirito si attua non sopprimendo le individualità, ma superando gli interessi particolari in un'eticità *super partes* che tutti li comprenda e al contempo li realizzi. Quest'etica dunque è quella dello Stato, inteso dinamicamente come organismo vivente, per realizzare il quale Gentile motivò la propria adesione al fascismo, in cui vedeva la naturale prosecuzione dei valori risorgimentali.[45]

Altre forme di idealismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Idealismo magico § Evola***.

Accanto all'affermazione del neoidealismo nella sua accezione ufficiale, varie forme di spiritualismo ad esso collegate si erano sviluppate in parallelo, alimentate in gran parte dalla diffusione sin dai primi del Novecento dei movimenti teosofici e poi antroposofici, accomunati dalla critica al materialismo da un lato, e alla religiosità istituzionalizzata dall'altro.[46] Mirando anche alla riscoperta delle radici rinascimentali della tradizione esoterica italiana,[51] tali correnti spiritualiste si proponevano di recuperare il nucleo di un'antica Sapienza primordiale a quella sottesa, ritenuta perenne e universale.[46]


Julius Evola

Principale esponente del «perennialismo» in Italia fu Julius Evola (1898–1974),[52] che nella sua fase giovanile si confrontò in particolare con l'idealismo gentiliano,[54] il quale a suo avviso avrebbe anzi accentuato i problemi lasciati irrisolti da quello tedesco.[55] L'atto puro del pensiero a cui Gentile riconduce tutta la realtà, infatti, resta per Evola un principio soltanto teorico e solipsistico, privo di risvolto pratico, perché non basta sostenere la libertà incondizionata dell'Io Assoluto rispetto al non-io, se il soggetto empirico continua a subirne passivamente il determinismo negli eventi della vita.[56] Tramutare la teoria filosofica in prassi realizzativa può avvenire solo nella dimensione magico-ermetica, cioè appunto pratica:[57] perciò l'idealismo di Evola è detto magico.[53]

> «Ciò che distingue l'idealismo magico è il suo carattere essenzialmente pratico: la sua esigenza fondamentale è non di sostituire un'intellettuale concezione del mondo ad un'altra, bensì di creare nell'individuo una nuova dimensione e una nuova profondità di vita.»
>
> (Julius Evola, *L'idealismo magico*, pag. 83, a cura di G. de Turris, Mediterranee, 2006)

Altri tentativi di superamento dell'attualismo in senso esoterico si ritrovano in Massimo Scaligero (1906–1980),[58] dove il primato filosofico attribuito da Gentile all'atto pensante assume una valenza iniziatica, diventando esercizio di esperienza occulta del pensiero *vivente*, anteriore alla manifestazione dialettica del *pensato*.[59]

Eredità

Dopo aver caratterizzato la cultura italiana per oltre un quarantennio, nel secondo dopoguerra il neoidealismo entrò in crisi sostituito da nuove correnti filosofiche come l'esistenzialismo, il neopositivismo, la fenomenologia e il marxismo. Con questi nuovi influssi provenienti dall'estero interagiranno gli eredi dell'idealismo, che veniva intanto attaccato in Italia sia da forme alternative di spiritualismo, espresse da Pantaleo Carabellese e Piero Martinetti, sia da esponenti neotomistici, tra cui spiccavano ad esempio Agostino Gemelli, o Gustavo Bontadini. La scoperta del pensiero di Antonio Gramsci portò inoltre ad abbandonare lo storicismo di Croce in sostituzione di uno più radicale.[16]

Benedetto Croce, a ogni modo, fu definito dallo stesso Gramsci «papa laico della cultura italiana».[60] La sua eredità fu raccolta principalmente da Vittorio Enzo Alfieri (1906–1997), oltre che da critici letterari come Luigi Russo (1892–1961), Francesco Flora (1891–1962), Manara Valgimigli (1876–1965), Augusto Rostagni (1892–1961), o da storici come Federico Chabod (1901–1960), Carlo Antoni (1896–1959), Adolfo Omodeo (1889–1946).[61]

Croce fu un intellettuale rispettato anche al di fuori dell'Italia: la rivista *Time* gli dedicò la copertina negli anni '30,[62] e negli anni 2000, contestualmente alla rivalutazione del pensiero crociano, si è registrato l'interesse della collana editoriale dell'Università di Stanford, mentre la rivista statunitense di politica internazionale *Foreign Affairs* lo inserì nel 2012 tra i pensatori più attuali tra quelli del '900, riconoscendolo, in maniera analoga a pensatori come Karl Popper, come uno dei più eminenti teorici del liberalismo europeo e un autorevole oppositore di ogni totalitarismo.[62]

Tra i più fedeli allievi di Giovanni Gentile va invece annoverato Ugo Spirito (1896–1979), che difese l'immanentismo della sua filosofia, mentre altri, più attenti ai motivi religiosi e spiritualistici del suo pensiero, hanno rivendicato l'esigenza di aprirsi alla trascendenza, in particolare l'idealista Augusto Guzzo (1894–1986), o sempre in ambito cattolico Armando Carlini (1878–1959), Michele Federico Sciacca (1908–1975), Augusto del Noce (1910–1989).[26]

Altri allievi dell'attualismo gentiliano, ma con esiti variegati,[63] furono Giuseppe Lombardo Radice (1879–1938), Vladimiro Arangio-Ruiz (1887–1952), Felice Battaglia (1902–1977), Guido Calogero (1904–1986), Angelo Ermanno Cammarata (1899–1971), Cleto Carbonara (1904–1998), Mario Casotti (1896–1975), Gaetano Chiavacci (1886–1969), Ernesto Codignola (1885–1965), Cecilia Motzo Dentice d'Accadia (1893–1981), Guido De Ruggiero (1888–1948), Vito Fazio Allmayer (1885–1958), Franco Lombardi (1906–1989), Giuseppe Maggiore (1882–1954), Camillo Pellizzi (1896–1979), il già citato Adolfo Omodeo molto legato anche a Croce,[64] Giuseppe Saitta (1881–1965), Arnaldo (1892–1968) e Luigi Volpicelli (1900–1983).[63]

Recentemente, infine, il filosofo Emanuele Severino ha tenuto a evidenziare, da un lato, «l'essenziale solidarietà tra attualismo e tecno-scienza; dall'altro la capacità dell'attualismo di portare oltre l'intera tradizione dell'Occidente: ciò significa che il pensiero di Gentile è destinato a essere riconosciuto come uno dei tratti più decisivi della cultura mondiale».[65]

Note

1. *Le tradizioni filosofiche nell'Italia unita (http://www.oilproject.org/lezione/vincenzo-gioberti-antonio-rosmini-francesco-de-sanctis-idealismo-positivismo-spiritualismo-19756.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20171222053622/http://www.oilproject.org/lezione/vincenzo-gioberti-antonio-rosmini-francesco-de-sanctis-idealismo-positivismo-spiritualismo-19756.html) il 22 dicembre 2017 in Internet Archive.*, di Giovanni Rota.
2. ^ Battista Mondin, *Storia della metafisica*, volume III, pag. 461, Bologna, ESD, 1998.
3. ^ AA.VV., *Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni: carteggio Manzoni-Rosmini*, pag. XCVII, Centro nazionale studi manzoniani, 2003.
4. ^ Luciano Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana: tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano, FrancoAngeli, 2011.
5. ^ *L'ontologismo*, su *sapere.it*.
6. ^ Mentre infatti per Rosmini l'intuizione dell'Essere, su cui si fondano i giudizi, era solo la «pura condizione del pensiero», per Gioberti lo stesso «pensare è giudicare» (Giovanni Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1898). Giovanni Gentile riterrà tuttavia che la polemica tra i due era dovuta più che altro a malintesi, e che Gioberti anzi riprese da Rosmini la «falsa maniera di intendere il nuovo soggettivismo», fondendolo col sensismo (cfr. *Rosmini e Gioberti* secondo Gentile (http://www.treccani.it/enciclopedia/rosmini-e-gioberti_%28Croce-e-Gentile%29/).
7. ^ Vincenzo Gioberti, *Introduzione alla filosofia*, pag. 86, Bruxelles, 1840.
8. ^ Angelo Sebastiani, *La luce massonica*, pag. 62, Roma, Mediterranee, 1991.
9. ^ Johann Gottfried Herder, citazione da Benendetto Croce, *Storia del Regno di Napoli* [1925], pag. 152, Bari 1967.
10. ^ Cit. da Karl L. Michelet, Theodor Straeter, *La società filosofica di Berlino e gli hegeliani di Napoli. Scritti di storia della filosofia (1860-1865)*, a cura di D. D'Orsi, pp. 338-341, Milano, Giuffrè, 1986.
11. ^ Ne sono testimonianza la frase di Johann Gottfried von Herder («la libertà del pensiero illumina e predilige il Golfo di Napoli»), e le riflessioni dell'hegeliano tedesco Teodoro Sträter esposte in Karl L. Michelet, Theodor Straeter, *La società filosofica di Berlino e gli hegeliani di Napoli*, op. cit., pp. 338-341.
12. ^ «Finché una nazione vive nella sfera del suo essere sensibile e animale, essa non si muove; essa ripete ogni giorno la stessa vita e gli stessi eventi; essa prova sempre gli stessi bisogni. Che se non fosse possibile trascendere questa sfera, la storia stessa non sarebbe possibile. Queste poche considerazioni ci spingono adunque a riconoscere con più pieno convincimento che solo l'Idea o l'Assoluto è il motore delle nazioni e dell'umanità, ovvero il principio determinante della storia» (Augusto Vera, da *Introduzione alla filosofia della storia: lezioni di A. Vera*, raccolte e pubblicate con l'approvazione dell'autore da Raffaele Mariano, Firenze, Le Monnier, 1869, cap. VII, pag. 325 (http://books.google.it/books?id=XCYAmR3XIFAC&pg=PA325)).
13. ^ *La rinascita hegeliana a Napoli*, su *eleaml.altervista.org*.
14. *Neoidealismo italiano*, su *liceorescigno.gov.it*. URL consultato il 21 dicembre 2017 (archiviato dall'url originale il 2 agosto 2017).
15. ^ *Bertrando Spaventa*, su *treccani.it*.
16. Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, pp. 333-334, Torino, SEI, 1988.

17. ^ *La riforma della dialettica hegeliana*, su *treccani.it*.
18. ^ Per questo primato assegnato all'atto del pensare, Spaventa farà da apripista all'idealismo di Gentile, cfr. *Gentile e Spaventa*, su *treccani.it*.
19. Cfr. *Gentile e Spaventa*, su *treccani.it*.
20. Nicola Abbagnano, *Nella Napoli nobilissima*, in *Ricordi di un filosofo*, a cura di Marcello Staglieno, § III, pp. 25-37, Milano, Rizzoli, 1990.
21. ^ Giuseppe Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, pag. 183, Rubbettino Editore, 2005.
22. ^ Antonio Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento: da Giolitti a Malagodi*, pp. 106-107, Rubbettino Editore, 2003.
23. ^ Alessandra Tarquini, *Il Gentile dei fascisti: gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, pag. 13, Il Mulino, 2009.
24. ^ *Il fascismo e Giuseppe Mazzini* (https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=20261), articolo di Giovanni Belardelli sul *Corriere della Sera*, 11 luglio 2008, pag. 41.
25. ^ Marialuisa Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, pag. 222, Marzorati, 1973.
26. Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, pp. 347-349, Torino, SEI, 1988.
27. ^ *Scheda su Benedetto Croce*, su *treccani.it*.
28. Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, pp. 334-340, Torino, SEI, 1988.
29. ^ Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, § 1, pp. 15-16 (1913).
30. ^ Benedetto Croce pensatore politico e pubblico amministratore (http://www.senato.it/3182?newsletter_item=1465&newsletter_numero=137).
31. ^ «La realtà è storia, e solo storicamente la si conosce: le scienze la misurano bensì e la classificano come è pur necessario, ma non propriamente la conoscono, né loro ufficio è di conoscerla nell'intrinseco» (Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, pag. 314, Bari, Laterza, 1938).
32. ^ «Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di "storia contemporanea", perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni» (Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, pag. 5, op. cit.).
33. ^ Per Croce «nulla c'è al di fuori dello spirito che diviene e progredisce incessantemente: nulla c'è al di fuori della storia che è per l'appunto questo progresso e questo divenire» (Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 5, p. 527).
34. ^ Cit. da «*La Critica*. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», § 40, pp. 72-73, 1942.
35. ^ *Scheda su Giovanni Gentile*, su *treccani.it*.
36. ^ Cit. in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. 3, pag. 243, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Firenze, G.C. Sansoni, 1935.
37. ^ «Atto» è qui da intendersi non in senso aristotelico, ma in senso fichtiano, cioè come azione, come attività o agire dinamico, quello proprio del «pensiero nel momento stesso che pensa». Fichte aveva sostenuto infatti che ogni realtà rimanda all'atto che lo pone, cioè all'attività della coscienza, che non è solo teoretica ma anche un agire pratico. Già in ambito letterario romantico, del resto, Goethe aveva proclamato nel *Faust*: «In principio era l'azione» (*Faust*, prima parte, v. 1224-1237).
38. Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, III vol., pp. 340-347, Torino, SEI, 1988.

39. ^ Fichte aveva affermato infatti che «tutto ciò che è, in tanto è, in quanto è posto nell'Io, e fuori dell'Io non c'è nulla» (Fichte, *Dottrina della scienza*, trad. it., pag. 81, Roma-Bari, Laterza, 1987).
40. ^ Atto e potenza sono qui da intendere non tanto in senso aristotelico quanto in quello neoplatonico mutuato dall'idealismo tedesco.
41. ^ «Autoctisi», Enciclopedia Treccani (http://www.treccani.it/enciclopedia/autoctisi_%28Enciclopedia-Italiana%29/).
42. ^ Cfr. Emanuele Severino, introduzione a *L'attualismo (https://books.google.it/books?id=ZnGgDQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, § 6, *Struttura concreta dell'atto del pensare come unità di essere e non-essere*, 1ª ed., Milano, Giunti, 2014.
43. ^ Cfr. *Gentile e la svolta filosofica del 1928 (http://www.cittafutura.al.it/web/_pages/detail.aspx?GID=36&DOCID=18689)*).
44. ^ Pur criticando gli eccessi del positivismo, Gentile tuttavia intrattenne anche rapporti con matematici e fisici italiani e cercò di instaurare un rapporto costruttivo con la cultura scientifica. È stato inoltre rilevato come, negando l'esistenza di realtà immutabili che si oppongano al pensiero, con l'attualismo viene a cadere ogni limite alla libera creatività umana anche nella direzione tecnico-scientifica (cfr. Emanuele Severino, introduzione a *L'attualismo (https://books.google.it/books?id=ZnGgDQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, , op. cit., § 1, *Realismo, attualismo, tecnica, sottosuolo del nostro tempo*).
45. ^ Augusto Del Noce, *L'idea del Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", a. XLVII, Terza serie, vol. XXII, n. 2, aprile-giugno 1968, pp. 163-215.
46. Marco Pasi, *Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento*, in Gian Mario Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 569-570.
47. ^ Cfr. in proposito Giovanni Invitto, *Papini e l'idealismo italiano*, in *Giovanni Papini*, a cura di P. Bagnoli, pp. 54-76, Firenze, Sansoni, 1982.
48. ^ Cfr. anche Simona Cigliana, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, pp. 47-66, Napoli, Liguori, 2002[2].
49. ^ Marco Pasi, *Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento*, op. cit., pp. 584-590.
50. ^ Cfr. Stelio Zeppi, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, pag. 5, Firenze, La Nuova Italia, 1973 (cit. in Filippo Gorla, *Definizione e contenuti della mistica fascista* (**PDF**), in *Il fascismo, i culti a-cattolici e le religioni dell'Oriente nelle riviste del regime*, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2012, pp. 108-9.)
51. ^ Emblematiche in tal senso furono, tra gli altri, le figure di Balbino Giuliano (1879–1958), Arturo Reghini (1878–1946), Guido Ferrando (1883–1969), Decio Calvari (1863–1937), Giuseppe Prezzolini (1882–1982), o esponenti del futurismo esoterico come Giovanni Papini (1881–1956),[47] in genere gravitanti attorno alle riviste *Leonardo*, *La Voce*, *Ultra*, e *Lacerba*,[48] molti dei quali, avvicinandosi in parte all'attualismo gentiliano, andarono in cerca dei fondamenti spirituali storici e occulti su cui edificare un'identità nazionale.[49]
Vi fu invece una certa contrapposizione verso il neoidealismo italiano da parte della scuola di mistica fascista, nonostante siano stati evidenziati anche alcuni punti di contatto.[50]
52. ^ Roberto Bacci, *La trasmutazione della coscienza nell'esoterismo italiano del periodo fascista* (**PDF**), su *gianfrancobertagni.it*, Università di Bologna, 2012, p. 4.
53. Cfr. anche Stefano Arcella e Daniele Laganà, *Le radici dell'Idealismo Magico di Evola tra Croce e Gentile*, su *YouTube*, 2022.
54. ^ Sui rapporti tra Evola e i due maggiori esponenti dell'idealismo italiano, cfr. Giovanni Sessa, *Le radici dell'idealismo e le lettere a Croce di Julius Evola*, su *barbadillo.it*, 2022. Sui rapporti in particolare con l'attualismo: Primo Siena, *Evola e Gentile, i due filosofi colpiti da "La folgore di Apollo"*, su *barbadillo.it*, 2016.[53]

55. ^ *La critica di Evola all'attualismo di Gentile*, su *rigenerazionevola.it*, marzo 2018. Sui problemi lasciati aperti secondo Evola dall'idealismo tedesco post-kantiano, cfr. *Evola e la critica all'idealismo*, su *rigenerazionevola.it*, marzo 2018.
56. ^ Sulla concezione evoliana della libertà nel contesto dell'idealismo, cfr. Giovanni Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Padova, Edizioni di Ar, 1998 (recensito da *Evola, la filosofia, la modernità*, in *«Margini. Letture e riletture. Periodico di informazione libraria e culturale della Libreria Ar»*, n. 23, Centro Studi La Runa, 2000.)
57. ^ Francesca Ricci, *Dalle avanguardie artistiche all'idealismo magico: il percorso filosofico di Julius Evola* (**PDF**), in *Julius Evola: l'altra faccia della modernità*, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2007, p. 11.
58. ^ Per Scaligero il valore dell'attualismo consisteva non tanto nel suo sistema di pensiero, ma nella forza spirituale che vi aveva infuso il suo fondatore Gentile, definito «l'ultimo filosofo europeo» (Giancarlo Roggero, *Massimo Scaligero e le due anime del pensiero italiano*, in *Antonio Rosmini e la fedeltà micheliana del nostro tempo*, su «L'Archetipo», collana La Filosofia italiana, n. 09, Edizioni Estrella de Oriente, settembre 2018.)
59. ^ *Massimo Scaligero*, su *iniziazioneantica.altervista.org*. Sull'esperienza del pensiero "puro" in rapporto all'idealismo nelle sue fasi storiche, cfr. anche Massimo Scaligero, *La dottrina del vuoto e dell'essenza* (**PDF**), in *«Vie della Tradizione»*, su «L'Archetipo», vol. III, n. 11, anno III.
60. ^ Guido Liguori, *Croce, da "papa laico" a grande dimenticato* (**PDF**), su *adversus.org*, articolo su *l'Unità*, 22 gennaio 2000.
61. ^ *La fortuna di Croce in Italia*, su *treccani.it*.
62. Pagina jpg del Corriere del Mezzogiorno: Luigi Mosca, *L'America innamorata di Croce. La prestigiosa rivista USA "Foreign Affairs" lo incorona tra i pensatori più attuali* (https://4.bp.blogspot.com/-bwXvzcfOTLc/Tygzpgt4U0I/AAAAAAAAHKM/pkmHZhBLTnA/s1600/RIZZO+RUBETTINO_2224077_2.jpg), 31 gennaio 2012.
63. *La fortuna di Gentile in Italia*, su *treccani.it*.
64. ^ *Idealismo e non idealismo: il contributo italiano alla storia del Pensiero*, su *treccani.it*.
65. ^ Emanuele Severino, dalla quarta di copertina de *L'attualismo (https://books.google.it/books?id=ZnGgDQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, op. cit., 2014.

Bibliografia

- Pier Leopoldo Cecchi, *L'idealismo italiano nel secolo 19*, Firenze, Tipografia Galileiana di Mariano Cellini, 1869
- Bertrando Spaventa, *Opere (https://books.google.it/books?id=I9agDQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, a cura di Francesco Valagussa e Vincenzo Vitiello, Milano, Bompiani, 2008
- Benedetto Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza, 1908
- Benedetto Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1909
- Benedetto Croce, *Filosofia della pratica: economica ed etica*, Bari, Laterza, 1909
- Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911
- Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1913
- Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917
- Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938
- Giovanni Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898
- Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri, 1899
- Giovanni Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», I, 1912

- Giovanni Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1913
- Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1916
- Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Roma-Bari, Laterza, 1917-1922
- Giovanni Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, Principato, 1917-1923
- Giovanni Gentile, *Bertrando Spaventa*, Firenze, Vallecchi, 1924
- Giovanni Gentile, *La filosofia dell'arte*, Milano, Treves, 1931
- Julius Evola, *Saggi sull'Idealismo Magico (https://books.google.it/books?id=MJXLCQAAQBAJ&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Todi-Roma, Atanòr, 1925 (riedizione a cura di Gianfranco de Turris e Franco Volpi, Mediterranee, 2013)
- Julius Evola, *Le radici dell'idealismo. Lettere a Benedetto Croce 1925-1933 e a Giovanni Gentile 1927-1929*, a cura di Stefano Arcella, introduzione di Hervé A. Cavallera, Roma, Fondazione Evola, 2022
- Ugo Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930
- Pantaleo Carabellese, *L'idealismo italiano: saggio storico-critico*, Napoli, L. Loffredo, 1938
- Michele Federico Sciacca, *La filosofia italiana*, Milano, Bocca editori, 1941
- Armando Carlini, Stefano Fiorito, Marco Piraino, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del Fascismo (https://books.google.it/books?id=yP7yBQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Roma, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, 1942
- Andrea De Majo, *Il problema del concetto del diritto nell'idealismo italiano*, Agostiniana, 1942
- Augusto Guzzo, Armando Plebe, *Gli hegeliani d'Italia*, Torino, Società editrice internazionale, 1953
- Antonio Tozzi, *L'eredità del neo-idealismo italiano*, Firenze, Sansoni, 1953
- Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1943*, Bari, Laterza, 1955
- Mario Rossi, *Gli sviluppi dello hegelismo in Italia*, Torino, Loescher, 1957
- Adelchi Attisani, *L'estetica di F. De Sanctis e dell'idealismo italiano*, Marzorati, 1959
- Mariano Amante, *Il concetto di storia nell'idealismo italiano*, Tipografia Lozito, 1961
- Iclea Picco, *Il pensiero pedagogico dell'idealismo italiano*, La Scuola, 1963
- Augusto Guzzo, *Cinquant'anni di esperienza idealistica in Italia*, Padova, CEDAM, 1964
- Guido Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli*, Milano, Feltrinelli, 1964
- Guido Oldrini, *Il primo hegelismo italiano*, Firenze, Vallecchi, 1969
- Francesco Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1966
- Fulvio Tessitore, *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano, 1970
- Stelio Zeppi, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazional-fascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973
- Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1978
- Giuseppe Semerari, *Novecento filosofico italiano: situazioni e problemi*, Napoli, Guida Editori, 1988
- Gustavo Bontadini, *Studi sull'idealismo (https://books.google.it/books?id=jk5_DWLoqvsC&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Milano, Vita e Pensiero, 1995
- Giovanni Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Padova, Edizioni di Ar, 1998
- Guido Oldrini, *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Milano, Guerini, 1998
- Piero Di Giovanni, *A cento anni dalla nascita dell'idealismo italiano*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 171, 2000

- Piero Di Giovanni, *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo (https://books.google.it/books?id=sZtSB_y5MpMC&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Milano, FrancoAngeli, 2002
- Piero Di Giovanni, *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo (https://books.google.it/books?id=FsLJdBSWc8cC&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Milano, FrancoAngeli, 2003
- Alessandro Savorelli, *L'aurea catena: saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2003
- Vincenzo Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano, Guerini, 2003
- Robertino Ghiringhelli, *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica (https://books.google.it/books?id=tUnBL6cwI8wC&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Milano, Vita e Pensiero, 2007
- Marcello Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma, Carocci, 2008
- AA.VV., *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, a cura di Giacomo Rinaldi e Thamar Rossi Leidi, Roma, Aracne, 2012

Voci correlate

- Attualismo (filosofia)
- Augusto del Noce
- Augusto Vera
- Benedetto Croce
- Bertrando Spaventa
- Dialettica crociana
- Filosofia della storia
- Francesco De Sanctis
- Friedrich Schelling
- Georg Hegel
- Julius Evola
- Giovanni Gentile
- Hegelismo
- Idealismo
- Idealismo magico
- Idealismo tedesco
- Immanuel Kant
- Johann Gottlieb Fichte
- Risorgimento
- Romanticismo italiano
- Spiritualismo
- Storicismo

Collegamenti esterni

- *Le tradizioni filosofiche nell'Italia unita*, su *oilproject.org*. URL consultato il 21 dicembre 2017 (archiviato dall'url originale il 22 dicembre 2017).
- *Neoidealismo italiano*, su *liceorescigno.gov.it*. URL consultato il 21 dicembre 2017 (archiviato dall'url originale il 2 agosto 2017).
- Michele Ciliberto, *Idealismo e non idealismo: il contributo italiano alla storia del Pensiero*, su *treccani.it*, 2012.
- Gianluca Miligi, *L'idealismo italiano: intervista a Gennaro Sasso* (PDF), su *filosofia.it*, 2002.
- *L'idealismo italiano nella storia della pedagogia*, su *docsity.com*.

Portale Filosofia | **Portale Risorgimento** | **Portale Storia d'Italia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Idealismo_italiano&oldid=136209525"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 30 ott 2023 alle 16:54.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Benedetto Croce

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Benedetto Croce (Pescasseroli, 25 febbraio 1866 – Napoli, 20 novembre 1952) è stato un filosofo, storico, politico, critico letterario e scrittore italiano, principale ideologo del liberalismo novecentesco italiano ed esponente del neoidealismo[1].

Presentò il suo idealismo come «storicismo assoluto», giacché «la filosofia non può essere altro che "filosofia dello spirito" [...] e la filosofia dello spirito non può essere altro che "pensiero storico"», ossia «pensiero che ha come contenuto la storia», che rifugge ogni metafisica, la quale è «filosofia di una realtà immutabile trascendente lo spirito»[2]. In funzione anti-positivistica, nella filosofia crociana, la scienza diventa la misuratrice della realtà, sottomessa alla filosofia, che invece comprende e spiega il reale.

Con Giovanni Gentile – dal quale lo separarono la concezione filosofica e la posizione politica nei confronti del fascismo dopo il delitto Matteotti – è considerato tra i maggiori protagonisti della cultura italiana ed europea della prima metà del XX secolo, in particolare dell'idealismo e del neoidealismo italiano che assieme a Gentile contribuì a fondare, partendo dall'aspra critica fatta al materialismo storico e alla filosofia di Marx in *Materialismo storico ed economia marxista*[3], per approdare alla dialettica dei distinti di impronta hegeliana.

La dottrina crociana improntata alla storiografia ebbe grande influenza politica sulla cultura italiana; Croce, in particolare, con la sua "religione della libertà, è ricordato come guida morale dell'antifascismo"[4], tanto che fu anche proposto come Presidente della Repubblica italiana[5]. Fu tra i fondatori del ricostituito Partito Liberale Italiano, insieme con Luigi Einaudi[6].

Alcune riserve sulla sua estetica, sulla critica letteraria (in particolare sulla sua definizione di «poesia») e sulla superiorità attribuita alla filosofia rispetto alle scienze

Benedetto Croce

Benedetto Croce negli anni 30 (fotografia di Mario Nunes Vais)

Ministro della pubblica istruzione del Regno d'Italia	
Durata mandato	15 giugno 1920 – 4 luglio 1921
Capo del governo	Giovanni Giolitti
Predecessore	Andrea Torre
Successore	Orso Mario Corbino

Ministro senza portafoglio del Regno d'Italia (periodo costituzionale transitorio)	
Durata mandato	22 aprile 1944 – 27 luglio 1944
Presidente	Pietro Badoglio Ivanoe Bonomi

Senatore del Regno d'Italia

nell'ambito della logica, tuttavia, sono state espresse in tempi successivi[4].

D'altra parte, il pensiero di Croce, specialmente quello politico, ha goduto di apprezzamenti più recenti e di una "riscoperta" anche al di fuori dell'Italia, in Europa e nel mondo anglosassone (specialmente gli Stati Uniti d'America), dov'è riconosciuto, al pari di pensatori come Karl Popper, come uno dei più eminenti teorici del liberalismo europeo e un autorevole oppositore di ogni totalitarismo[7]. Il liberalismo politico crociano distinto dal liberismo economico fu causa di disaccordo con un altro importante esponente del liberalismo italiano come Luigi Einaudi[8].

Fu autore del manifesto degli intellettuali antifascisti[9].

Indice

Biografia
- Il terremoto di Casamicciola
- Primi contatti con gli intellettuali
- Il ritorno a Napoli
- La vita politica
  - Posizione nella prima guerra mondiale
  - Ministro
- Il rapporto con il fascismo
  - L'iniziale fiducia al governo fascista
  - La rottura e il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*
  - Il fascismo come "malattia morale"
  - Polemica sulla *Giornata della fede*
  - Contro le leggi razziali
- Il rientro nella vita politica
- Il rapporto con la cultura cattolica
- Vita privata

L'opera e il pensiero
- Hegel e la dialettica
- Estetica
- Logica
  - Il rapporto conflittuale con le scienze matematiche e sperimentali
  - Il rapporto con le scienze umane e sociali
- Filosofia della pratica
- *Teoria e storia della storiografia*

Durata mandato	26 gennaio 1910 – 5 agosto 1943
Legislatura	XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX
Gruppo parlamentare	Partito Liberale Italiano
Sito istituzionale (https://patrimonio.archivio.senato.it/repertorio-senatori-regno/senatore/IT-SEN-SEN0001-000674/)	
Deputato dell'Assemblea Costituente	
Durata mandato	18 giugno 1946 – 31 gennaio 1948
Gruppo parlamentare	Unione Democratica Nazionale, Partito Liberale Italiano
Collegio	Collegio Unico Nazionale
Sito istituzionale (http://legislature.camera.it/chiosco.asp?cp=1&position=Assemblea%20Costituente\I%20Costituenti&content=altre_sezioni/assemblea_costituente/composizione/costituenti/framedeputato.asp?Deputato=1d27710)	
Senatore della Repubblica Italiana	
Durata mandato	18 aprile 1948 – 20 novembre 1952
Legislatura	I
Gruppo parlamentare	PLI
Incarichi parlamentari	
Membro della sesta Commissione permanente (Istruzione pubblica e belle arti) (17 giugno 1948 – 20 novembre 1952)	
Sito istituzionale (http://www.senato.it/leg/01/BGT/Schede/Attsen/00009254.htm)	
Dati generali	

La storia e lo spirito: lo storicismo assoluto
Critica letteraria
Onorificenze
Opere
Filosofia dello spirito
Saggi filosofici
Scritti vari
Scritti di storia letteraria e politica
Opere postume
Edizione nazionale
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Partito politico	Partito Liberale Italiano (1922-1952)
Titolo di studio	Diploma di maturità classica
Professione	Possidente, filosofo, storico, scrittore
Firma	

Biografia

> «... e su questo terreno, traballante a ogni passo, dobbiamo fare il meglio che possiamo per vivere degnamente, da uomini, pensando, operando, coltivando gli affetti gentili; e tenerci sempre pronti alle rinunzie senza per esse disanimarci»
>
> (Benedetto Croce dai *Taccuini* (marzo 1944) in *Scritti e discorsi politici*, Vol. I, pp. 276-277)

Croce nacque a Pescasseroli, in provincia dell'Aquila, il 25 febbraio del 1866. I genitori appartenevano a due abbienti e facoltose famiglie abruzzesi: la famiglia Sipari, quella materna, originaria della stessa Pescasseroli ma radicatasi anche in Capitanata e Terra di Lavoro, particolarmente legata agli ideali liberali, e l'altra, quella paterna, originaria di Montenerodomo (in provincia di Chieti) ma trapiantata a Napoli, legata invece ad una mentalità di stampo borbonico[10], poiché il nonno «Benedetto "il Vecchio"» era «un alto magistrato del Regno delle Due Sicilie»[11]. Croce crebbe in un ambiente profondamente cattolico, dal quale però, ancora adolescente, si distaccò, non riaccostandosi più per tutta la vita alla religiosità tradizionale.

Il terremoto di Casamicciola

A diciassette anni perse i genitori, Pasquale Croce e Luisa Sipari, e la sorella Maria, periti il 28 luglio del 1883, durante il terremoto di Casamicciola, nell'isola d'Ischia, dove Croce si trovava in vacanza con la famiglia. Un terremoto durato non più di 90 secondi ma dalla potenza devastatrice enorme - e per questo rimasto come esempio terribile di distruzione nel modo di dire delle popolazioni coinvolte - dove lo stesso Benedetto rimase «sepolto per parecchie ore sotto le macerie e fracassato in più parti del corpo»[12].

Il "problema del male", in sottofondo alla sua filosofia ottimistica sul progresso, rimarrà insoluto, se non addirittura negato, e dietro le quinte del suo pensiero, influenzato da questi eventi giovanili come evidenziato dalle meditazioni private dei *Taccuini personali*.[13]

> «Quegli anni furono i miei più dolorosi e cupi: i soli nei quali assai volte la sera, posando la testa sul guanciale, abbia fortemente bramato di non svegliarmi al mattino, e mi siano sorti persino pensieri di suicidio.[14]»

Fra i primi ad accorrere in suo aiuto fu il cugino Paolo Petroni, la cui famiglia lo assisté affettuosamente nei mesi seguenti nella loro residenza di campagna a San Cipriano Picentino[15], paese non troppo distante da Salerno. In seguito a questo tragico episodio fu affidato, assieme al fratello superstite Alfonso (1867-1948), alla tutela del cugino Silvio Spaventa, figlio della prozia Maria Anna Croce e fratello del filosofo Bertrando Spaventa, che, mettendo da parte dei dissapori storici che aveva con la famiglia Croce, lo accolse nella propria casa a Roma, dove il giovane Benedetto trascorse gli anni dell'adolescenza ed ebbe modo di formarsi culturalmente[16] fino all'età di vent'anni.[17]

Primi contatti con gli intellettuali

Nel circolo culturale nella casa dello zio Silvio, Croce ebbe modo di frequentare importanti uomini politici e intellettuali tra cui Labriola che lo inizierà al marxismo, da cui poi si distaccherà come si è detto, entrando in polemica con lo stesso Labriola. Pur essendo iscritto alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Napoli, Croce frequentò le lezioni di filosofia morale a Roma tenute dal Labriola. Non terminò mai i suoi studi universitari, ma si appassionò a studi eruditi e filosofici, trascurando il pensiero hegeliano, di cui criticava la forma incomprensibile.

Il ritorno a Napoli

Lasciata la Roma troppo accesa di passioni politiche, Croce nel 1886 tornò a Napoli, dove acquistò, per abitarvi, la casa dove aveva trascorso la sua vita Giambattista Vico, il filosofo napoletano amato da Croce per la concezione filosofica anticipatrice, per certi aspetti, della sua. Nel 1890 fu tra i fondatori della Società dei Nove Musi, un cenacolo di intellettuali.

Compì numerosi viaggi in Spagna, Germania, Francia e Regno Unito mentre nella sua formazione culturale cresceva l'interesse per gli studi storici e letterari, in particolare per la poesia di Giosuè Carducci, e per le opere di Francesco De Sanctis. Nel 1895, attraverso Antonio Labriola con cui era rimasto in contatto, si interessò al marxismo, di cui però criticava come astorica la visione che dava del capitalismo. Da Marx risalì alla filosofia hegeliana che cominciò ad apprezzare e ad approfondire. Pur apprezzando la poesia laica del massone Carducci, Croce ha polemizzato con la Massoneria, ricevendo una secca risposta del Gran Maestro Ernesto Nathan[18].

Foto di gruppo con il giovane Benedetto Croce (terzo da sinistra, in piedi)

Nel gennaio del 1903 uscì il primo numero della rivista *La critica*, con la collaborazione di Giovanni Gentile, e stampata a sue spese fino al 1906, allorché subentrò l'editore Laterza. Gentile vi collaborò fino al 1920, anno in cui fondò la propria rivista, il Giornale critico della filosofia italiana.[19]

La vita politica

Venne nominato per censo senatore del Regno nel 1910.

Posizione nella prima guerra mondiale

> «Ardenti e vivacissime furono in quei dieci mesi le polemiche tra «interventisti» e «neutralisti», come erano chiamati. [...] non si può dire che [gli interventisti] avessero torto, come non si può dire che l'avessero i loro oppositori, perché dissidî di questa sorta non sono materia, nonché di tribunali, neppure di critica scientifica, e hanno questo carattere entrambe le tesi, appassionatamente difese, sono necessarie per l'effetto politico e, come suona il motto, che, se una delle due opposizioni non ci fosse, converrebbe inventarla. Più di un cosiddetto «neutralista» si sentiva talvolta scosso dalla tesi avversaria e inclinava ad accoglierla, e il medesimo accadeva a più di un «interventista».»
>
> (Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1943.)

Il filosofo, nella scelta tra le due posizioni, neutralismo o interventismo alla prima guerra mondiale, si rivolse alla prima; ma il suo era un neutralismo che contemperava le posizioni liberali con la possibilità dell'intervento (rimase comunque poco favorevole alla guerra, e, non obbligato ad arruolarsi, per limiti di età - 49 anni -, non andò mai al fronte a differenza di altri intellettuali come D'Annunzio, volontario a 52 anni)[20]. Scriveva a Henry Bigot nel 1914, che era:

> «pronto ad accettare quella guerra che saremo costretti a fare, quale che sia, anche contro la Germania, ad accettarla come una dolorosa necessità, risoluto a non provocarla per ragioni antinazionali e settarie»
>
> (B. Croce, *Epistolario*, vol. I, Napoli 1967, p. 3.)

Nel 1915 insieme ad altri intellettuali del tempo come Gabriele D'Annunzio e il cugino, il deputato Erminio Sipari, richiamò l'attenzione dell'opinione pubblica verso la tragedia del terremoto di Avezzano che provocò oltre 30.000 morti e gravissimi danni nella Marsica e nelle province dell'Italia centrale[21][22].

Ministro

Dal 1920 al 1921 divenne Ministro della pubblica istruzione[23] nel quinto e ultimo governo Giolitti[24]. Con regio decreto del 21 maggio 1920 gli fu concesso il titolo di "Nobile". Elaborò una riforma della pubblica istruzione che fu poi ripresa in parte da Giovanni Gentile.

Il rapporto con il fascismo

L'iniziale fiducia al governo fascista

Inizialmente Croce fu vicino al fascismo[25]. Ascoltò e applaudì il discorso di Mussolini al teatro San Carlo di Napoli del 24 ottobre 1922, durante l'adunata preparatoria per la marcia su Roma[26].

Benedetto Croce nella sua biblioteca

In occasione delle votazioni al Senato del 24 giugno 1924, successive all'uccisione del deputato socialista Giacomo Matteotti (10 giugno 1924), Croce fu tra i 225 senatori che votarono la fiducia al governo Mussolini, insieme a Giovanni Gentile e Vincenzo Morello.[27] In seguito Croce spiegò in un'intervista che il suo non era stato un voto fascista, aveva votato a favore del regime perché pensava che Mussolini, se sostenuto, poteva esser sottratto all'estremismo fascista a cui Croce faceva risalire la responsabilità del delitto Matteotti. In questa evidente confusione spirituale e morale il filosofo cercava nel fondatore dei **fasci di combattimento** un alleato che ostacolasse la deriva dittatoriale del fascismo al potere. Come mostra il passo seguente egli credeva ancora di poter ricattare Mussolini attraverso il voto del parlamento. Un parlamento che aveva contribuito a svuotare d'autorità grazie ai listoni tra fascisti e liberali che ne riempivano le aule.[28]

> «Abbiamo deciso di dare il voto di fiducia. Ma, intendiamoci, fiducia condizionata. Nell'ordine del giorno che abbiamo redatto è detto esplicitamente che il Senato si aspetta che il Governo restauri la legalità e la giustizia, come del resto Mussolini ha promesso nel suo discorso. A questo modo noi lo teniamo prigioniero, pronti a negargli la fiducia se non tiene fede alla parola data. Vedete: il fascismo è stato un bene; adesso è divenuto un male, e bisogna che se ne vada. Ma deve andarsene senza scosse, nel momento opportuno, e questo momento potremo sceglierlo noi, giacché la permanenza di Mussolini al potere è condizionata al nostro beneplacito.[29]»

Croce scrisse su *Il Giornale d'Italia* del 9 luglio 1924 che il regime mussoliniano «non poteva e non doveva essere altro che un ponte di passaggio per la restaurazione di un più severo regime liberale».

La rottura e il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*

Il filosofo abruzzese si allontanò definitivamente dal regime allorché, su sollecitazione di Giovanni Amendola, scrisse il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* in replica al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Giovanni Gentile.[30] Lo scritto, pubblicato sul quotidiano *Il Mondo* del 1º maggio 1925, tra l'altro sosteneva:

> «Contaminare politica e letteratura, politica e scienza è un errore, che, quando poi si faccia, come in questo caso, per patrocinare deplorevoli violenze e prepotenze e la soppressione della libertà di stampa, non può dirsi nemmeno un errore generoso. E non è nemmeno, quello degli intellettuali fascisti, un atto che risplende di molto delicato sentire verso la patria, i cui travagli non è lecito sottoporre al giudizio degli stranieri, incuranti (come, del resto, è naturale) di guardarli fuori dei diversi e particolari interessi politici delle proprie nazioni. [...]

> In che mai consisterebbe il nuovo evangelo, la nuova religione, la nuova fede, non si riesce a intendere dalle parole del verboso manifesto; e, d'altra parte, il fatto pratico, nella sua muta eloquenza, mostra allo spregiudicato osservatore un incoerente e bizzarro miscuglio di appelli all'autorità e di demagogismo, di proclamata riverenza alle leggi e di violazione delle leggi, di concetti ultramoderni e di vecchiumi muffiti, di atteggiamenti assolutistici e di tendenze bolsceviche, di miscredenza e di corteggiamenti alla Chiesa cattolica, di aborrimenti della cultura e di conati sterili verso una cultura priva delle sue premesse, di sdilinquimenti mistici e di cinismo. [...] Per questa caotica e inafferrabile "religione" noi non ci sentiamo, dunque, di abbandonare la nostra vecchia fede: la fede che da due secoli e mezzo è stata l'anima dell'Italia che risorgeva, dell'Italia moderna; quella fede che si compose di amore alla verità, di aspirazione alla giustizia, di generoso senso umano e civile, di zelo per l'educazione intellettuale e morale, di sollecitudine per la libertà, forza e garanzia di ogni avanzamento.»

Secondo Norberto Bobbio, il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* sancì l'assunzione da parte di Croce del ruolo di «coscienza morale dell'antifascismo italiano» e di «filosofo della libertà»[31]. Lo scritto segnò inoltre la rottura dell'amicizia con Gentile, a causa delle ormai inconciliabili divergenze filosofiche e politiche. In seguito Croce fu l'unica voce fuori dal coro tollerata dal regime.[32]

Il ruolo di Croce come coscienza dell'antifascismo è testimoniato, tra gli altri, da Primo Levi, che nel 1975 ricordò che negli anni del fascismo e della guerra, segnati per gli antifascisti da smarrimento morale, isolamento e incertezze, solo «La Bibbia, Croce, la geometria, la fisica, ci apparivano fonti di certezza»[33].

Il fascismo come "malattia morale"

> «Il mio liberalismo è cosa che porto nel sangue, come figlio morale degli uomini che fecero il Risorgimento italiano, figlio di Francesco De Sanctis e degli altri che ho salutato sempre miei maestri di vita. La storia mi metterà tra i vincitori o mi getterà tra i vinti. Ciò non mi riguarda. Io sento che ho quel posto da difendere, che pel bene dell'Italia quel posto dev'essere difeso da qualcuno, e che tra i qualcuni sono chiamato anch'io a quell'ufficio. Ecco tutto.»
>
> (Lettera a Vittorio Enzo Alfieri del 10 ottobre 1925)

Benedetto Croce

Rifiutò di entrare nell'Accademia d'Italia, fondata nel 1929, e dopo un breve appoggio al movimento antifascista Alleanza Nazionale per la Libertà (1930), fondato dal poeta Lauro De Bosis, si allontanò dalla vita politica[34], continuando peraltro a esprimere liberamente le sue idee politiche, senza che il regime fascista lo censurasse, almeno esplicitamente[35].

L'unico atto di ostilità violenta ed esplicita compiuto dal fascismo verso Croce fu la devastazione della sua casa napoletana avvenuta nel novembre del 1926[36]. Negli anni successivi, quelli della sua affermazione e del cosiddetto “consenso”, il fascismo ritenne Croce un avversario poco temibile, sostenitore com'era della tesi di un fascismo inteso come "malattia morale" inevitabilmente superata dal progresso della storia. Inoltre la fama di Croce presso l'opinione pubblica europea lo proteggeva da interventi oppressivi da parte del

regime. Ebbe altresì blandi rapporti culturali con intellettuali in qualche modo vicini al regime, anche se marginali, come un carteggio epistolare con il tradizionalista Julius Evola, a cui espresse l'apprezzamento formale per due opere, da pubblicare presso Laterza con il benestare dello stesso Croce, *Saggi sull'idealismo magico*, *Teoria dell'individuo assoluto* e, successivamente, *La tradizione ermetica*.[37][38][39]

Nel 1931 il governo fascista richiese ai docenti delle università italiane un atto di formale adesione al regime in base all'articolo 18 del regio decreto n. 1227 del 28 agosto 1931[40] (il cosiddetto giuramento di fedeltà al fascismo). A seguito di tale provvedimento, i docenti avrebbero dovuto giurare di essere fedeli non solo "alla patria", secondo quanto già imposto dal regolamento generale universitario del 1924, ma anche al regime fascista.[41]. In quell'occasione, Croce incoraggiò professori come Guido Calogero e Luigi Einaudi a rimanere all'università, «per continuare il filo dell'insegnamento secondo l'idea di libertà»[42].

Se la sua figura fu importante per l'area politica del liberalismo, la sua scuola ebbe durante tutto il ventennio fascista una platea assai più ampia di allievi[43]: del resto, già prima dalle sue idee avevano tratto alcuni elementi di critica, che andavano in senso contrario a quello indicato fino ad ora, autori come Antonio Gramsci[44] e il gruppo comunista de *L'Ordine Nuovo*. In questi scritti 'dal carcere' Gramsci analizza il sistema dottrinale e filosofico, che consentì l'ascesa del fascismo e la conseguente dittatura. La filosofia del Croce, che assieme a quella di Gentile, costituì il vertice del pensiero filosofico italiano fino al 1922, aveva, con la sua irresolutezza e ambiguità intellettuale definita 'dialettica dei contrari' nell'opera citata del Gramsci, dato man forte e sostentamento spirituale alle squadre fasciste che repressero i moti del 1920-21, non riuscendo a fare altro che giudicare lo stesso fenomeno come vuoto e transitorio all'indomani della presa del potere statale. Dimostrando con ciò la propria inettitudinee mancando di quell'azione pratica, che spinse poi il Gentile a distaccarsi definitivamente dalle posizioni moderate del Croce e diventare egli stesso uno dei più fanatici sostenitori del nuovo assetto istituzionale, coerentemente alla sua filosofia dell'attualismo.[45]

Polemica sulla *Giornata della fede*

La mancata adesione di Croce al fascismo parve messa in discussione dal gesto compiuto nel 1935 durante la Guerra d'Etiopia, quando il filosofo, in occasione della "Giornata della fede" (in cui gli italiani furono chiamati a offrire il proprio oro alla patria) donò la propria medaglietta da senatore accompagnandola con questa secca lettera al presidente del Senato:

> «Eccellenza, quantunque io non approvi la politica del Governo, ho accolto in omaggio al nome della Patria, l'invito dell'E.V., e ho rimesso alla questura del Senato la mia medaglia, che ha la data del 1910[46]»

Il gesto «suscitò negli ambienti dell'antifascismo italiano, in patria e all'estero, sorpresa, dolore e polemiche» che colpirono dolorosamente Croce. Al termine di un drammatico colloquio con Bianca Ceva, inviata a sostenere il punto di vista degli antifascisti, dopo un iniziale tentativo di giustificazione, Croce affermò: «dica che io sono sempre lo stesso, che sono sempre con loro...»[47].

Contro le leggi razziali

Nel 1938 il regime varò la legislazione antisemita (Croce non era presente nell'aula del Senato, quale forma di protesta; egli fu uno dei pochi a esprimersi contro di esse a livello pubblico). Il governo inviò a tutti i professori universitari e i membri delle accademie un questionario da compilare ai fini della classificazione

"razziale". Tutti gli interpellati risposero. L'unico intellettuale non ebreo che rifiutò di compilare il questionario fu Croce.

> «L'unico effetto della richiesta dichiarazione sarebbe di farmi arrossire, costringendo me, che ho per cognome CROCE, all'atto odioso e ridicolo insieme di protestare che non sono ebreo, proprio quando questa gente è perseguitata.[48]»

Il filosofo, invece di restituire compilata la scheda, inviò una lettera al presidente dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, in cui scrisse sarcasticamente:

> «Gentilissimo collega, ricevo oggi qui il questionario che avrei dovuto rimandare prima del 20. In ogni caso, io non l'avrei riempito, preferendo di farmi escludere come supposto ebreo. Ha senso domandare a un uomo che ha circa sessant'anni di attività letteraria e ha partecipato alla vita politica del suo paese, dove e quando esso sia nato e altre simili cose?»
>
> (Benedetto Croce a Luigi Messedaglia, Presidente dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti di Venezia, 21 settembre 1938, in A. CAPRISTO, *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane*, Torino, Zamorani, 2003, p. 38.)

Croce fu quindi espulso da quasi tutte le accademie di cui era membro, comprese l'Accademia Nazionale dei Lincei e la Società Napoletana di Storia Patria.

All'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, unica accademia che lo mantenne socio, alla fine della guerra Croce riconoscerà il merito di non averlo espulso durante il regime fascista.[49]

Dopo aver denunciato la persecuzione degli ebrei, Croce però critica anche gli atteggiamenti degli ebrei stessi, sia quelli che avevano aderito al fascismo, sia quelli che vivevano "separati", ritenendo la specificità ebraica come pericolosa per gli ebrei stessi:

> «Quando s'iniziò l'infame persecuzione contro gli ebrei, io ebbi, con un brivido di orrore, la piena rivelazione della sostanziale delinquenza che era nel fascismo, come chi fosse costretto ad assistere allo sgozzamento a freddo di un innocente e mi misi di lancio dalla loro parte con tutto l'esser mio per fare quello [...] che per loro si poteva a lenire o diminuire il loro strazio [...] Molti danni e molte iniquità compiute dal fascismo non si possono ora riparare per essi come per altri italiani che le soffersero, né essi vorranno chiedere privilegi o preferenze, e anzi il loro studio dovrebbe essere di fondersi sempre meglio con gli altri italiani; procurando di cancellare quella distinzione e divisione nella quale hanno persistito nei secoli e che, come ha dato occasione e pretesto in passato alle persecuzioni, è da temere ne dia ancora in avvenire... [l'idea di] popolo eletto, che è tanto poco saggia che la fece sua Hitler, il quale, purtroppo, aveva a suo uso i mezzi che lo resero ardito a tentarne la folle attuazione... [essi] disconoscono le premesse storiche (Grecia, Roma, Cristianità) della civiltà di cui dovrebbero venire a fare parte.»
>
> (Lettera a Cesare Merzagora[50][51])

Espresse quindi una posizione di perplessità per il sionismo.[52]

Benedetto Croce e Alessandro Casati in occasione della cerimonia di insediamento di Luigi Einaudi alla Presidenza della Repubblica Italiana

Il rientro nella vita politica

Dopo la caduta del regime Croce rientrò in politica, accettando la nomina a presidente del Partito Liberale Italiano. Durante la Resistenza cercò di mediare tra i vari partiti antifascisti e nel 1944 fu Ministro senza portafoglio nel secondo governo Badoglio, benché non stimasse né il Maresciallo né il re Vittorio Emanuele III, a causa della loro compromissione col fascismo.[53] Subito dopo la liberazione di Roma (giugno 1944) entrò a far parte del secondo governo Bonomi, sempre come ministro senza portafoglio, ma diede le dimissioni qualche mese dopo, il 27 luglio. Egli avrebbe preferito l'abdicazione diretta del sovrano in favore del piccolo Vittorio Emanuele (con rinuncia di Umberto al trono), la reggenza a Badoglio e l'incarico di capo del governo a Carlo Sforza, ma i rappresentanti del Regno Unito si opposero.[54] Al referendum sulla forma dello Stato (2 giugno 1946) votò per la monarchia[55], inducendo tuttavia il Partito Liberale (di cui rimane presidente fino al 30 novembre 1947) a non schierarsi, per far sì che prevalesse sulla questione piena ed effettiva libertà di scelta, e dichiarando in seguito: «il buon senso fece considerare a quei milioni di votanti favorevoli alla monarchia, che, se anche essi avessero riportato la maggioranza legale, una monarchia con debole maggioranza non avrebbe avuto il prestigio e l'autorità necessaria, e perciò meglio valeva accettare la forma nuova della Repubblica e procurar di farla vivere nel miglior modo, apportandovi lealmente il contributo delle proprie forze.»[56]

Concetti che Croce aveva, nella loro sostanza, già espresso; ben prima che Umberto II, nel messaggio del 13 giugno 1946, ribadisse tale indicazione.[57]. Eletto all'Assemblea Costituente, non accettò la proposta di essere candidato a Capo provvisorio dello Stato, così come in seguito rifiutò la proposta, avanzata da Luigi Einaudi, di nomina a senatore a vita[58]. Si oppose strenuamente alla firma del Trattato di pace, con un accorato e famoso intervento all'Assemblea costituente, ritenendolo indecoroso per la nuova Repubblica.

Benedetto Croce con Enrico Altavilla e il Capo provvisorio dello Stato, Enrico De Nicola

Nel 1946 fondò a Napoli l'Istituto italiano per gli studi storici destinando per la sede un appartamento di sua proprietà, accanto alla propria abitazione e biblioteca nel Palazzo Filomarino dove oggi ha sede la Fondazione Biblioteca Benedetto Croce. Tra il 1949 e il 1952 fu Presidente dell'associazione PEN International e, negli stessi anni, entrò a far parte del Consiglio di Amministrazione dell'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli.[59]

> «Divideste lo Spirito in quattro spicchi che altri rimpastò in uno:
> donde ripicchi, faide nel gregge degli yesmen professionali.
> Vivete in pace nell'eterno: foste

giusto senza saperlo, senza volerlo.»

(Eugenio Montale, *A un grande filosofo* [1972], in Id., *Diario del '71 e del '72*, vv. 5-8[60])

Per un ictus cerebrale, sopravvenuto nel 1949, rimase semiparalizzato e si ritirò in casa continuando a studiare: morì seduto in poltrona nella sua biblioteca il 20 novembre 1952, all'età di 86 anni. I funerali solenni si tennero nella sua Napoli e le sue spoglie tumulate nella tomba di famiglia al Cimitero di Poggioreale[61].

Il rapporto con la cultura cattolica

«Pure filosofo quale sono [...] io stimo che il più profondo rivolgimento spirituale compiuto dall'umanità sia stato il cristianesimo, e il cristianesimo ho ricevuto e serbo, lievito perpetuo, nella mia anima[62]»

Il rapporto di Croce con la cultura cattolica variò nel corso del tempo. Agli inizi del Novecento i filosofi idealisti, come Croce e Gentile, avevano esercitato assieme alla cultura cattolica una comune critica al positivismo ottocentesco. Alla fine degli anni venti vi era stato un progressivo allontanamento della cultura laica e idealistica dalla cultura cattolica. Croce, pur non essendo un anticlericale militante, riteneva importante la separazione liberale tra Chiesa e Stato, propugnata da Cavour.[63]

L'11 febbraio 1929 la Chiesa con i Patti Lateranensi aveva ormai raggiunto un rapporto equilibrato con le istituzioni statali italiane distaccandosi quindi dalle posizioni politiche antifasciste dell'idealismo crociano. Croce fu contrario al Concordato e dichiarò apertamente in Senato che «accanto o di fronte ad uomini che stimano Parigi valer bene una messa, sono altri per i quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza.»[64]

Mussolini gli rispose dichiarandolo «un imboscato della storia», e accusando il filosofo di passatismo e di viltà di fronte al progresso storico.[65] Quando Croce scrisse la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, il Vaticano criticò aspramente l'autore che difendeva le filosofie esaltanti una religione della libertà senza Dio. Il Sant'Uffizio pose all'Indice nel 1932 questo libro ma, non ottenendo negli anni successivi da Croce un qualsiasi ripensamento, nel 1934 inserì nell'elenco dei libri proibiti tutti i suoi scritti.[66]

La polemica anti-concordataria crociana vide l'adesione del giovane filosofo nonviolento e liberalsocialista Aldo Capitini che nell'autunno del 1936 a Firenze, a casa di Luigi Russo, aveva avuto modo di conoscere Croce, a cui aveva consegnato un pacco di dattiloscritti che il filosofo napoletano aveva apprezzato e fatto pubblicare nel gennaio dell'anno seguente presso l'editore Laterza di Bari con il titolo *Elementi di un'esperienza religiosa*. In poco tempo gli *Elementi* diventarono uno tra i principali riferimenti letterari della gioventù antifascista.[67]

La posizione personale di Croce nei confronti della religione cattolica è ben espressa nel suo saggio *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, scritto nel 1942. Il termine "cristiani" inserito nel titolo tra virgolette non voleva indicare l'adesione a un credo confessionale, bensì la consapevolezza di un'inevitabile appartenenza culturale rappresentata nella sua particolare prospettiva dal fenomeno del cristianesimo: non si trattava di una professione di fede cristiana dovuta a un rinnegamento dell'agnosticismo[68] come volle fare intendere la propaganda fascista[69], ma di riconoscere il valore storico e di «rivolgimento spirituale»:

> «Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non maraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per la capacità dei princìpi cristiani di contrastare il neopaganesimo e l'ateismo propagandati dal nazismo e dal comunismo sovietico[70]:»

> «...sono profondamente convinto e persuaso che il pensiero e la civiltà moderna sono cristiani, prosecuzione dell'impulso dato da Gesù e da Paolo. Su di ciò ho scritto una breve nota, di carattere storico, che pubblicherò appena ne avrò lo spazio disponibile. Del resto non sente Ella che in questa terribile guerra mondiale ciò che è in contrasto è una concezione ancora cristiana della vita con un'altra che potrebbe risalire all'età precristiana, e anzi pre-ellenica e pre-orientale, e riattaccare quella anteriore alla civiltà, la barbarica violenza dell'orda?[71]»

Croce, in sintesi, vede nel cristianesimo il fondamento storico della civiltà occidentale ma non ripudia l'immanentismo radicale del suo pensiero che vede nella religione un momento della realizzazione storica dello spirito che si avvia, superandolo, ad una più alta sintesi.[72]

All'Assemblea Costituente lotterà contro l'inserimento, voluto dalla DC, e dal comunista Togliatti[73], dei Patti Lateranensi nel secondo comma dell'articolo 7 della Costituzione della Repubblica Italiana, giudicandolo come "sfacciata prepotenza pretesca".[63] In vista delle elezioni politiche del 1948, tuttavia, si accordò con il segretario della Democrazia Cristiana, Alcide De Gasperi, per dare vita a un manifesto comune, *Europa, cultura e libertà*, contro i totalitarismi passati e presenti. A seguito della vittoria della DC, replicò severamente ai laici benpensanti schierati col Fronte Popolare che sbeffeggiavano il ceto umile e contadino di cui era composto in prevalenza l'elettorato cattolico:

> «Beneditele quelle beghine di cui ridete, perché senza il loro voto e il loro impegno oggi non saremmo liberi.[74]»

Nel 1950, lasciando disposizioni per la sua morte (che avverrà tre anni dopo) scriverà invece che la sensibilità religiosa della moglie cattolica le consentirà di evitare che un sacerdote tenti di "redimerlo" all'ultimo minuto, perché è "cosa orrenda profittare delle infermità per strappare a un uomo una parola che sano egli non avrebbe mai detta".[63]

Vita privata

Dal 1893 al 1913 Croce fu legato sentimentalmente e convisse con Angelina Zampanelli, fino alla morte di lei[75][76][77]. Nel 1911 la coppia prese alloggio a Palazzo Filomarino, a Napoli. Il 25 settembre 1913 Angelina, sofferente di cuore, morì poco più che quarantenne a Raiano, dove soggiornava spesso insieme a Croce, presso il Palazzo Rossi-Sagaria, ospite della cugina del filosofo, Maria Teresa Petroni, moglie di Valentino Rossi.[78]

Nel 1914 Croce sposò a Torino, con rito religioso e poi civile, Adele Rossi, da cui ebbe cinque figli: Giulio (l'unico maschio, morto piccolo nel 1917) e le quattro figlie Elena, Alda, Lidia (moglie dello scrittore e dissidente anticomunista polacco Gustaw Herling-Grudziński) e Silvia.[77][79][80][81]

L'opera e il pensiero

> «Il filosofo, oggi, deve non già fare il puro filosofo, ma esercitare un qualche mestiere, e in primo luogo, il mestiere dell'uomo.»
>
> (Benedetto Croce, *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri (1925-1952)*, Sicilia Nuova Editrice, Milazzo 1976, pp. X-XI.)

L'opera di Croce può essere suddivisa in tre periodi: quello degli studi storici, letterari e il dialogo con il marxismo, quello della maturità e delle opere filosofiche sistematiche e quello dell'approfondimento teorico e revisione della *filosofia dello spirito* in chiave storicista.[82] Come idealista, ritiene che la realtà sia quella che viene concepita dal soggetto, in quanto riflesso della sua idea e interiorità, ed è convinto che la razionalità e la libertà emergano nella storia, pur tra immani difficoltà. La filosofia idealista riconduce totalmente l'essere al pensiero, negando esistenza autonoma alla realtà fenomenica, ritenuta il riflesso di un'attività interna al soggetto; l'idealismo, come in Hegel, implica una concezione etica fortemente rigorosa, come ad esempio nel pensiero di Fichte che è incentrato sul dovere morale dell'uomo di ricondurre il mondo al principio ideale da cui esso ha origine; in Croce questo ideale è la libertà umana.[83][84]

Definito da Gramsci "papa laico della cultura italiana"[85], la sua filosofia ha goduto di enorme credito nella cultura italiana del XX secolo, perlomeno fino agli anni settanta e ottanta, in cui si sono levate molte critiche verso il suo approccio, ritenuto superato.[7] Croce fu un intellettuale rispettato anche al di fuori dell'Italia: la rivista *Time* gli dedicò la copertina negli anni '30[7], e negli anni 2000, contestualmente alla rivalutazione del pensiero crociano, si è registrato l'interesse della collana editoriale dell'Università di Stanford, mentre la rivista statunitense di politica internazionale *Foreign Affairs* lo inserì nel 2012 tra i pensatori più attuali tra quelli del '900, accanto a intellettuali come Isaiah Berlin, Francis Fukuyama e Lev Trotsky.[7]

Hegel e la dialettica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Dialettica crociana*** *e* ***La storia come pensiero e come azione****.*

Parallelamente allo studio del marxismo, Croce approfondisce anche il pensiero di Hegel; secondo entrambi la realtà si dà come spirito che continuamente si determina e, in un certo senso, si produce. Lo spirito è quindi la forza animatrice della realtà, che si auto-organizza dinamicamente divenendo storia secondo un processo razionale. Da Hegel egli recupera soprattutto il carattere razionalistico e dialettico in sede gnoseologica: la conoscenza si produrrebbe allora attraverso processi di mediazione dal particolare all'universale, dal concreto all'astratto, per cui Croce afferma che la conoscenza è data dal giudizio storico, nel quale universale e particolare si fondono recuperando la sintesi a priori di Kant e lo storicismo di Giambattista Vico, suo altro filosofo di riferimento.[82]

Il divenire e la logica della dialettica, in Hegel e in Marx, è esso stesso verità in movimento; anche per Croce la verità è dialettica, ma occorre esprimere un giudizio storico ed esistono delle regole che arginano la pretesa giustificativa di ogni fenomeno: in Croce lo Spirito - in quanto intelletto umano - si realizza nella storia ma nel rispetto della libertà. Per questo ogni fatto è quindi calato nella realtà storica, ma questo non può giustificare, con la scusa del divenire e del progresso, aspetti deplorevoli come, ad esempio, il totalitarismo fascista o comunista, il primo come necessario (concezione di Giovanni Gentile e della sua

idea di realtà come atto puro di pensare e agire) e il secondo come fase storica obbligata (seguendo il concetto marxiano della dittatura del proletariato, di cui il filosofo tedesco parla nella sua teoria "razionalista" del materialismo storico). Quindi il materialismo dialettico di Engels e quello storico di Marx sono da ritenersi errati. In questo, il suo storicismo si differenzia dal pensiero di un altro filosofo liberale, Karl Popper, secondo cui dialettica e storicismo finiscono invece per generare quasi sempre totalitarismo (concezione assai diffusa nel pensiero del liberalismo novecentesco).[86] Al contrario di Popper e Hannah Arendt, per Croce la radice totalitaria è proprio nell'antistoricismo, cioè nel rifiuto dello storicismo stesso.[87]

Da sinistra, Luigi De Secly, Benedetto Croce, Stefano Jacini e Giovanni Laterza.

Verso gli anni '40, il neoidealismo entrò in crisi, sostituito da nuove filosofie come l'esistenzialismo e la fenomenologia; sempre in nome del libertà e dell'umanesimo, Croce critica l'esistenzialista Martin Heidegger, divenuto poi anti-umanistico e colpevole di accondiscendenza verso il nazismo, definendolo anche "un Gentile più dotto e più acuto, ma sostanzialmente della stessa pasta morale"[88]; esprime così nel 1939 un tagliente giudizio sul filosofo di *Essere e tempo*:

> «Scrittore di generiche sottigliezze, arieggiante a un Proust cattedratico, egli che, nei suoi libri non ha dato mai segno di prendere alcun interesse o di avere alcuna conoscenza della storia, dell'etica, della politica, della poesia, dell'arte, della concreta vita spirituale nelle sue varie forme - quale decadenza a fronte dei filosofi, veri filosofi tedeschi di un tempo, dei Kant, degli Schelling, degli Hegel! -, oggi si sprofonda di colpo nel gorgo del più falso storicismo, in quello, che la storia nega, per il quale il moto della storia viene rozzamente e materialisticamente concepito come asserzione di etnicismi e di razzismi, come celebrazione delle gesta di lupi e volpi, leoni e sciacalli, assente l'unico e vero attore, l'umanità. [...] E così si appresta o si offre a rendere servigi filosofico-politici: che è certamente un modo di prostituire la filosofia.»
>
> (*Conversazioni Critiche*, Serie Quinta, Bari, Laterza, 1939, p. 362)

L'asserzione di Hegel che "la storia sia storia di libertà" viene da Croce inquadrata nella sua concezione dialettica della libertà vista nel suo iniziale nascere, nel successivo crescere e infine nel raggiungimento di uno stadio finale e definitivo di maturità.[83]

Croce fa proprio questo detto hegeliano chiarendo però che non si vuole «assegnare alla storia il tema del formarsi di una libertà che prima non era e che un giorno sarà, ma per affermare la libertà come l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia. Come tale essa è per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità». I popoli e gli individui anelano sempre alla libertà, e come dice Hegel «ciò che è razionale è reale» (cioè la ragione concepisce quello che può diventare reale) e «ciò che è reale è razionale» (cioè esiste un'intrinseca razionalità, anche minima, in ogni fenomeno storico, anche se non tutto il reale è ovviamente razionale).[83][89]

Alcuni storici, senza ben rendersi conto di quello che scrivono, sostengono che ormai la libertà ha abbandonato la scena della storia. Ma affermare che la libertà è morta vorrebbe dire che è morta la vita. Non esiste nella storia un ideale che possa sostituire quello della libertà «che è l'unica che faccia battere il cuore

Croce negli ultimi anni di vita (circa 1950)

dell'uomo, nella sua qualità di uomo». Ciò significa che la libertà non è una fase di presa di coscienza che conduce allo Stato etico o al socialismo, venendo superata, ma è essa stessa la verità nel divenire, non una fase.[83]

Egli critica Hegel, poiché secondo lui il filosofo ha concepito la dialettica in modo riduttivo, ovvero semplicemente come dialettica degli opposti, mentre secondo Croce sussiste anche una logica dei distinti: non ogni negazione è infatti opposizione, ma può essere semplice distinzione. Ciò significa che certi atti ed eventi devono essere sempre considerati appunto distinti rispetto ad altri ordini di atti ed eventi, e non ad essi opposti. Elabora, quindi, un vero e proprio sistema, da lui denominato la *filosofia dello spirito*. Inoltre, la prima importante differenza con Hegel è che nel sistema crociano non vi rientra né la religione, né la natura. La religione sarebbe infatti un complesso miscuglio di elementi poetici, morali e filosofici che le impediscono di presentarsi come forma autonoma dello Spirito. La natura poi non è altro che l'oggetto "mascherato" dell'attività economica, è il frutto della considerazione economica diretta al mondo.[82]

Qui la realtà in quanto attività (ovvero produzione dello spirito o della storia) è articolata in quattro forme fondamentali, suddivise per modo (teoretico o pratico) e grado (particolare o universale): estetica (teoretica - particolare), logica (teoretica-universale), economia (pratica - particolare), etica (pratica - universale). La relazione tra queste quattro forme opera la suddetta logica dei distinti, mentre all'interno di ognuna di esse si ha la dialettica degli opposti.[82] All'interno dell'estetica infatti si ha opposizione dialettica tra bello e brutto, all'interno della logica, l'opposizione è tra vero e falso; nella economia tra utile e inutile e infine nell'etica tra bene e male.

Estetica

Croce scrisse anche importanti opere di critica letteraria (saggi su Goethe (1917), Ariosto, Shakespeare e Corneille (1920), "La letteratura della nuova Italia" e "La poesia di Dante"). Egli si mosse nell'ambito della sua teoria estetica che mirava alla scoperta delle motivazioni profonde dell'ispirazione artistica. Quest'ultima era ritenuta tanto più valida quanto più coerente con le categorie di bello-brutto.[82]

La prima parte della teoria estetica la ritroviamo in opere come *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), *Breviario di estetica* (1913) e *Aesthetica in nuce* (1928).[90] In seguito modificò questa iniziale teoria stabilendo per la storia un nesso con la filosofia. L'estetica, dal significato originario del termine *aisthesis* (sensazione), si configura in primo luogo come attività teoretica relativa al sensibile, si riferisce alle rappresentazioni e alle intuizioni che noi abbiamo della realtà.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ritratto da Julius Ludwig Sebbers e Lazarus Sichling

Come conoscenza del particolare l'intuizione estetica è la prima forma della vita dello Spirito. Prima logicamente e non cronologicamente poiché tutte le forme sono presenti insieme nello spirito. L'arte, come aspetto dell'Estetica, è una forma della vita spirituale che consiste nella conoscenza, intuizione del particolare che[82]:

- come forma dello spirito, come creatività *non* è sensazione, conoscenza sensibile che è un aspetto passivo dello spirito rispetto ad una materia oscura e ad esso estranea;
- come conoscenza (prima forma dell'attività teoretica) non ha a che fare con la vita pratica. Bisogna quindi respingere tutte le estetiche che abbiano fini edonistici, sentimentali e moralistici; quale espressione di un valore autonomo dello spirito, l'arte non può né deve essere giudicata secondo criteri di verità, moralità o godimento;
- come intuizione pura va distinta dal concetto che è conoscenza dell'universale: compito proprio della filosofia.[91]

L'arte può essere definita quindi come intuizione-espressione, due termini inscindibili per cui non è possibile intuire senza esprimere né è possibile espressione senza intuizione. Ciò che l'artista intuisce è la stessa immagine (pittorica, letteraria, musicale ecc.) che egli per ispirazione crea da una considerazione del reale, nel senso che l'opera artistica è *l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile*.[82]

La distinzione tra arte e non arte risiede nel grado di intensità dell'intuizione-espressione. Tutti noi intuiamo ed esprimiamo: ma l'artista è tale perché ha un'intuizione più forte, ricca e profonda a cui sa far corrispondere un'espressione adeguata. Coloro che sostengono di essere artisti potenziali poiché hanno delle intense intuizioni ma che non sono capaci di tradurre in espressioni, non si rendono conto che in realtà non hanno alcuna intuizione poiché se la possedessero veramente essa si tradurrebbe in espressione.[82]

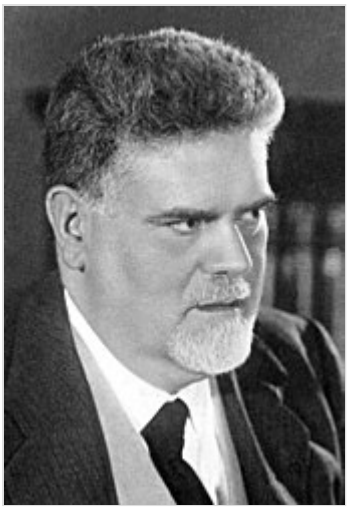
L'arte non è aggiunta di una forma ad un contenuto ma *espressione*, che non vuol dire comunicare, estrinsecare, ma è un fatto *spirituale*, interiore come l'atto inscindibile da questa che è l'*intuizione*. Nell'estetica dobbiamo far rientrare anche quella forma dell'espressione che è il linguaggio che nella sua natura spirituale fa tutt'uno con la poesia. L'estetica quindi come una «linguistica in generale». Dall'estetica deriva la critica letteraria crociana, espressa in molti saggi.[82]

Logica

Della logica, Croce tratta essenzialmente nella *Logica come scienza del concetto puro*[92]); essa corrisponde al momento in cui l'attività teoretica non è più affidata alla sola intuizione (all'ambito estetico), ma partecipa dell'elemento razionale, che attinge dalla sfera dell'universale. Il punto di arrivo di questa attività è l'elaborazione del concetto puro, universale e concreto che esprime la verità universale di una determinazione. La logica crociana è anche storica, nella misura in cui essa deve analizzare la genesi e lo sviluppo (storico) degli oggetti di cui si occupa.[82]

Il termine logica in Benedetto Croce assume quindi un significato più vicino al termine *dialettica* ovvero *ricerca storiografica*. In genere, la *Logica* di Croce è lontana da criteri scientifico-razionali, e si ispira ai metodi dell'*immaginazione artistica* e dell'*eleganza estetico-letteraria*, nei quali il filosofo raggiunge risultati eccellenti. Di carattere decisamente diverso è invece la filosofia delle scienze fisiche, matematiche e naturali delle quali Croce non si occupa affatto nei suoi studi. Del resto, come segnala Ludovico Geymonat nel suo *Corso di filosofia - immagini dell'uomo*, «la vera indubbia grandezza di Croce va cercata assai più nella sua opera di storiografo, di critico letterario, ecc., che non nella sua opera di filosofo».[82]

In ogni caso la *logica* e la *filosofia della scienza* è stata sviluppata in Italia da altre correnti di pensiero contemporaneo a quello crociano, con studiosi fra quali Giuseppe Peano (1858-1932) e lo stesso Geymonat (1908-1991). Un orientamento parzialmente diverso ebbe invece Giovanni Gentile che, pur criticando gli eccessi del positivismo, intrattenne anche rapporti con matematici e fisici italiani e cercò di instaurare un



Giovanni Gentile ai tempi del direttorato alla Scuola normale di Pisa (1928-36 e 1937-43).

rapporto costruttivo con la cultura scientifica. Invece Croce ebbe con la logica e la scienza un rapporto difficile. La sua posizione portò in Italia nella prima metà del Novecento ad uno scontro dialettico fra due culture contrapposte: quella *artistico-letteraria* e quella *tecnico-scientifica*.[82]

Il rapporto conflittuale con le scienze matematiche e sperimentali

Un caso emblematico del giudizio di Benedetto Croce nei confronti della matematica e delle scienze sperimentali è la sua nota diatriba con il matematico e filosofo della scienza Federigo Enriques, avvenuta il 6 aprile 1911 in seno al congresso della Società Filosofica Italiana, fondata e presieduta dallo stesso Enriques. Questi sosteneva che una filosofia degna di una nazione progredita non potesse ignorare gli apporti delle più recenti scoperte scientifiche. La visione di Enriques mal si confaceva a quella idealistica di Croce e Gentile, come pure a gran parte degli esponenti della filosofia italiana di allora, per lo più formata da idealisti crociani.

Croce, in particolare, rispose ad Enriques[93], liquidando in modo deciso - "antifilosofico" secondo Enriques - la proposta di considerare la scienza come un valido apporto alle problematiche filosofiche e sostenendo, anzi, che matematica e scienza non sono vere forme di conoscenza, adatte solo agli «ingegni minuti» degli scienziati e dei tecnici, contrapponendovi le «menti universali», vale a dire quelle dei filosofi idealisti, come Croce medesimo. I concetti scientifici non sono veri e propri concetti puri ma degli pseudoconcetti, falsi concetti, degli strumenti pratici di costituzione fittizia.

«La realtà è storia e solo storicamente la si conosce, e le scienze la misurano bensì e la classificano come è pur necessario, ma non propriamente la conoscono né loro ufficio è di conoscerla nell'intrinseco».[94] Sul tema Benedetto Croce sostenne, tra l'altro, che:

> «Gli uomini di scienza [...] sono l'incarnazione della barbarie mentale, proveniente dalla sostituzione degli schemi ai concetti, dei mucchietti di notizie all'organismo filosofico-storico.»
>
> (Benedetto Croce da *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, n. 6, 1908, pp. 161-168)

A proposito dello sviluppo novecentesco della logica matematica e dell'introduzione dei formalismi simbolici, ad opera di matematici e filosofi quali Gottlob Frege, Giuseppe Peano, Bertrand Russell, Benedetto Croce dichiarerà:

> «I nuovi congegni [della logica matematica] sono stati offerti sul mercato: e tutti, sempre, li hanno stimati troppo costosi e complicati, cosicché non sono finora entrati né punto né poco nell'uso. Vi entreranno nell'avvenire? La cosa non sembra probabile e, ad ogni modo, è fuori della competenza della filosofia e appartiene a quella della pratica riuscita: da raccomandarsi, se mai, ai commessi viaggiatori che persuadano dell'utilità della nuova merce e le acquistino clienti e mercati. Se molti o alcuni adotteranno i nuovi congegni logici, questi avranno provato la loro grande o piccola utilità. Ma la loro nullità filosofica rimane, sin da ora, pienamente provata.»
>
> (Benedetto Croce da *Logica come scienza del concetto puro*,(1909))

Anni dopo, ancora scriveva che:

> «Le scienze naturali e le discipline matematiche, di buona grazia, hanno ceduto alla filosofia il privilegio della verità, ed esse rassegnatamente, o addirittura sorridendo, confessano che i loro concetti sono concetti di comodo e di pratica utilità, che non hanno niente da vedere con la meditazione del vero.»
>
> (Benedetto Croce da *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952))

e ribadiva come:

> «Le finzioni delle scienze naturali e matematiche postulano di necessità l'idea di un'idea che non sia finta. La logica, come scienza del conoscere, non può essere, nel suo oggetto proprio, scienza di finzioni e di nomi, ma scienza della scienza vera e perciò del concetto filosofico e quindi filosofia della filosofia.»
>
> (Benedetto Croce da *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952))

Tuttavia ebbe altresì un cordiale e rispettoso scambio epistolare con Albert Einstein.[95]

Secondo diversi storici e filosofi (es. Giulio Giorello nel 1992[4], Enrico Bellone[96], Armando Massarenti[97]), l'influenza antiscientifica di Croce e di Gentile[98] sarebbe stata fortemente deleteria sia sul piano dell'istituzione scolastica per gli orientamenti pedagogici della scuola italiana, che si sarebbe indirizzata prevalentemente agli studi umanistici considerando quelli scientifici di secondo piano, sia per la formazione di una classe politica e dirigente che attribuisse importanza alla scienza e alla tecnica e portando, per conseguenza, ad un ritardo dello sviluppo tecnologico e scientifico nazionale.

> «[La scuola] sarà caratterizzata dal primato dell'umanesimo letterario e in particolare dell'umanesimo classico. Tutte le istituzioni culturali saranno improntate al primato delle lettere, della filosofia e della storia.[99]»

Giorello nel quarantennale della morte di Croce ha scritto che "predicò la religione della libertà e per questo gli siamo riconoscenti. Ma la sua condanna della scienza e la sua estetica hanno causato danni gravissimi alla nostra cultura. Che ora esige riparazione".[100] Lo stesso Giorello però ha in parte ritrattato l'affermazione nel 2012, negando che sia da attribuire a Croce il mancato sviluppo scientifico italiano, adducendo che quelle che lui considerava una "colpa" sarebbero da accreditare maggiormente alla Chiesa, agli scienziati stessi e alla classe politica, più che all'idealismo, che trascura le scienze ma nemmeno le ostacola, definendo la filosofia di Croce «interessante sotto altri profili, ma poco interessante, quando si parla di scienza».[101]

Il rapporto con le scienze umane e sociali

Croce fu spesso accusato di aver sbarrato la strada allo sviluppo, in Italia, delle scienze umane e sociali,[102] ritenendole utili per lo studio dei fenomeni umani solo come raccolta di dati empirici, negandogli fondatezza sotto il profilo logico e gnoseologico. Scriveva ad esempio nel 1938 in *La storia come pensiero e come azione* "Così nell'età che succedette a quella dei generosi ardimenti filosofici, dei grandi sogni poetici e delle lotte per la libertà e per l'indipendenza dei popoli, nell'età in cui prevalsero il positivismo e l'industrialismo,

soverchiatori entrambi della vita intima e religiosa, incontrarono favore le biografie e le storie psicologiche, e con esse le fisiologiche, patologiche, psichiatriche, etnologiche, antropogeografiche, cioè sempre, in ultima analisi, associazionistiche e deterministiche e psicologiche" (ed. 1966, p. 198); o più tardi in *Filosofia e storiografia* (Bari, Laterza, 1949, p. 198): "la natura o la realtà si mostra tutta vivente nelle forme pure del conoscere, nella poesia e nella filosofia, ma meccanica e morta nella forma delle scienze, che classificano, fissano leggi e misure, e sono deterministiche e matematiche".[103]

Filosofia della pratica

> «La legge morale [...] è la suprema forza della vita e la realtà della Realtà.»
>
> (*Filosofia della pratica. Etica ed economica* [1908], Laterza, Bari 1963, II, 1, p. 219)

Economia ed etica vengono trattate in *Filosofia della pratica. Economica ed etica* del 1909. Croce dà molto rilievo alla volizione individuale che è poi l'economia, avendo egli un forte senso della realtà e delle pulsioni che regolano la vita umana. L'utile, che è razionale, non sempre è identico a quello degli altri: nascono allora degli utili sociali che organizzano la vita degli individui. Il diritto, nascendo in questo modo, è in un certo qual senso amorale, poiché i suoi obiettivi non coincidono con quelli della morale vera e propria. Egualmente autonoma è la sfera politica, che è intesa come luogo di incontro-scontro tra interessi differenti, ovvero essenzialmente conflitto, quello stesso conflitto che caratterizza il vivere in generale.[82]

Croce critica anche l'idea di Stato etico elaborata da Hegel ed estremizzata da Gentile: lo Stato non ha nessun valore filosofico e morale, è semplicemente l'aggregazione di individui in cui si organizzano relazioni giuridiche e politiche. L'etica è poi concepita come l'espressione della volizione universale, propria dello spirito; non vi è un'etica naturale o un'etica formale, e dunque non vi sono contenuti eterni propri dell'etica, ma semplicemente essa è l'attuazione dello spirito, che manifesta in modo razionale atti e comportamenti particolari. Questo avviene sempre in quell'orizzonte di continuo miglioramento umano.[82]

Teoria e storia della storiografia

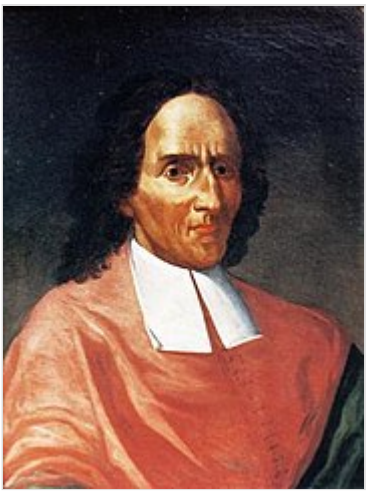
> «La storia non è giustiziera, ma giustificatrice»
>
> (Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*)

La storia e lo spirito: lo storicismo assoluto

Come si evince anche da *Teoria e storia della storiografia* (1917) la filosofia di Croce, ispirata soprattutto a Giambattista Vico, è fortemente storicista. Per ciò, se volessimo riassumere con una formula la filosofia di Croce, questa sarebbe *storicismo assoluto*, ossia la convinzione che tutto è storia, affermando che tutta la realtà è *spirito* e che questo si dispiega nella sua interezza all'interno della storia. La storia non è dunque una sequela capricciosa di eventi, ma l'attuazione della Ragione. La conoscenza storica ci illumina a proposito delle genesi dei fatti, è una comprensione dei fatti che li giustifica con il suo dispiegarsi.[82]

Si delinea in quest'ottica il compito dello storico: egli, partendo dalle fonti storiche, deve superare ogni forma di emotività nei confronti dell'oggetto studiato e presentarlo in forma di conoscenza. In questo modo la storia perde la sua passionalità e diviene visione logica della realtà. Quanto appena affermato si può evincere dalla celebre frase «la storia non è giustiziera, ma giustificatrice». Con questo afferma che lo

storico non giudica e non fa riferimento al bene o al male. Quest'ultimo delinea, inoltre, come la storia abbia anche un preciso orizzonte gnoseologico, poiché in primo luogo è conoscenza, e conoscenza contemporanea, ovvero la storia non è passata, ma viva in quanto il suo studio è motivato da interessi del presente.[82]


Giambattista Vico

> «Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di "storia contemporanea", perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni.[104]»

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Giudizio storico***.

La storiografia è in seconda istanza utile per comprendere l'intima razionalità del processo dello spirito, e in terzo luogo essa è conoscenza non astratta, ma basata su fatti ed esperienze ben precise. Anche se subisce l'influsso dello storicismo di Voltaire, Croce critica gli illuministi e in generale tutti coloro che pretendono di individuare degli *assoluti* che regolino la storia o la trascendano: invece la realtà è storia nella sua totalità, e la storia è la vita stessa che si svolge autonomamente, secondo i propri ritmi e le proprie ragioni.

La storia è un cammino progressivo per cui «Nulla c'è al di fuori dello spirito che diviene e progredisce incessantemente: nulla c'è al di fuori della storia che è per l'appunto questo progresso e questo divenire.»[105] Ma il positivo destinato a superare storicamente la negatività dei periodi bui della storia non è una certezza su cui adagiarsi: questa consapevolezza del progresso storico deve essere confermata da un impegno costante degli uomini in azioni i cui risultati non sono mai scontati né prevedibili.[82]

La storia diviene, allora, anche storia di libertà, dei modi in cui l'uomo promuove e realizza al meglio la propria esistenza. La libertà si traduce, sul piano politico, in liberalismo: una sorta di *religione della libertà* o di metodo interpretativo della storia e di orientamento dell'azione, che è imprescindibile nel processo del progresso storico-politico, come si evince dal volume del 1938 *La storia come pensiero e come azione*.[82] Per Croce la libertà può essere apprezzata solo difendendola costantemente in maniera dialettica, poiché la storia è necessariamente contrasto:

> «Chi desideri in breve persuadersi che la libertà non può vivere diversamente da come è vissuta e vivrà sempre nella storia, di vita pericolosa e combattente, pensi per un istante a un mondo di libertà senza contrasti, senza minacce e senza oppressioni di nessuna sorta; e subito se ne ritrarrà inorridito come dall'immagine, peggio che della morte, della noia infinita.»
>
> (*La storia come pensiero e come azione*, pp. 50-51)

Ciò però non vuol dire che Croce giustifichi la violenza come necessaria; nello stesso saggio ammonisce infatti che *«la violenza non è forza ma debolezza, né mai può essere creatrice di cosa alcuna, ma soltanto distruggerla»*.

La concezione storica crociana ebbe grande seguito in Italia per molto tempo ed ebbe notevole influenza anche all'estero, ad esempio per quanto riguarda la formazione del maggior storico americano del nazismo, George Mosse.[106]

Critica letteraria

Croce interviene al congresso liberale del 1946

Il Croce critico letterario, specie quello di *Poesia e non poesia*, esercitò molta influenza successiva, quasi una "dittatura intellettuale"[107] sulla cultura italiana, ma ricevette anche critiche: ad esempio furono ritenute scorrette, "pseudoconcetti" (riprendendo una parola usata da Croce)[4], poiché non presentate come opinione personale ma come veri canoni estetici, varie tesi, come la sua opposizione alle novità letterarie europee, esemplificate dalle stroncature verso gran parte dell'opera di Gabriele D'Annunzio, Giovanni Pascoli (di cui apprezzò solo alcune parti di *Myricae* e dei *Canti di Castelvecchio* criticando i saggi e le poesie civili), del crepuscolarismo e di Giacomo Leopardi: di quest'ultimo salvò, nei *Canti*, gli idilli e i canti pisano-recanatesi, ma criticò le poesie "dottrinali" e polemiche (in particolare i *Paralipomeni della Batracomiomachia* e la *Palinodia al marchese Gino Capponi*) e le opere filosofiche (apprezzò solo una minima parte delle *Operette morali*), affermando che quella leopardiana non era vera filosofia, ma solo uno sfogo poetico in prosa, inferiore comunque alle liriche, dovuto esclusivamente alle condizioni fisiche e psicologiche del poeta recanatese.[108][109]

Croce non considera Leopardi un vero filosofo, come Schopenhauer, a cui invece riconosce dignità filosofica ma che non apprezza come individuo poiché ritenuto cinico e indifferente, ma solo un pensatore, il cui pensiero è essenzialmente al servizio della sua poesia. Sulla scorta di Francesco de Sanctis, esprime simpatia umana al poeta recanatese per lo spirito civile, l'impegno e la lotta eroica contro le sofferenze fisiche, come espresso nella poesia *La Ginestra*.[110]

Egli fu grande ammiratore soprattutto del Carducci, in quanto classicista, razionale e sentimentale al tempo stesso, ma senza scadere nel sentimentalismo irrazionale, e, a proposito del decadentismo e degli autori di questo movimento, scrisse, in *Del carattere della più recente letteratura italiana*: «Nel passare da Giosuè Carducci a questi tre[111], sembra, a volte, come di passare da un uomo sano a tre malati di nervi».[112] La polemica contro il decadentismo è figlia di quella contro il positivismo: Croce sostiene che il misticismo decadente, che egli disapprova come sintomo di vuoto spirituale e filosofico (Croce è razionalista e idealista al tempo stesso), è figlio dello scientismo positivistico e delle pseudoscienze da esso generate (come lo spiritismo): «Di qua il positivismo, di fronte il misticismo; perché questo è figlio di quello: un positivista dopo la gelatina dei gabinetti, non credo abbia altro di più caro che l'inconoscibile, cioè la gelatina dove si coltiva il microbio del misticismo».[113]

Noti i suoi scontri (e quelli dei suoi allievi) con l'anglista Mario Praz. Questi sosteneva la povertà della cultura letteraria italiana nel periodo del Risorgimento, mentre Croce lo accusava di confondere romanticismo e decadentismo e non amava il suo stile estetico e critico, improntato alla metafora e all'evocazioni di immagini e dettagli, più che al tecnicismo e alla descrizione.[114]

Onorificenze

Cavaliere di Gran Croce decorato di Gran Cordone dell'Ordine della Corona d'Italia
— 24 marzo 1921

Commendatore dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro
— 5 giugno 1921

Cavaliere dell'Ordine Civile di Savoia
— 4 gennaio 1924

Medaglia Commemorativa della Consulta Nazionale
— Roma, 17 luglio 1946

Opere

Le opere di Benedetto Croce spaziano dalla filosofia, alla storiografia, all'aneddotica, alla critica letteraria e all'erudizione storica. Qui si indicano le più importanti.

Per un elenco completo si veda *L'opera di Benedetto Croce*, bibliografia a cura di S. Borsari, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1964. I principi dell'estetica crociana, oltre ad essere formulati in opere organiche, trovarono anche applicazione critica in prefazioni e curatele di opere altrui. Tale è, ad esempio, la prefazione all'opera di Tommaso Parodi, *Poesia e letteratura: conquista di anime e studi di critica*, pubblicata postuma nel 1916 da Laterza, a cura del Croce. Dal 1º gennaio 2023 le opere di Benedetto Croce sono diventate di pubblico dominio.[115]

Cultura e vita morale fu dedicata a Giustino Fortunato in segno di profonda stima, l'iscrizione recita per intero «A Giustino Fortunato in ricordo di antica e salda amicizia».

Il filosofo napoletano collaborò inoltre con numerosi articoli su vari argomenti pubblicati su molti giornali e riviste stranieri e italiani (Cfr. Maria Panetta, *Settant'anni di militanza: Benedetto Croce, tra riviste e quotidiani* (https://archive.today/20130219083621/http://mariapanetta.wordpress.com/2012/06/17/settantanni-di-militanza-benedetto-croce-tra-riviste-e-quotidiani-2/)) Ad esempio la sua collaborazione con il quotidiano *Il Resto del Carlino* durò per più di 40 anni, dal 1910 al 1951.[116]

Filosofia dello spirito

- *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, Milano-Palermo, Sandron, 1902; 1904; Bari, Laterza, 1908; 1912; 1922; 1928; 1941; 1945; 1950
- *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1909; 1917; 1920; 1928; 1942; 1947.

Scritti di storia letteraria e politica

- *I teatri di Napoli. Secolo XV-XVIII*, 2 voll., Napoli, Pierro, 1891; *I teatri di Napoli. Dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo*, Bari, Laterza, 1916; 1926; 1947.
- *Studi storici sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Roma, Loescher, 1897.

- *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, Bari, Laterza, 1909; 1915; 1923; 1932; 1945; 1950; 1957.
- *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917; 1920; 1927; 1941; 1943; 1948; 1954.

Saggi filosofici

- *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte. Memoria letta all'Accademia pontaniana nella tornata del 5 marzo 1893 dal socio Benedetto Croce*, Napoli, Tip. della R. Università, 1893.
- *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, Laterza, 1910; 1923; 1940.
- *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911; 1922; 1933; 1947.
- *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1913; 1927; 1948.
- *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Milano-Palermo, Sandron, 1900; 1907; Bari, Laterza, 1918; 1921; 1927; 1941; 1944; 1946; 1951.
- *Nuovi saggi di estetica*, Bari, Laterza, 1920; 1926; 1948.
- *Etica e politica. Aggiuntovi il "Contributo alla critica di me stesso"*, Bari, Laterza, 1931; 1945.
- *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935; 1948.
- *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Bari, Laterza, 1936; 1937; 1943; 1946.
- *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938; 1939; 1943; 1945; 1952.
- *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941; 1945.
- *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, Bari, Laterza, 1943.
- *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Bari, Laterza, 1945.
- *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949.
- *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, Laterza, 1911; 1924; 1948.
- *La letteratura della nuova Italia*, 6 voll., Bari, Laterza, 1914-1940.
- *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1916; 1935; 1942; 1946; 1950.
- *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, Laterza, 1917; 1922; 1941; 1949.
- *Conversazioni critiche*, 2 voll., Bari, Laterza, 1918; 1924; 1942; 1950.
- *Storie e leggende napoletane*, Bari, Laterza, 1919; 1923; 1941; 1948
- *Goethe*, Bari, Laterza, 1919; 1921; 1939; 1946.
- *Una famiglia di patrioti ed altri saggi storici e critici*, Bari, Laterza, 1919; 1927; 1949;
- *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, Bari, Laterza, 1920; 1929; 1944; 1950.
- *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, 2 voll., Bari, Laterza, 1921; 1930; 1947.
- *La poesia di Dante*, Bari, Laterza, 1921; 1922; 1940; 1943; 1948; 1952.
- *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, in "Il Mondo", 1º maggio 1925.
- *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Laterza, 1925; 1931; 1944.
- *Uomini e cose della vecchia Italia. Serie prima*, Bari, Laterza, 1927; 1943.
- *Uomini e cose della vecchia Italia. Serie seconda*, Bari, Laterza, 1927; 1943.
- *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1928; 1929; 1934; 1939; 1942; 1943; 1947.
- *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero, poesia e letteratura, vita morale*, Bari, Laterza, 1928.
- *Isabella di Morra e Diego Sandoval de Castro*, Bari, Laterza, 1929.
- *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, Laterza, 1931; 1949.
- *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1931; 1932; 1938; 1942; 1943; 1948.
- *Conversazioni critiche. Serie terza*, Bari, Laterza, 1932; 1951.

- *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952.

Scritti vari

- *Il caso Gentile e la disonestà nella vita universitaria italiana*, Bari, Laterza, 1909.
- *Primi saggi*, Bari, Laterza, 1918.
- *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1914; 1926.
- *Pagine sparse*

  I, *Pagine di letteratura e di cultura*, Napoli, Ricciardi, 1919; 1940.
  II, *Pagine sulla guerra*, Napoli, Ricciardi, 1919.
  III, *Memorie, schizzi biografici e appunti storici*, Napoli, Ricciardi, 1920.

- *Nuove pagine sparse*

  I, *Vita, pensiero, letteratura*, Napoli, Ricciardi, 1948.
  II, *Metodologia storiografica, osservazioni su libri nuovi, varietà*, Napoli, Ricciardi, 1949.

- *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, Laterza, 1949.
- *Carteggio Croce-Vossler, 1899-1949*, Bari, Laterza, 1951.
- *Terze pagine sparse*, 2 voll., Bari, Laterza, 1955.
- *Scritti e discorsi politici, 1943-1947*, 2 voll., Bari, Laterza, 1963.
- *Carteggio. 1902-1953*, con Luigi Einaudi, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1988.
- *Carteggio 1902-1914*, con Giovanni Papini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012.
- *Conversazioni critiche. Serie quarta*, Bari, Laterza, 1932; 1951.
- *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1933; 1946.
- *Varietà di storia letteraria e civile. Serie prima*, Bari, Laterza, 1935; 1949.
- *Vite di avventure, di fede e di passione. Filippo di Fiandra, il conte di Campobasso, il marchese di Vico, Isabella di Morra, Diego duque de Estrada, Carlo Lauberg*, Bari, Laterza, 1936; 1947.
- *Conversazioni critiche. Serie quinta*, Bari, Laterza, 1939; 1951.
- *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, Bari, Laterza, 1941; 1943; 1950.
- *Aneddoti di varia letteratura*, 4 voll., Napoli, Ricciardi, 1942; Bari, Laterza, 1953-1954.
- *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari, Laterza, 1945.
- *La letteratura italiana del Settecento. Note critiche*, Bari, Laterza, 1949.
- *Varietà di storia letteraria e civile. Serie seconda*, Bari, Laterza, 1949.
- *Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Bari, Laterza, 1950.

Opere postume

- *Un paradiso abitato da diavoli*, Milano, Adelphi Edizioni S.p.A., 2006, ISBN 978-88-459-2036-3.

Edizione nazionale

La casa editrice Bibliopolis ha in corso di pubblicazione l'edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce, promossa con Decreto del Presidente della Repubblica del 14 agosto 1981[117][118].

Note

1. ^ *Enciclopedia italiana Treccani* alla voce "neoidealismo"
2. ^ Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, vol. 3, 8ª ed., Milano, Rizzoli, 2013 [1996], p. 203, ISBN 978-88-17-00170-0.

3. ^ Sulla questione dell'antimarxismo di Croce esiste una notevole letteratura che, partendo dal testo citato, potrà soddisfare tutte le curiosità dei lettori.
4. *Archivio Corriere della Sera*, su *archivio.corriere.it*. URL consultato il 31 marzo 2021.
5. ^ *senato.it - Senato della Repubblica*, su *senato.it*. URL consultato il 7 luglio 2022 (archiviato il 5 febbraio 2021).
6. ^ Partito Liberale Italiano «nato nel 1924, sciolto durante il fascismo e ricostituito nel 1943». In *Enciclopedia Treccani* alla voce "Partito Liberale Italiano" (http://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/Partito%20Liberale%20Italiano/)
7. Pagina jpg del Corriere del Mezzogiorno: Luigi Mosca, *L'America innamorata di Croce. La prestigiosa rivista USA "Foreign Affairs" lo incorona tra i pensatori più attuali* (https://4.bp.blogspot.com/-bwXvzcfOTLc/Tygzpgt4U0I/AAAAAAAAHKM/pkmHZhBLTnA/s1600/RIZZO+RUBETTINO_2224077_2.jpg), 31-01-2013.
8. ^ Einaudi infatti sosteneva che «il liberismo non è né punto né poco "un principio economico", non è qualcosa che si contrapponga al liberalismo etico; è una "soluzione concreta" che talvolta e, diciamo pure, abbastanza sovente, gli economisti danno al problema, ad essi affidato, di cercare con l'osservazione e il ragionamento quale sia la via più adatta, lo strumento più perfetto per raggiungere quel fine o quei fini, materiali o spirituali che il politico o il filosofo, od il politico guidato da una certa filosofia della vita ha graduato per ordine di importanza subordinandoli tutti al raggiungimento della massima elevazione umana.» (in Luigi Einaudi, *Il buongoverno. Saggi di economia politica, 1897-1954*, a cura di Ernesto Rossi, 1° vol., 1954, 1973, p. 202)
9. ^ Marta Barbera, *Il manifesto degli intellettuali antifascisti di Croce, un simbolo di rinascita*, su *liberopensiero.eu*, *Libero pensiero*, 7 settembre 2020. URL consultato il 30 agosto 2022.
10. ^ Il filosofo, rispettivamente nel 1919 e nel 1922, dedicò ai paesi degli avi, sia paterni sia materni, due monografie: *Montenerodomo: storia di un comune e due famiglie* e *Pescasseroli*, uscite per Laterza e in seguito collocate in appendice alla *Storia del Regno di Napoli* (Laterza, Bari 1925 e ss.).
11. ^ Domenico Romano, *Storia d'Italia. Ovvero come nacque il neoidealismo dallo spirito del liberalismo.*, Torino, Amazon Italia Logistica S. r. l., 2021, p. 64, ISBN 9798455838552.
12. ^ È noto, a tal proposito, l'aneddoto narrato in un testo coevo, secondo il quale il padre del filosofo, prima di morire tra le macerie, avrebbe detto al figlio «offri centomila lire a chi ti salva». Cfr. C. Del Balzo, *Cronaca del tremuoto di Casamicciola*, Tip. De Blasio e C., Napoli 1883, pp. 14-15. Un'analisi di quella traumatica esperienza anche in relazione all'opera di Croce è in S. Cingari, *Il giovane Croce. Una biografia etico-politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 31-40
13. ^ LIBRI: BENEDETTO CROCE E IL PROBLEMA DEL MALE NELL'INDAGINE DI CUCCI (http://www.illaboratorio.net/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=906&Itemid=200) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141124144353/http://illaboratorio.net/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=906&Itemid=200) il 24 novembre 2014 in Internet Archive.
14. ^ *Testimonianza di Croce sul terremoto* (http://digilander.libero.it/eramoderna.46/calamita/casamicciola.htm)
15. ^ Benedetto Croce, *Memorie della mia vita*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1966.

16. ^ "Il superstite è accolto allora nella casa romana del politico Silvio Spaventa, cugino del padre e fratello del filosofo Bertrando. Il lutto, lo spaesamento, l'adolescenza: non stupisce che questa miscela abbia precipitato il giovane in una crisi d'ipocondria; e l'ostentato contegno olimpico dell'adulto deriva forse da questo periodo oscuro. «Quegli anni», confessa l'autore del *Contributo*, furono «i soli nei quali assai volte la sera, posando la testa sul guanciale, abbia fortemente bramato di non svegliarmi al mattino». Nella Roma del trasformismo, Benedetto si chiude in biblioteca. Ma a scuoterlo è Antonio Labriola, che con le lezioni sull'etica di Herbart gli offre un appiglio cui aggrapparsi nel naufragio della fede. Croce ricorda di averne recitato più volte i capisaldi sotto le coperte, come una preghiera": v. *A cento anni dal "Contributo" di Croce*, di Matteo Marchesini, Sole 24 ore, 10 maggio 2015 (http://www.claudiogiunta.it/2015/05/a-cento-anni-dal-contributo-di-croce/).
17. ^ Piero Craveri, Karl Egon Lönne e Giorgio Patrizi, *CROCE, Benedetto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 31, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985.
18. ^ Mauro Cascio, *Lo schiaffo a Benedetto Croce*, Tipheret, Acireale, 2018.
19. ^ *Benedetto Croce e Giovanni Gentile, quasi amici: il carteggio completo*, su *la Repubblica*, 5 marzo 2024. URL consultato il 6 marzo 2024.
20. ^ A. Jannazzo, *Croce e la corsa verso la guerra*, in Idem, *Croce e il prepartito degli intellettuali*, Edizioni La Zisa, Palermo 1996, pp. 102-119.
21. ^ *Terremoto Avezzano 1915*, su *emergenze.protezionecivile.gov.it*, Dipartimento della protezione civile. URL consultato il 28 novembre 2021 (archiviato dall'url originale il 28 novembre 2021).
22. ^ Roberta De Santi, *13 gennaio 1915, ore 7.52*, su *terremarsicane.it*, Terre Marsicane, 10 gennaio 2018. URL consultato il 28 novembre 2021.
23. ^ *Ministri della pubblica istruzione*, su *storia.camera.it*.
24. ^ *Ultimo Governo Giolitti*, su *storia.camera.it*.
25. ^ Giorgio Levi della Vida, *Fantômes retrouvés*, Diogène 2003/4 (nº 204), p. 91.
26. ^ Antonio Gnoli, *Benedetto Croce e il suo fantasma*, in *la Repubblica*, 9 giugno 1990.
27. ^ *XXVII Legislatura / Cronologia / Camera dei deputati - Portale storico*, su *storia.camera.it*. URL consultato il 31 marzo 2021.
28. ^ *Storia d'Italia. Come nacque il neoidealismo dallo spirito del liberalismo.* Già cit.
29. ^ Giugno 1924; citato in G. Levi Della Vida, Fantasmi ritrovati, Venezia, 1966
30. ^ Salvatore Guglielmino, Hermann Grosser, *Il sistema letterario / Guida alla storia letteraria e all'analisi testuale / Novecento*, cit. p. 347, Casa Editrice G. Principato S.p.A., 1989.
31. ^ Salvatore Guglielmino/Hermann Grosser, op. cit. p. 350.
32. ^ Sambugar, Salà, *Letteratura italiana*, Croce e il manifesto antifascista.
33. ^ Primo Levi, *Potassio*, in *Il sistema periodico*, poi in *Opere*, Torino, Einaudi, 1987, vol. I, p. 475.
34. ^ «La più efficace difesa della civiltà e della cultura [...] si è avuta in Italia, per opera di Benedetto Croce. Se da noi solo una frazione della classe colta ha capitolato di fronte al nemico [...] a differenza di quel che è avvenuto in Germania, moltissimo è dovuto al Croce.» (Guido De Ruggiero) Osserva Nicola Abbagnano nella sua *Storia della filosofia*: «Il regime fascista, certo per costituirsi un alibi di fronte agli ambienti internazionali della cultura, consentì tacitamente a Croce una certa libertà di critica politica; e Croce si avvalse di questa possibilità [...] per una difesa degli ideali di libertà... Negli anni del fascismo e della seconda guerra mondiale la figura di Croce ha assunto perciò, agli occhi degli italiani, il valore di un simbolo della loro aspirazione alla libertà, e a un mondo in cui lo spirito prevalga sulla violenza. E tale si mantiene a distanza di anni».

35. ^ Il terzo volume del carteggio tra Benedetto Croce e Giovanni Laterza (l'editore delle opere crociane) offre una grande quantità di esempi delle difficoltà di mantenersi in equilibrio "tra l'opposizione concreta e organizzata al fascismo, e l'adesione o la cinica indifferenza". Esempi "quasi tutti orientati però verso una precisa direzione: quella dell'autocensura, a volte praticata, altre volte orgogliosamente respinta... Tra i molti casi che potrebbero essere citati a illustrazione di questo atteggiamento, è notevole quello sorto attorno alla dedica apposta da Paolo Treves, nel libro sulla filosofia di Tommaso Campanella, al padre Claudio, scrittore e parlamentare socialista, famigerato tra i fascisti soprattutto per il celebre duello ingaggiato nel 1915 con Mussolini. La dedica recitava: "A mio padre, che mi additò con l'esempio la dignità della vita". Il 16 aprile 1930 Laterza scrive a Croce accostando, con diplomatica sottigliezza, la lettura di un volgare trafiletto anticrociano e antilaterziano sul "Lavoro fascista" alla questione della dedica, che egli propone al Treves di limitare "alle prime tre parole essenziali, non essendo opportuno motivarla allo stato attuale delle cose". Alla lettera Croce risponde il giorno dopo, tranquillizzando Laterza sulla "purezza" del lavoro storico del Treves e sull'assenza in esso di riferimenti al presente, e aggiungendo, con maliziosa e retorica ingenuità: "ma veramente non capisco perché vi abbia fatto senso quella dedica affettuosa di un figlio al padre. O che la dignità della vita (il corsivo è ovviamente di Croce) è un fatto politico del giorno?". Comunque sia, la dedica uscì poi nella versione "purgata". Maurizio Tarantino, recensione a Benedetto Croce-Giovanni Laterza, *Carteggio 1921-1930*, a c. di Antonella Pompilio, Napoli, Roma-Bari, Istituto italiano per gli studi storici, Laterza, 2006, "L'indice", aprile 2007
36. ^ L'episodio è narrato con dovizia di particolari in una lettera di Fausto Nicolini a Giovanni Gentile riportata da Gennaro Sasso in *Per invigilare me stesso*, Bologna, Il mulino, 1989, pp. 139-40
37. ^ Alessandro Barbera (a cura di), *La biblioteca esoterica. Carteggi editoriali Evola-Croce-Laterza 1925-1959*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1997, p. 40.
38. ^ Cesare Medail, *Julius Evola: mi manda Don Benedetto*, in *Corriere della Sera*, 11 gennaio 1996 (archiviato dall'url originale il 21 dicembre 2014).
39. ^ Cfr. la prefazione del testo *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce (1925-1933)*, pubblicato dalla Fondazione Evola nel 1995.
40. ^ Regio Decreto Legge del 28/8/1931, n.1227, *Disposizioni sull'istruzione superiore* (pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia dell'8/10/1931, n.233)
41. ^ Flavio Fiorani, Francesca Tacchi, *Storia illustrata del fascismo*, Giunti Editore, 2000, p. 91
42. ^ *La Repubblica*, 16 aprile 2000
43. ^ Giuseppe Giarrizzo rivendicò con una punta di orgoglio l'essere annoverato tra i "nipotini" di Croce (se, nel corso di uno sgradevole scontro, sono stato per Ernesto De Martino un «basco verde di Palazzo Filomarino»): Giarrizzo, Giuseppe, *Di Benedetto Croce e del filosofare sine titulo*, Archivio di storia della cultura, XXVI, 2013, Napoli: Liguori, 2013.
44. ^ si veda: Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*
45. ^ D. Romano, *Storia d'Italia. Ovvero come nacque il neoidealismo dallo spirito del liberalismo. G*ià cit., pp. 69-70.
46. ^ B. Croce, *Epistolario*, I, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1967, p. 187
47. ^ La vicenda è descritta e analizzata da Gennaro Sasso, *La guerra d'Etiopia e la "patria"*, in *Per invigilare me stesso*, Bologna, Il mulino, 1989, pp. 283-9
48. ^ Pierluigi Battista, *Corriere della Sera*, 17 dicembre 2008
49. ^ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, V, 1944-1945, Napoli 1987, pp 28.
50. ^ *La tentazione antisemita di tre antifascisti liberali* (http://archiviostorico.corriere.it/2006/maggio/07/tentazione_antisemita_tre_antifascisti_liberali_co_9_060507227.shtml)
51. ^ Dante Lattes, Ferruccio Pardo, *Benedetto Croce e l'inutile martirio d'Israele. L'ebraismo secondo B. Croce e secondo la filosofia crociana* (https://www.jstor.org/stable/41284359?seq=1#page_scan_tab_contents)

52. ^ Michele Sarfatti, *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, pag. 111
53. ^ Peter Tompkins, *L'altra Resistenza. Servizi segreti, partigiani e guerra di liberazione nel racconto di un protagonista*, Il Saggiatore, 2009, pag. 61: «Croce rimase fermo sulle sue posizioni: l'unica condizione alla quale i partiti antifascisti dell'opposizione avrebbero accettato di entrare nel governo di Badoglio era l'abdicazione di Vittorio Emanuele III. Era stato il re, disse Croce, ad aprire le porte al fascismo, favorendolo, appoggiandolo e servendolo per vent'anni».
54. ^ Tompkins, *op. cit.*
55. ^ Piero Operti, *Lettera aperta a Benedetto Croce*, Torino, Lattes, 1946
56. ^ *Giuseppe Mazzini* (1948), poi in *Scritti e discorsi politici*, II, Bari, Laterza, 1963, p. 451; sulle caratteristiche "affettive" del pronunciamento di Croce al referendum, vedi Fulvio Tessitore, *Il percorso psicologico dalla monarchia alla repubblica attraverso i* Taccuini di lavoro *di Benedetto Croce*, in *Benedetto Croce e la nascita della Repubblica*. Atti del convegno tenutosi presso il Senato della Repubblica il 20 novembre 2002, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 57-66
57. ^ "non sono veri liberali...coloro che si fregiano, come ora taluni hanno preso a fare, del nome di monarchici, perché il liberalismo non ha altro fine che quello di garantire la libertà" e se "la forma Repubblicana gli offre questa...garanzia quando non gliene offre sicura la monarchia, sarà anche eventualmente repubblicano" (*Taccuini di lavoro*, 18 dicembre 1943); "se il tentativo [la duplice abdicazione di Vittorio Emanuele III e di Umberto II] fallisse, noi sosterremo il partito della Repubblica, adoperandoci a farla sorgere temperata e non sfrenata, sennata e non dissennata" (*Taccuini di lavoro*, 25 ottobre 1945)
58. ^ «Benedetto Croce, mai nominato, formalmente rifiutò prima ancora che la sua ventilata nomina potesse concretizzarsi.» (In Davide Galliani, *Il Capo dello Stato e le leggi*, Volume 1, Giuffrè Editore, 2011, p.366, nota 28
59. ^ *Ente Morale*, su *UniSOB.na.it*. URL consultato il 30 ottobre 2018.
60. ^ Eugenio Montale, *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1977, p. 549, ISBN non esistente.
61. ^ *Il filosofo della libertà Napoli - il funerale di Benedetto Croce - Cinegiornali - Scheda video - Istituto Luce - Cinecittà - Senato della Repubblica*, su *senato.archivioluce.it*. URL consultato il 31 marzo 2021.
62. ^ B. Croce, Maria Curtopassi, *Dialogo su Dio: carteggio 1941-1952*, Archinto, 2007, p. 11. Il carteggio fra Croce e Maria Curtopassi è stato pubblicato presso la casa editrice Archinto da Giovanni Russo, autore anche della nota introduttiva (pp. 11-33).
63. *Maurizio Griffo, Il pensiero di Benedetto Croce tra religione e laicità. La citazione è tratta da: B. Croce, Taccuini di lavoro, vol. 6, Napoli 1987, p. 285 (3 luglio 1950).*, su *loccidentale.it*. URL consultato il 27 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 3 marzo 2014).
64. ^ Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci anticoncordatari. Discorso contro i patti lateranensi*, tratto da: Benedetto Croce, *Discorsi parlamentari*, Bardi editore, Roma 1983, pp. 167-175
65. ^ Atti parlamentari della Camera: 1929, vol. 1, pag. 201-209
66. ^ Guido Verucci, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, 2006
67. ^ Aldo Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano, 1966, p. 131.
68. ^ *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 1, 1903 p.372
69. ^ Il ministro dell'educazione nazionale, Giuseppe Bottai alluse ironicamente all'operetta crociana con un articolo intitolato *Benedetto Croce rincristianito per dispetto* (In Ruggiero Romano, *Paese Italia: venti secoli di identità*, Donzelli Editore, 1997 p.3)
70. ^ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci "cristiani*, in *La Critica*, 20 novembre 1942; poi in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945
71. ^ B. Croce, M. Curtopassi, *Dialogo su Dio. Carteggio 1941-1952*, op.cit. *ibidem*.

72. ^ F. Focher, Rc. a F. Capanna, *La religione in Benedetto Croce. Il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Bari 1965, in *Rivista di studi crociati*, a. II, f. II. aprile-giugno 1965, pp.212-215
73. ^ Sandro Magister, *Colloquio con Vittorio Foa* (Da *l'Espresso*, Documenti del 20 marzo 1997)
74. ^ In Vittorio Messori, *Pensare la storia: una lettura cattolica dell'avventura umana*, Paoline, 1992, p. 500.
75. ^ Nello Ajello, *Solo per amore*, "La Repubblica, 22 marzo 1994 (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1994/03/22/solo-per-amore.html); Gennaro Sasso, *Per invigliare me stesso*, Bologna, Il mulino, 1989, pp. 36-9
76. ^ Nel registro mortuario di Raiano, vicino a L'Aquila, viene indicata erroneamente come "moglie del senatore Benedetto Croce"
77. *Benedetto Croce e l'amore* (http://www.nuovomonitorenapoletano.it/index.php?option=com_content&view=article&id=685:benedetto-croce-e-lamore&catid=38:storia&Itemid=28)
78. ^ Ottaviano Giannangeli, *Benedetto Croce a Raiano*, in "L'Osservatore politico letterario", Milano-Roma, n. 10, ottobre 1964; poi in *Operatori letterari abruzzesi*, Lanciano, Itinerari, 1969
79. ^ *Morta Alda Croce, figlia di Benedetto Croce* (http://www.liberalsocialisti.org/articol.php?id_articol=1608)
80. ^ *È morta Silvia Crocel'ultima figlia del filosofo*, su *la Repubblica*, 29 luglio 2011. URL consultato il 31 marzo 2021.
81. ^ *Morta Lidia, figlia di Benedetto Croce - Cultura*, su *ANSA.it*, 7 aprile 2015. URL consultato il 31 marzo 2021.
82. *senato.it - Senato della Repubblica*, su *senato.it*. URL consultato il 31 marzo 2021.
83. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1943, pp. 35-37; 46-50
84. ^ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*
85. ^ *Croce, da "papa laico" a grande dimenticato* (http://www.filosofico.net/crocefilosofo/crocepagee.html#LUnita2212000)
86. ^ Renzo Grassano, *La filosofia politica di Karl Popper: 1 - La critica della dialettica hegeliana e dello storicismo* (http://digilander.libero.it/moses/poppol1.html); commento a *La società aperta e i suoi nemici* e *Miseria dello storicismo* di Popper
87. ^ *Croce e il totalitarismo*, su *ernestopaolozzi.it*. URL consultato il 14 novembre 2014 (archiviato dall'url originale il 29 novembre 2014).
88. ^ Carteggio Croce-Omodeo
89. ^ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 59.
90. ^ In opposizione al positivismo che voleva riportare la storia ad una forma della scienza, Croce si era interessato dell'estetica nella quale avrebbe dovuto essere compresa la storia; cfr. *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, Napoli, 1893
91. ^ Per questo motivo Croce della Divina Commedia di Dante apprezza la prima cantica dell'Inferno in quanto risultato di una forte e sentita intuizione-espressione, mentre apprezza meno la cantica del Paradiso dove Dante mescolerebbe poesia e filosofia
92. ^ Nella premessa datata «novembre 1908» Croce scrive di aver trattato l'argomento nello scritto intitolato *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* pubblicato negli *Atti dell'Accademia pontaniana* nel 1905. In effetti però avverte Croce che il volume del 1909 «È una seconda edizione del mio pensiero, piuttosto che del mio libro» (B. Croce, *Logica*, 1996, p. 7
93. ^ *Cent'anni di ricerca in Italia. Un passato da salvare*, conferenza del prof. Carlo Bernardini, dal sito Centro Studi Enriques (PDF) (http://www.centrostudienriques.it/testiconferenze/conferenza_prof.C.Bernardini_Livorno_15set2004.pdf)

94. ^ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, p. 314.
95. ^ *Quel che si scrivevano Einstein e Croce* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/08/04/quel-che-si-scrivevano-einstein-croce.html)
96. ^ *La scienza negata. Il caso italiano*, Codice Edizioni, p. 6 e seguenti)
97. ^ *1911-2011: l'Italia della scienza negata*, su *Il Sole 24 ORE*. URL consultato il 31 marzo 2021.
98. ^ Ministro dell'Istruzione del governo Mussolini, promotore della riforma scolastica varata in Italia nel 1923
99. ^ Lucio Lombardo Radice in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Federico Enriques, Approssimazione e verità*, Belforte, Livorno 1982
100. ^ Giulio Giorello, *Dimenticare Croce?*, in *Il Corriere della Sera*, 21 novembre 1992 (archiviato dall'url originale il 26 novembre 2015).
101. ^ «L'arretratezza dell'Italia in campo scientifico è il risultato di cattive scelte dei politici da una parte e di resistenze culturali e di incapacità degli scienziati stessi a comunicare dall'altra e che quindi risultano indipendenti dall'idealismo crociano. A livello culturale, casomai, esistono altre forze che potrebbero essere imputate del ritardo scientifico, si veda per esempio la nefasta influenza della Chiesa in merito ad alcuni aspetti delle ricerche bioetiche. La mia perplessità nei confronti di Croce non riguarda le pretese conseguenze della sua filosofia sullo sviluppo tecnico-scientifico del nostro Paese. Mi sembra che sia una polemica datata e ormai superata. Non credo che dalle posizioni antiscientifiche di Croce derivi un ritardo della società italiana nei confronti della scienza. [...] Quella di Croce è una filosofia interessante sotto altri profili, ma poco interessante, quando si parla di scienza e quindi è deficitaria sotto il profilo di una seria trattazione del problema della conoscenza.» (Giulio Giorello), in *È vero che Croce odiava la scienza? - Dialogo tra Giulio Giorello e Corrado Ocone* (http://www.reset.it/articolo/e-vero-che-croce-odiava-la-scienza), 19 novembre 2012
102. ^ Claudio Cesa, *Benedetto Croce (https://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-croce_%28altro%29/)*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero. Storia e Politica*, Roma, Treccani, 2013
103. ^ Sul tema si veda Antonino Bruno, *Croce e le scienze politico sociali*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, Marina Cedronio, *Croce, Gentile, la storia e le scienze sociali (https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1981_num_93_1_2597)*, "Mélanges de l'école française de Rome" (1981), pp.361-400, o il più recente libro di Salvatore Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, 2 voll., Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003. Esemplare, sotto questo profilo, il controverso rapporto del filosofo con Ernesto De Martino su cui si vedano l'introduzione di Cesare Cases e i testi (con la recensione di Croce) in appendice a E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Milano, Boringhieri, 1973. Più recenti i contributi di Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001 (e anche la recensione (https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2002/06/16/de-martino.html) di Antonio Gnoli su "Repubblica", 16 giugno 2002), Carlo Ginzburg, *De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de Il mondo magico*, "La Ricerca Folklorica" (2013), pp. 13-20; Roberto Gronda, *Civiltà e mondo magico: Croce e De Martino (https://www.treccani.it/enciclopedia/civilta-e-mondo-magico-croce-e-de-martino_%28Croce-e-Gentile%29/)*, Roma, Treccani, 2016
104. ^ Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, p.5
105. ^ Nicola Abbagnano, Storia della filosofia, vol. 5, p. 527
106. ^ Lorenzo Benadusi, Giorgio Caravale, *George L. Mosse's Italy: Interpretation, Reception, and Intellectual Heritage*, Palgrave Macmillan, 2014, p. 17
107. ^ Sambugar, Salà, *Letteratura italiana*
108. ^ Paolo Ruffilli, *Introduzione alle Operette morali di Leopardi*, ed. Garzanti
109. ^ Sebastiano Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*
110. ^ *Croce, Schopenhauer e il nome del male* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/09/13/croce-schopenhauer-il-nome-del-male.html)

111. ^ Si riferisce a d'Annunzio, Fogazzaro e Pascoli
112. ^ Riportato in Mario Pazzaglia, *Letteratura italiana III*
113. ^ Benedetto Croce, *Del carattere della più recente letteratura italiana* (1907), in *Letteratura della nuova Italia*, vol IV (1915), Bari, 1954, pagg. 203-204
114. ^ Praz, Mario, "MAIN TRENDS IN ITALIAN LITERATURE AND THE ARTS DURING THE NINETEENTH CENTURY", in *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 4, no. 2 (January 1958): 359-380.
115. ^ *Dal 1º gennaio le opere di Benedetto Croce diventano di pubblico dominio; insieme a migliaia di altre*, su *dirittoegiustizia.it*.
116. ^ Dino Biondi, *Il Resto del Carlino, 1885-1985*, 1985 p. 106
117. ^ *Edizioni Nazionali istituite anteriormente alla legge 420/1997*, su *Ministero per i Beni e le Attività Culturali*, n.15. URL consultato il 1º agosto 2019 (archiviato dall'url originale il 1º agosto 2019).
118. ^ *D.M. n. 411/2018, concernente l'«Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce. Integrazione della composizione della Commissione»* (**PDF**), su *Ministero per i Beni e le Attività Culturali*, p. 2. URL consultato il 1º agosto 2019.
    «VISTO il D.P.R. 14 agosto 1981 istitutivo dell'Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce»

Bibliografia

La bibliografia su Benedetto Croce è amplissima. Di seguito un elenco delle monografie più importanti in ordine cronologico.

- Giuseppe Prezzolini, *Benedetto Croce: con bibliografia, ritratto e autografo*, Napoli, Ricciardi, 1909
- Giovanni Castellano, *Benedetto Croce : il filosofo, il critico, lo storico*; con appendice bibliografica, Napoli, Ricciardi, 1924
- Francesco Flora, *Croce*, Milano, Athena, 1927
- Guido Calogero, Domenico Petrini, *Studi crociani*, Rieti, Bibliotheca editrice, 1930
- Alfredo Parente, *Il pensiero politico di Benedetto Croce e il nuovo liberalismo*, Napoli, tipografia Artigianelli, 1944
- Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948
- Cecil Sprigge, *Benedetto Croce: l'uomo e il pensatore*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1956
- Carlo Antoni, *Commento a Croce*, 2ª ed., Venezia, Neri Pozza, 1964 [1955], ISBN non esistente.
- Guido Fassò, *Croce, Benedetto*, in *Novissimo Digesto Italiano*, 20 voll., diretto da A. Azara e E. Eula, vol. 5 (CRI-DIS), Torino, Utet, 1960, pp. 16-18, ISBN non esistente.
- Fausto Nicolini, *Benedetto Croce*, Torino, Utet, 1962
- Elena Croce, *Ricordi familiari*, Firenze, Vallecchi, 1962
- Emilio Cecchi, *Ricordi Crociani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965
- Karl Egon Lönne, , *Benedetto Croce als Kritiker seiner Zeit*, Tübingen, Niemeier, 1967
- Nicola Matteucci, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa*, Bologna, il Mulino, 1967
- Gianfranco Folena, *Benedetto Croce e gli "Scrittori d'Italia"*, Padova, Liviana, 1970
- Gianfranco Contini, *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana*, Torino, Einaudi, 1972
- Gennaro Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975
- Gennaro Sasso, *La "Storia d'Italia" di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*, Napoli, Bibliopolis, 1979

- Charles Boulay, *Benedetto Croce jusqu'en 1911. Trente ans de vie intellectuelle*, Ginevra, Droz, 1981
- Paolo Bonetti, *Introduzione a Croce*, Editori Laterza, 1984, ISBN 88-420-2417-1.
- Emma Giammattei, *Retorica e idealismo*, Il Mulino, Bologna, 1987
- David D. Roberts, *Benedetto Croce and the uses of historicism*, Berkeley, University of California press, 1987
- Gennaro Sasso, *Per invigilare me stesso. I taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989
- Giuseppe Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1990 [2a. ed., Roma-Bari, Laterza, 2002]
- Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. I - Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1994
- Giovanni Sartori, *Studi crociani*, Bologna, Il Mulino, 1997
- Pier Vincenzo Mengaldo, "Benedetto Croce", in: *Profili critici del Novecento*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998
- Michele Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1998
- (DE) Karl Egon Lönne, *Benedetto Croce: Vermittler zwischen deutschem und italienischem Geistesleben*, Francke, Tübingen, 2002
- *Croce filosofo. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50º anniversario della morte: Napoli-Messina 26-30 novembre 2002*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003
- Ernesto Paolozzi, *L'estetica di Benedetto Croce*, Napoli, Guida, 2002
- Fabio Fernando Rizi, *Benedetto Croce and Italian fascism*, University of Toronto Press, Toronto, 2003
- (DE) Manfred Thiel, *Benedetto Croce: Italien am Vorabend des Faschismus. Eine analytische Darstellung*, Elpis-Verlag, Heidelberg, 2003
- (DE) Sarah Dessi Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce*, Francke, Tübingen, 2005
- Mauro Visentin, *Il neoparmenidismo italiano, I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 2005
- Maria Panetta, *Croce editore*, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 2006
- Guido Verucci, *Idealisti all'indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- Giuseppe Gembillo, *Benedetto Croce, filosofo della complessità*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2006
- Antonio di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, FrancoAngeli, 2007
- Marcello Mustè *Croce*, Carocci, Roma, 2009
- Emma Giammattei, *I dintorni di Croce. Tra figure e corrispondenze*, Napoli, Guida, 2009
- Giancristiano Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Macerata, Liberilibri, 2014
- Giuseppe Galasso, *La memoria, la vita, i valori. Itinerari crociani*, a cura di E. Giammattei, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici - il Mulino, 2015
- Girolamo Cotroneo, *Croce filosofo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2015, ISBN 978-88-6087-887-8.
- *Filosofia civile e crisi della ragione: Croce filosofo europeo*, a cura di Alfonso Musci e Raffaele Russo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016
- Gennaro Sasso, *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, Napoli, Bibliopolis, 2017
- Gennaro Sasso, *Croce e le letterature e altri saggi*, Napoli, Bibliopolis, 2019
- Emanuele Cutinelli-Rendina, *Benedetto Croce. Una vita per la nuova Italia*. I, *Genesi di una vocazione civile (1866-1918)*, Torino, Aragno, 2022

- Paolo D'Angelo, *Benedetto Croce: la biografia*, Bologna, Il mulino, 2023

Voci correlate

- Istituto italiano per gli studi storici
- Fondazione Biblioteca Benedetto Croce
- Liberalismo
- Manifesto degli intellettuali antifascisti
- Premio nazionale di cultura Benedetto Croce
- Un paradiso abitato da diavoli

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Benedetto Croce**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Benedetto Croce**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Benedetto Croce**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Benedetto Croce (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Benedetto_Croce?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Cróce, Benedetto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Walter Maturi, *CROCE, Benedetto*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- *CROCE, Benedetto*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- Armando Carlini, *CROCE, Benedetto*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Croce, Benedetto*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Croce, Benedetto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Croce, Benedetto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) A. Robert Caponigri, *Benedetto Croce*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Piero Craveri, Karl Egon Lönne e Giorgio Patrizi, *CROCE, Benedetto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 31, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985.
- *Benedetto Croce*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Benedetto Croce*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- *Opere di Benedetto Croce* / *Benedetto Croce (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Benedetto Croce*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Benedetto Croce*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Benedetto Croce*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Benedetto Croce*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Benedetto Croce*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (EN) *Bibliografia di Benedetto Croce*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- *Benedetto Croce*, su *storia.camera.it*, Camera dei deputati.
- *CROCE Benedetto*, su *Senatori d'Italia*, Senato della Repubblica.
- *Benedetto Croce*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- *Benedetto Croce*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.
- *Scheda sul sito del Senato*, su *notes9.senato.it*.
- *L'Istituto italiano per gli studi storici fondato da Benedetto Croce*, su *iiss.it*.
- *La Fondazione Biblioteca Benedetto Croce*, su *fondazionebenedettocroce.it*.
- *Una bibliografia di Benedetto Croce*, su *rivista.ssef.it* (archiviato dall'url originale il 13 maggio 2005).
- *Una bibliografia di Benedetto Croce con corredo di riassunti delle opere e piccoli s aggi*, su *nuovorealismo.it*. URL consultato il 28 novembre 2007 (archiviato dall'url originale il 28 maggio 2008).
- *Biografia di Benedetto Croce con elenco opere*, su *giornaledifilosofia.net*.
- *Il problema dell'impressione nella ricerca filosofica del giovane Croce*, su *giornaledifilosofia.net*.
- *L'elenco dei volumi dell'Edizione Nazionale*, su *bibliopolis.it*. URL consultato il 7 novembre 2007 (archiviato dall'url originale il 26 ottobre 2007).
- *Benedetto Croce*, su *Camera.it - Assemblea Costituente*, Parlamento italiano.
- *Le riviste di Benedetto Croce on line. Accesso full text a «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia» 1, 1903 - 42, 1944 e ai «Quaderni della "Critica"» 1945 – 1951*, su *bibliotecafilosofia.uniroma1.it*.
- *Benedetto Croce, il filosofo liberale, sul RAI Filosofia*, su *filosofia.rai.it*.
- Alessandra Tarquini, *Benedetto Croce, il filosofo liberale (http://www.radio3.rai.it/dl/radio3/popupaudio.html?t=WIKIRADIO%20del%2025%2F02%2F2014%20-%20BENEDETTO%20CROCE%20raccontato%20da%20Alessandra%20Tarquini&p=WIKIRADIO%20del%2025%2F02%2F2014%20-%20BENEDETTO%20CROCE%20raccontato%20da%20Alessandra%20Tarquini&d=&u=http%3A%2F%2Fwww.radio.rai.it%2Fpodcast%2FA45595788.mp3)* (da Wikiradio di Radio3, in onda il 25/02/2014)
- *Il pensiero filosofico di Benedetto Croce*, su *senato.it*. URL consultato il 24 settembre 2022.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 61544292 (https://viaf.org/viaf/61544292) · ISNI (EN) 0000 0001 2135 5490 (http://isni.org/isni/0000000121355490) · SBN CFIV009433 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV009433?core=autoriall) · BAV 495/73076 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_73076) · Europeana agent/base/145681 (https://data.europeana.eu/agent/base/145681) · ULAN (EN) 500316333 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500316333) · LCCN (EN) n79049303 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79049303) · GND (DE) 118522779 (https://d-nb.info/gnd/118522779) · BNE (ES) XX889236 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX889236) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX889236) · BNF (FR) cb11898185z (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11898185z) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11898185z) · J9U (EN, HE) 987007260059805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260059805171) · NSK (HR) 000033060 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033060) · NDL (EN, JA) 00436907 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00436907) · CONOR.SI (SL) 7721571 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7721571) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79049303 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79049303)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Portale Letteratura | **Portale Politica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Benedetto_Croce&oldid=138201412"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 6 mar 2024 alle 09:39.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Giovanni Gentile

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Giovanni Gentile (disambigua)**.*

Giovanni Gentile (Castelvetrano, 30 maggio 1875[1] – Firenze, 15 aprile 1944) è stato un filosofo, storico della filosofia, pedagogista e politico italiano.

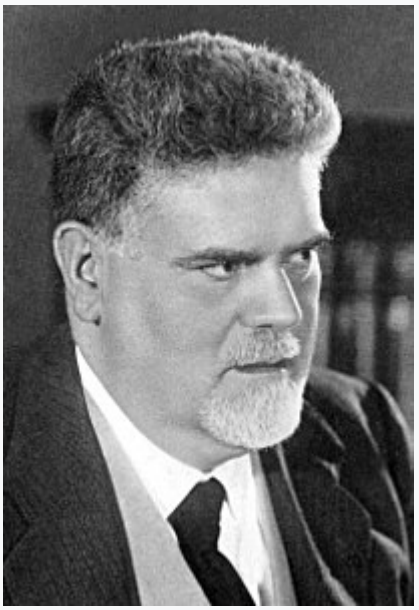
Fu, insieme a Benedetto Croce, uno dei maggiori esponenti del neoidealismo filosofico e dell'idealismo italiano, nonché un importante protagonista della cultura italiana nella prima metà del XX secolo, cofondatore dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana e, da ministro, artefice, nel 1923, della riforma della pubblica istruzione nota come Riforma Gentile.[2] La sua filosofia è detta attualismo.

Inoltre fu figura di spicco del fascismo italiano, considerato persino egli stesso l'inventore dell'ideologia del fascismo.[3] In seguito alla sua adesione alla Repubblica Sociale Italiana, fu ucciso durante la seconda guerra mondiale da alcuni partigiani dei GAP.

Indice

- **Biografia**
  - Gli studi e la carriera accademica
  - Il primo dopoguerra e l'adesione al fascismo
  - L'impegno per una cultura fascista
    - Rapporti con la cultura cattolica
    - Rapporti col regime
  - Il Discorso agli Italiani
  - L'adesione alla Repubblica Sociale Italiana
  - Uccisione da parte dei GAP
- **Pensiero filosofico**
- **Pensiero politico**
  - Critica al marxismo
- **Teorie pedagogiche**
  - La riforma della scuola
    - L'insegnamento della religione cattolica
- **Gentile e la cultura successiva**

Giovanni Gentile



Gentile ai tempi del direttorato alla Scuola Normale di Pisa (1928-36 e 1937-43).

Ministro della pubblica istruzione del Regno d'Italia	
Durata mandato	31 ottobre 1922 – 1º luglio 1924
Monarca	Vittorio Emanuele III
Capo del governo	Benito Mussolini
Predecessore	Antonino Anile
Successore	Alessandro Casati
Legislatura	XXVI Legislatura

Senatore del Regno d'Italia	
Durata mandato	5 novembre 1922 – 5 agosto 1943

Onorificenze

Opere
- Di carattere filosofico o generale
- Di carattere storiografico
- Di carattere pedagogico
- Sul fascismo

Note

Bibliografia
- Monografie principali
- Altri studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Legislatura	XXVI
Incarichi parlamentari	
• Membro della Commissione per l'esame dei Patti Lateranensi • Membro ordinario della Commissione d'accusa dell'Alta Corte di giustizia • Membro della Commissione per la verifica dei titoli dei nuovi senatori • Membro della Commissione dell'educazione nazionale e della cultura popolare	
Sito istituzionale (https://patrimonio.archivio.senato.it/repertorio-senatori-regno/senatore/IT-SEN-SEN0001-001094/)	
Dati generali	
Partito politico	Partito Nazionale Fascista
Titolo di studio	Laurea in Filosofia
Professione	Docente universitario, filosofo

Biografia

> «Era un omone che ispirava grande simpatia; con la pancia incontenibile, i bei capelli brizzolati sopra un faccione rosso acceso, di carnale cordialità. Tutto fuorché un filosofo: così mi apparve, benché fossi pieno di entusiasmo per i suoi *Discorsi di religione*, freschi di lettura. Bonario, familiare (paternalista), mi fece l'impressione di un vigoroso massaro siciliano, che fonda la sua autorità sull'indiscusso ruolo di patriarca. [...]»
>
> (Geno Pampaloni, *Fedele alle amicizie*, 1984[4])

Gli studi e la carriera accademica

Ottavo di dieci figli, Gentile nasce nel 1875 a Castelvetrano, nel trapanese, da Giovanni Gentile *senior*, farmacista, e Teresa Curti, figlia di un notaio. Frequenta il ginnasio/liceo "Ximenes" a Trapani. Vince quindi il concorso per quattro posti di interno della Scuola normale superiore di Pisa, dove si iscrive alla Facoltà di Lettere e Filosofia: qui ha come maestri, tra gli altri, Alessandro D'Ancona, professore di letteratura, legato al metodo storico e al positivismo e di idee liberali, Amedeo Crivellucci, professore di storia, e Donato Jaja, professore di filosofia, hegeliano seguace di Spaventa.

Dopo la laurea nel 1897, con massimo dei voti e ottenimento del diritto di pubblicazione della tesi, e un corso di perfezionamento a Firenze, Gentile ottiene una cattedra in filosofia presso il convitto nazionale Mario Pagano di Campobasso. Nel 1900 si sposta al liceo Vittorio Emanuele di Napoli. Nel 1901 sposa Erminia Nudi, conosciuta a Campobasso: dal loro matrimonio nasceranno Teresa (1902), Federico (1904), i gemelli Gaetano e Giovanni junior (1906), Giuseppe (1908) e Tonino (1910).

Nel 1902 ottiene la libera docenza in filosofia teoretica e l'anno successivo quella in pedagogia. Ottiene poi la cattedra universitaria all'Università degli Studi di Palermo (1906-1914, storia della filosofia), dove frequenta il circolo "Giuseppe Amato Pojero" e fonda nel 1907 con Giuseppe Lombardo Radice la rivista *Nuovi Doveri*. Nel 1914 all'Università di Pisa (fino al 1919, filosofia teoretica) e infine alla Sapienza di Roma (già dal 1917 professore ordinario di Storia della filosofia, e nel 1926 professore ordinario di Filosofia teoretica).

Giovanni Gentile nel 1910

È stato professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Palermo (27 marzo 1910), professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Pisa (9 agosto 1914), professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Roma (11 novembre 1917), professore ordinario di Filosofia teoretica alla Università di Roma (1926), commissario della scuola normale superiore di Pisa (1928-1932), direttore della Scuola Normale superiore di Pisa (1932-1943) e vicepresidente dell'Università Bocconi di Milano (1934-1944).

Durante gli studi a Pisa incontra Benedetto Croce con cui intratterrà un carteggio continuo dal 1896 al 1923: argomenti trattati dapprima la storia e la letteratura, poi la filosofia. Uniti dall'idealismo (su cui avevano comunque idee diverse), contrastarono assieme il positivismo e le degenerazioni, a loro dire, dell'università italiana. Insieme fondano nel 1903 la rivista *La Critica*, per contribuire, in base alle loro idee, al rinnovamento della cultura italiana: Croce si occupa di letteratura e di storia, Gentile, invece, si dedica alla storia della filosofia. In quegli anni Gentile non ha ancora sviluppato il proprio sistema filosofico. L'attualismo avrà configurazione sistematica solo alle soglie della prima guerra mondiale. Sarà inoltre dal 1915 che Gentile divenne membro del Consiglio superiore della pubblica istruzione, fino al 1919.

Il primo dopoguerra e l'adesione al fascismo

All'inizio della prima guerra mondiale, tra i dubbi del neutralismo, Gentile si schiera a favore dell'intervento in guerra come conclusione del Risorgimento italiano. In quel tempo rivelò a sé stesso la passione politica che gli stava dentro e assunse una dimensione che non era più soltanto quella del professore che parla dalla cattedra, ma quella dell'"intellettuale" militante, che si rivela al grande pubblico attraverso i giornali quotidiani.

Nell'immediato dopoguerra partecipa attivamente al dibattito politico e culturale. Nel 1919 è, insieme a Luigi Einaudi e Gioacchino Volpe, tra i firmatari del manifesto del Gruppo Nazionale Liberale romano, che, insieme ad altri gruppi nazionalisti e di ex combattenti forma l'Alleanza Nazionale per le elezioni politiche, il cui programma politico prevede la rivendicazione di uno «Stato forte», anche se provvisto di larghe autonomie regionali e comunali, capace di combattere la metastasi burocratica, i protezionismi, le aperture democratiche alla Nitti, rivelatosi «inetto a tutelare i supremi interessi della Nazione, incapace di cogliere e tanto meno interpretare i sentimenti più schietti e nobili».[5]

Nel 1920 fonda il *Giornale critico della filosofia italiana*. Sempre nel 1920 diviene consigliere comunale al Municipio di Roma, mentre l'anno successivo viene nominato anche assessore supplente alla X Ripartizione, A.B.A., ovvero alle Antichità e alle belle Arti, sempre del Municipio di Roma[6]. Nel 1922

diviene socio dell'Accademia dei Lincei. Fino al 1922 Gentile non mostra particolare interesse nei confronti del fascismo. Fu solo allora che prese posizione in merito, dichiarando di vedere in Mussolini un difensore del liberalismo risorgimentale nel quale si riconosceva:

> «Mi son dovuto persuadere che il liberalismo, com'io l'intendo e come lo intendevano gli uomini della gloriosa Destra che guidò l'Italia del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come una realtà etica, non è oggi rappresentato in Italia dai liberali, che sono più o meno apertamente contro di Lei, ma per l'appunto, da Lei.»
>
> (Da una lettera del 31 maggio 1923 rivolta a Benito Mussolini, cit. in G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 94-95)

Il 31 ottobre, all'insediamento del regime viene nominato da Mussolini ministro della pubblica istruzione (1922-1924, per dimissioni volontarie), attuando nel 1923 la riforma Gentile, fortemente innovativa rispetto alla precedente riforma basata sulla legge Casati di più di sessant'anni prima (1859). Durante il suo ministero si rende responsabile di vari casi di persecuzione politica di insegnanti o funzionari antifascisti, sotto forma sia di licenziamenti o prepensionamenti di tipo discriminatorio[7], sia di ispezioni ministeriali e provvedimenti disciplinari contro persone politicamente non allineate col governo[8]. Rancori personali, oltre che motivi politici, sono alla base dell'accanita persecuzione cui Gentile sottopone l'archeologo Vittorio Spinazzola, la cui carriera ne esce distrutta[9].

Il 5 novembre 1922 diviene senatore del Regno[10]. Nel 1923 Gentile si iscrive al Partito Nazionale Fascista (PNF) con l'intento di fornire un programma ideologico e culturale.

Dopo la crisi Matteotti, date le dimissioni da ministro, Gentile viene chiamato a presiedere la *Commissione dei Quindici* per il progetto di riforma dello Statuto Albertino (poi divenuta *dei Diciotto* per la riforma dell'ordinamento giuridico dello Stato).

L'impegno per una cultura fascista

Gentile resta fascista e nel 1925 pubblica il Manifesto degli intellettuali fascisti, in cui vede il fascismo come un possibile motore della rigenerazione morale e religiosa degli italiani e tenta di collegarlo direttamente al Risorgimento. Questo manifesto sancisce l'allontanamento definitivo di Gentile da Benedetto Croce, che gli risponde con un Antimanifesto. Nel 1925 promuove la nascita dell'Istituto Nazionale Fascista di Cultura (INFC), di cui è presidente fino al 1937.

In virtù della sua appartenenza organica al regime, Gentile consegue un forte arricchimento in termini economici e già all'inizio degli anni Trenta la sua famiglia si attesta su un tenore di vita parecchio elevato[11]. Gentile realizza anche un notevole accumulo di cariche culturali, accademiche e politiche[12], grazie alle quali esercita durante tutto il ventennio fascista un forte influsso sulla cultura italiana, specialmente nel settore amministrativo e scolastico.

Giovanni Gentile e Benito Mussolini mentre esaminano i primi volumi dell'Enciclopedia Italiana

È il direttore scientifico dell'Enciclopedia Italiana dell'Istituto Treccani dal 1925 al 1938, e vicepresidente di tale istituto dal 1938, dove accolse numerosi "collaboratori non fascisti" come il socialista Rodolfo Mondolfo[13]. A Gentile si devono in gran parte il livello culturale e l'ampiezza della visione dell'opera: invitò infatti «a collaborare alla nuova impresa 3.266 studiosi, di diverso orientamento»[14], poiché «nell'opera si doveva coinvolgere tutta la migliore cultura nazionale, compresi molti studiosi ebrei o notoriamente antifascisti, che ebbero spesso da tale lavoro il loro unico sostentamento».[14] Egli riesce in tal modo a mantenere una relativa autonomia, nella redazione dell'enciclopedia, dalle interferenze del regime fascista. La collaborazione di antifascisti all'enciclopedia suscita critiche fra le gerarchie, cui Gentile risponde rassicurando Mussolini in una lettera del luglio 1933, in cui scrive fra l'altro che ai non iscritti al partito nazionale fascista «non è dato di inserire di proprio una sola parola nel testo della *Enciclopedia*», e che «nessun collaboratore, in nessuna materia, ha mano libera; e tutti gli articoli sono soggetti a rigorosa revisione»[15]. Tutte le voci dell'enciclopedia che riguardano il fascismo sono sottoposte all'approvazione preventiva di Mussolini[16]. La voce sulla dottrina del fascismo, la cui prima parte è in realtà scritta da Gentile, viene firmata dal solo Mussolini[17]. Il dittatore, costantemente informato dell'andamento dei lavori, legge in bozza i lemmi di suo interesse e talora suggerisce modifiche[18].

Nel 1928 Gentile diventa regio commissario della Scuola Normale Superiore di Pisa, e nel 1932 direttore. Nel 1930 diventa vicepresidente dell'Università Bocconi. Nel 1932 diventa Socio Nazionale della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Lo stesso anno inaugura l'Istituto Italiano di Studi Germanici, di cui diviene presidente nel 1934. Nel 1933 inaugura e diviene presidente dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Nel 1934 inaugura a Genova l'Istituto mazziniano. Fu direttore della *Nuova Antologia* e accolse "collaboratori non fascisti" come il socialista Rodolfo Mondolfo[13]. Nel 1937 diventa regio commissario, nel 1938 presidente del Centro nazionale di studi manzoniani e nel 1941 è presidente della Domus Galilaeana a Pisa.

Promosse l'istituzione dell'obbligo del giuramento di fedeltà al fascismo da parte dei docenti universitari. Sostenuto pubblicamente già nel 1929 da Gentile che lo definì «una nuova formula di giuramento, in cui gl'insegnanti sarebbero invitati a giurare fedeltà anche al Regime[19]», nell'ottica di Gentile esso avrebbe dovuto condurre al superamento della divisione, creatasi nel 1925, tra i firmatari del suo Manifesto degli intellettuali fascisti e coloro che invece avevano aderito al Manifesto degli intellettuali antifascisti, redatto dal suo ex amico e rivale Benedetto Croce. Introdotto nel 1931, questo provvedimento - tipico di un modo d'agire «drasticamente autoritario e repressivo»[20] del regime fascista rispetto al mondo della cultura - causò l'allontanamento di alcuni illustri accademici dall'Università italiana e suscitò una diffusa riprovazione nell'opinione pubblica fuori d'Italia.

Rapporti con la cultura cattolica

Non mancano comunque i dissensi col regime: in particolare il suo influsso all'interno del regime subisce un duro colpo nel 1929, alla firma dei Patti Lateranensi tra Chiesa cattolica e Stato Italiano: sebbene Gentile riconosca il cattolicesimo come forma storica della spiritualità italiana, ritiene di non poter accettare uno Stato non laico. Questo evento segna una svolta nel suo impegno politico militante; è inoltre contrario all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole medie e superiori, mentre riteneva giusto - avendolo inserito nella sua riforma - quello nelle scuole elementari, in quanto lo riteneva una preparazione alla filosofia adatta ai bambini.

Nel 1934 il Sant'Uffizio mette all'indice le opere di Gentile e di Croce, a causa del loro riconoscimento, nel solco dell'idealismo, del cristianesimo cattolico come mera "forma dello spirito", ma considerato inferiore alla filosofia, come Gentile spiega nel discorso del 1943 *La mia religione*, in cui vi sono anche alcune velate

critiche al papato storico, ispirate da Dante, Gioberti e Manzoni.[21]

Degna di nota anche la sua difesa di Giordano Bruno, il filosofo eretico condannato al rogo dall'Inquisizione nel 1600, al quale dedica un saggio[22], impegnandosi anche presso Mussolini perché la statua del pensatore nolano - eretta in Campo de' Fiori nel 1889 e opera dello scultore anticlericale Ettore Ferrari - non fosse rimossa, come richiesto da alcuni cattolici.[23]

Rapporti col regime

Il 21 dicembre 1933, nel corso della giornata inaugurale dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente prese posizione contro le teorie razziste che si stavano propagando nella Germania nazista[24]:

> «Roma non ebbe mai un'idea che fosse esclusiva e negatrice… Essa accolse sempre e fuse nel suo seno, idee e forze, costumi e popoli. Così poté attuare il suo programma di fare dell'urbe, l'orbe. La prima e la seconda volta, la Roma antica e la Roma cristiana: volgendosi con accogliente simpatia e pronta e conciliatrice intelligenza a ogni nazione a ogni forma di vivere civile, niente ritenendo alieno da sé che fosse umano. Sono i popoli piccoli e di scarse riserve quelli che si chiudono gelosamente in se stessi in un nazionalismo schivo e sterile»
>
> (Giovanni Gentile nel discorso inaugurale dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente il 21 dicembre 1933[24])

Nel 1936 ha luogo una polemica contro il nuovo ministro dell'Educazione Nazionale Cesare Maria De Vecchi, che Gentile accusa di «inquinare la cultura nazionale».[25]

Gentile, personalmente, non condivise le leggi razziali del 1938, come si evince da un carteggio con Benvenuto Donati durato per tutto il periodo tra il 1920 ed il 1943. Benché sia stato indicato da taluni[26] come uno dei firmatari del Manifesto della razza, si tratta di una diceria, in quanto Gentile non lo firmò mai, come dimostrato dallo studioso Paolo Simoncelli.[27][28]

Soprattutto dopo la promulgazione delle leggi razziali in Italia, si susseguirono gli interventi di Gentile a favore di colleghi ebrei come Mondolfo[29], Gino Arias[30] e Arnaldo Momigliano[31].

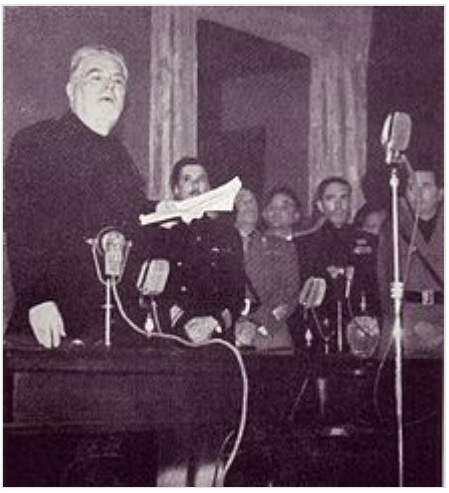
In un libro pubblicato nel 2021[32] Mimmo Franzinelli afferma che l'atteggiamento di Gentile nei confronti delle leggi razziali è oggetto di controversia[33]. Alcuni storici hanno sottolineato il suo personale antirazzismo e la solidarietà fattiva da lui dimostrata a livello privato nei confronti di studiosi ebrei[34][35], quali ad esempio Paul Oskar Kristeller e Karl Löwith. Da altri si è evidenziato come l'antirazzismo di Gentile non si sia mai tradotto in esplicite prese di posizione pubbliche, e come il filosofo, seppure personalmente dispiaciuto per alcune conseguenze della legislazione antisemita, non abbia però mai pensato di criticare pubblicamente quest'ultima né di separare al riguardo le proprie responsabilità da quelle del regime[36]. Per parte sua, Franzinelli richiama l'attenzione su di una conferenza tenuta a Roma il 3 aprile del 1936 dal ministro nazista e antisemita fanatico Hans Frank: da presidente dell'Istituto fascista di cultura, Gentile organizza e introduce la conferenza esprimendo, secondo Franzinelli, «piena adesione[37]» al nazismo, definito da Gentile in tale occasione «una pratica battaglia della Nazione tedesca anelante [...] alla forza che i popoli attingono dalla più fiera coscienza della propria personalità e morale autonomia»[38].

Nel 1938 Gentile fu nominato vicepresidente dell'Istituto della Enciclopedia italiana.[39]

In un articolo del gennaio 1942, Gentile tesse le lodi dell'Asse Roma-Berlino-Tokyo, scagliandosi contro il «doppio pericolo del comunismo e dell'imperialismo industriale dei falsi democratici senza patria, ebrei o no[40]». Secondo lo studioso Giovanni Rota, risulta «difficile interpretare questo articolo come una polemica nei confronti del regime razzista e non è credibile che si volesse, con queste frasi, attaccare l'alleanza con il nazismo proprio mentre la si esaltava[36]».

Il Discorso agli Italiani

Gli ultimi interventi politici sono rappresentati da due conferenze nel 1943. Nella prima, tenuta il 9 febbraio a Firenze, dal titolo *La mia religione*, in cui dichiarò di essere cristiano e cattolico, sebbene credente nello Stato laico.



"Il discorso agli Italiani" del 24 giugno 1943

Nella seconda, molto più importante, tenuta il 24 giugno su proposta di Carlo Scorza[41], nuovo segretario nazionale del PNF al Campidoglio a Roma, dal titolo *Discorso agli Italiani*, esortò all'unità nazionale, in un momento difficile della guerra. Dopo questi interventi si ritirò a Troghi[42] (FI), dove scrive la sua ultima opera, uscita postuma, *Genesi e struttura della società*, nella quale recupera l'antico interesse per la filosofia politica[43], e nel quale teorizzò "l'Umanesimo del lavoro".

Gentile considerò questa sua ultima opera il coronamento dei suoi studi speculativi tanto che all'amico antifascista Mario Manlio Rossi, mostrandogli il manoscritto, scherzando disse: *"I vostri amici possono uccidermi ora se vogliono. Il mio lavoro nella vita è concluso*"[44].

La caduta di Mussolini il 25 luglio 1943 non preoccupò particolarmente Gentile che intese il tutto come un avvicendamento al governo[45]. Inoltre la nomina nel primo governo Badoglio di alcuni ministri che precedentemente erano stati suoi collaboratori come Domenico Bartolini e Leonardo Severi lo confortava[46]. In particolare la vecchia amicizia con il ministro Severi spinse Gentile ad inviargli una lettera di auguri per la nomina e a sottoporgli alcune questioni rimaste in sospeso con il governo precedente[46].

Il 4 agosto Severi rispose a Gentile, lanciandogli un duro e inatteso attacco[47]. Travisandone volontariamente i contenuti, evitando però di renderli noti, avvalorò l'idea che Gentile gli si fosse proposto come consigliere, ponendolo quindi in obbligo a respingerne la proposta[48]. Gentile replicò al ministro e rassegnò le dimissioni da direttore della Scuola Normale di Pisa.

L'adesione alla Repubblica Sociale Italiana

Gentile respinse in un primo tempo la proposta di Carlo Alberto Biggini, che nel frattempo era divenuto ministro, di entrare al Governo, e dopo un incontro avvenuto il 17 novembre 1943 con Benito Mussolini sul lago di Garda si convinse ad aderire alla Repubblica Sociale Italiana. Nel novembre 1943 divenne presidente della *Reale Accademia d'Italia*, con l'obiettivo di riformare la vecchia Accademia dei Lincei che fu assorbita dall'Accademia. Così Gentile alla figlia Teresa raccontò l'evento:

> «Venne qui tempo fa un amico ministro a cercarmi, ed io dissi francamente i motivi personali e politici per cui desideravo restare in disparte. Ma egli mi assicurò che io potevo benissimo restare in disparte: ma dovevo fare una visita al mio vecchio amico che desiderava vedermi ed era addolorato di certe manifestazioni recenti, ostili alla mia persona. Negare questa visita non era possibile. Feci comodamente il viaggio con Fortunato. Ebbi il giorno 17 un colloquio di quasi due ore, che fu commoventissimo. Dissi tutto il mio pensiero, feci molte osservazioni, di cui comincio a vedere qualche benefico aspetto. Credo di aver fatto molto bene al paese. Non mi chiese nulla, non mi fece offerta. Il colloquio fu a quattr'occhi. La nomina fu poi combinata col ministro amico e portata qui da me da un Direttore generale. Non accettarla sarebbe stata suprema vigliaccheria e demolizione di tutta la mia vita.»
>
> (Giovanni Gentile in una lettera indirizzata alla figlia Teresa[49])

Sostenne la chiamata alle armi e la coscrizione militare dei giovani nell'esercito della RSI, auspicando il ripristino dell'unità nazionale sotto la guida ancora una volta di Mussolini.

Intanto il figlio Federico, capitano d'artiglieria del Regio Esercito, dopo l'8 settembre era stato internato dai tedeschi in un campo di prigionia a Leopoli in condizioni particolarmente severe: era l'unico ufficiale italiano del campo a non ricevere la posta di ritorno. Federico Gentile aveva aderito alla RSI ma non aveva accettato l'arruolamento nell'Esercito Nazionale Repubblicano, preferendo tornare in Italia da civile.[50] Gentile, in un discorso del 19 marzo 1944, elogiò pubblicamente per la prima volta Adolf Hitler, definendolo il "Condottiero della grande Germania", e lodando l'alleanza italiana con le Potenze dell'Asse; dopo aver fatto pressioni anche sul Papa,[51] pochi giorni dopo il figlio venne trasferito in un campo meno duro e infine gli fu permesso il ritorno a casa.[52]

Uccisione da parte dei GAP

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Uccisione di Giovanni Gentile***.

Il 30 marzo 1944, per il suo appoggio dichiarato alla leva per la difesa della RSI, ricevette diverse missive contenenti minacce di morte[53]. In una in particolare era riportato: "Tu come esponente del neofascismo sei responsabile dell'assassinio dei cinque giovani al mattino del 22 marzo 1944". L'accusa era riferita alla fucilazione di cinque giovani renitenti alla leva rastrellati dai militi della RSI il 14 marzo dello stesso anno (fucilazione orchestrata dal maggiore Mario Carità, che detestava Gentile, ricambiato; il filosofo aveva infatti minacciato di denunciare le eccessive violenze del suo reparto allo stesso Mussolini).[54] Il governo fascista repubblicano gli offrì quindi una scorta armata[53] che però Gentile declinò: "*Non sono così importante, ma poi se hanno delle accuse da muovermi sono sempre disponibile*"[53].

L'ingresso nella basilica di Santa Croce a Firenze della salma del filosofo Giovanni Gentile 18 aprile 1944

Considerato in ambito resistenziale come uno dei principali teorici e responsabili del regime fascista, "apologo della repressione" e di "un regime ostaggio di un esercito occupante", fu ucciso il 15 aprile

Lapide nei pressi della tomba di Giovanni Gentile, basilica di Santa Croce

1944 sulla soglia della sua residenza di Firenze, la villa di Montalto al Salviatino, da un gruppo partigiano fiorentino aderente ai GAP di ispirazione comunista.

Il commando gappista, composto da Bruno Fanciullacci, Elio Chianesi[55], Giuseppe Martini "Paolo", Antonio Ignesti e la staffetta Liliana Benvenuti Mattei "Angela"[56] come appoggio[57][58] e con Teresa Mattei e Bruno Sanguinetti nell'organizzazione logistica[59][60], si appostò alle 13:30 circa nei pressi della villa al Salviatino e, appena il filosofo giunse in auto, Fanciullacci e Martini gli si avvicinarono tenendo sotto braccio dei libri per nascondere le armi e farsi così credere studenti. Il filosofo abbassò il vetro per prestare ascolto, ma fu subito raggiunto dai colpi della rivoltella di Fanciullacci. Fuggiti i gappisti in bicicletta, l'autista si diresse all'ospedale Careggi per trasferirvi il filosofo moribondo, ma Gentile, colpito direttamente al cuore e in pieno petto, in breve spirò.[61]

Fu un episodio che divise lo stesso fronte antifascista e che ancora oggi è al centro di polemiche non sopite, venendo infatti già all'epoca disapprovato dal CLN toscano con la sola esclusione del Partito Comunista, che rivendicò l'esecuzione.[62][63]

Il 18 aprile fu sepolto, per iniziativa del ministro Carlo Alberto Biggini[64] e con decreto di approvazione da parte di Mussolini stesso, nella basilica di Santa Croce a Firenze, il foscoliano *tempio dell'itale glorie*.

Dopo l'attentato le autorità della RSI — dopo aver sospettato all'inizio lo stesso Mario Carità[65] — promisero mezzo milione di lire in cambio di informazioni sui responsabili, mentre venne disposto l'arresto di cinque docenti, indicati dal capo della provincia Raffaele Manganiello come i mandanti morali dell'agguato[66]: Ranuccio Bianchi Bandinelli (che aveva forse approvato l'uccisione), Renato Biasutti, Francesco Calasso, Ernesto Codignola, Enrico Greppi; ma gli ultimi due sfuggirono alla cattura[67]. Grazie al diretto intervento della famiglia Gentile gli arrestati scamparono alla consueta rappresaglia che i fascisti eseguivano in seguito alle azioni gappiste (meno di due settimane prima, il 3 aprile, a Torino erano stati fucilati cinque prigionieri per l'uccisione del giornalista Ather Capelli), venendo rimessi in libertà.[68]

In occasione del decennale della morte, tra il 15 e il 17 aprile 1955, all'interno della basilica fu inaugurato il primo di una serie di convegni di "*studi gentiliani*". Di tanto in tanto si sono levate isolate voci contro la presenza della tomba del "filosofo del fascismo" in Santa Croce, ma senza seguito.[69]

Pensiero filosofico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Attualismo (filosofia)***.

La filosofia di Gentile fu da lui denominata attualismo o *idealismo attuale*, poiché in esso l'unica vera realtà è l'atto puro del «pensiero che pensa», cioè l'autocoscienza, in cui si manifesta lo spirito che comprende tutto l'esistente; in altre parole, solo quello che si realizza tramite il pensiero rappresenta la realtà in cui il filosofo si riconosce.[70]

Il Pensiero è attività perenne in cui all'origine non c'è distinzione tra soggetto e oggetto. Gentile avversa pertanto ogni dualismo e naturalismo rivendicando l'unità di natura e spirito (monismo), cioè di spirito e materia, all'interno della coscienza pensante, assieme al primato gnoseologico ed ontologico di questa. La coscienza è vista come sintesi di soggetto e oggetto, sintesi di un atto in cui il primo (il soggetto) pone il

secondo (autoconcetto). Non hanno quindi senso orientamenti solo spiritualisti o solo materialisti, come non ne ha la divisione netta tra spirito e materia del platonismo, in quanto la realtà è Una: qui è evidente l'influsso del panteismo rinascimentale e dell'immanentismo, più che dell'hegelismo.[71]

Giovanni Gentile nel periodo in cui era Ministro

Di Hegel, a differenza di Benedetto Croce, fautore dello *storicismo assoluto* o *idealismo storicista* per cui tutta la realtà è storia in divenire (e non atto statico in senso aristotelico), Gentile non apprezza tanto l'orizzonte storicista quanto l'impianto idealistico basato sulla coscienza, che pone quest'ultima a fondamento del reale. Anche secondo Gentile vi è un errore, in Hegel, nella costruzione della dialettica, ma in modo diverso dal giudizio di Croce: Hegel l'avrebbe infatti formulata come contrapposizione fra una tesi e un'antitesi concepiti come dei «pensati» (tipici del pensiero determinato delle scienze),[71] anziché come momenti di un medesimo atto pensante, finendo per giungere a un risultato ritenuto definitivo, situato al culmine dello sviluppo dello Spirito, mentre per Gentile il divenire non è mai concluso, essendo fuori dal tempo.[72]

L'attualismo di Gentile si esprime dunque in questa riforma della dialettica hegeliana, con l'introduzione della teoria dell'atto puro e l'esplicazione del rapporto tra «logica del pensiero pensante» e la «logica del pensiero pensato»:[73] la prima è una logica concreta, filosofica e dialettica, la seconda una logica formale ed erronea.[71]

Recuperando Fichte, il filosofo afferma che lo spirito è fondante in quanto unità di coscienza ed autocoscienza, pensiero in atto; l'atto del pensiero pensante, o «atto puro», è il principio e la forma della realtà diveniente. Questa dialettica dell'atto puro si attua nell'opposizione tra la soggettività rappresentata dall'arte (tesi) e l'oggettività rappresentata dalla religione (antitesi) cui fa da soluzione la filosofia (sintesi).[71]

Particolare attenzione è dedicata al tema della soggettività dell'arte e al suo rapporto colla religione e la filosofia, ovvero l'intera vita dello spirito; se da un lato l'arte è il prodotto di un sentimento soggettivo, dall'altro essa è un atto sintetico che coglie tutti i momenti della vita dello spirito, acquistando dunque alcuni caratteri del discorso razionale.[71]

Sviluppando fino in fondo l'hegelismo di Bertrando Spaventa, l'attualismo gentiliano, per il quale ogni realtà esiste solo nell'atto che la pensa, è stato interpretato come un idealismo soggettivo (una forma di soggettivismo), sebbene il suo autore tendesse a respingere tale definizione,[74] non essendo quell'atto preceduto né dal soggetto né tantomeno dall'oggetto, bensì coincidente con l'Idea stessa, e a differenza di Fichte, immanente all'esperienza proprio perché creatore dell'esperienza.[75]

Pensiero politico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Manifesto degli intellettuali fascisti***, ***Dottrina del fascismo*** *e* ***La dottrina del fascismo***.

Gentile fu il primo e più importante ideologo del fascismo, assieme a Mussolini stesso. La sua è una filosofia politica fortemente attivista e attualista (cioè vuole trasporre l'attualismo nel campo civile e sociale), che coniughi «prassi e pensiero», che sia insieme «azione a cui è immanente una dottrina».[76] Essendo insoddisfatto di fronte alla realtà, in Gentile troviamo il primato del futuro, ma, allo stesso tempo, un

recupero della concezione romantica della Ragione intesa come Spirito universale che tutto pervade, avversa al materialismo e alla ragione meramente strumentale.[77] Per Gentile, per esempio, il «modo generale di concepire la vita» proprio del fascismo è di tipo «spiritualistico».[76]

Il fascismo non è la sola qualificazione politica che dà della propria filosofia, Gentile infatti vuole essere anche liberale, nonostante sembri respingere quasi *in toto* il liberalismo ottocentesco ne *La dottrina del fascismo*.[76] Difatti la sua concezione politica riprende la concezione hegeliana dello Stato etico, per cui libero non è l'individuo atomisticamente e materialisticamente inteso, ma soltanto lo Stato nel suo processo storico.[78]

L'individuo può essere libero ed esplicare la sua moralità esclusivamente nelle forme istituzionali dello Stato, come chiarisce nella voce «Fascismo» dell'Enciclopedia italiana.[79] L'individuo può maturare la sua libertà individuale solo all'interno dello Stato ("libertà nella legge"), cioè unicamente in un contesto istituzionale organizzato. Un esempio di questa concezione si può trovare nella Destra storica, la quale governò i primi anni dell'Unità d'Italia: impostò un governo autoritario (concezione ereditata poi dalla Sinistra storica di Francesco Crispi) che riuscì a moderare l'individualità dei singoli, quella che Gentile definisce come la spinta alla disgregazione; questo modello di governo forte è giusto per Gentile, in quanto lo Stato dev'essere Stato etico, definito mazzinianamente come "educatore".[76] Se Gentile voglia uno stato totalitario vero e proprio è questione invece incerta; di certo nella sua fase prettamente fascista egli fa riferimento allo "Stato totale", l'organismo che accoglie tutto in sé.[79]

Con il fascismo si può avere vero "liberalismo" in quanto riporta ai valori primigeni del Risorgimento:[80] Gentile dimostra qui un forte approccio storicistico, secondo il quale il fascismo trarrebbe la sua legittimazione dalla storia, sarebbe appunto una fase storica, non un'ideologia politica.[76]

Giovanni Gentile negli ultimi anni

Il Risorgimento non fu solo un'operazione politica, ma un "atto di fede":[80] il campione di suddetto atto di fede fu Mazzini: anti-illuminista e romantico, anti-francese, spiritualista e nemico dei principi materialistici.[81]

Lo Stato giolittiano rappresentò invece, secondo Gentile (concezione che lo divide radicalmente da Croce), un tradimento dei valori risorgimentali: per rompere questo *status quo* degenerativo del processo italiano fu necessario il ricorso all'illegalità e alla violenza del fascismo movimento: una violenza rivoluzionaria, perché portatrice di un nuovo assetto, ma anche statale, perché va a colmare le lacune che vigono nel sistema statale.[82] Gentile insiste molto sulla novità del fascismo: è un modo nuovo di concepire la nazione, ha una consapevolezza mistica di ciò che sta compiendo.[82]

Benito Mussolini viene perciò dipinto come un vero eroe idealistico. La missione del fascismo, secondo Gentile, è quella di creare l'Uomo nuovo: un uomo di fede, spirituale, anti-materialista, volto a grandi imprese.[82] Questo nuovo tipo di uomo sarà antitetico al carattere che Giolitti tentò di imprimere alla nazione e che connotava l'Italia come scettica, mediocre e furbastra.[76]

Egli, in quanto ideologo, sostiene che il fascismo si dovesse istituzionalizzare: ciò avverrà nei fatti attraverso l'istituzione del Gran Consiglio del Fascismo.[76] Il fascismo si deve inoltre far assorbire dall'italianità (e non il contrario): il fine è che nella società non vi siano più contraddizioni, nessuna differenza tra cultura italiana

e cultura fascista.[82]

Bisogna arrivare ad una comunità omogenea e compatta anche in ambito lavorativo: attraverso l'istituzione della corporazione, la quale deve sanare la frattura sindacati-datori di lavoro tramite la collaborazione di classe; anche qui egli riprende le teorie mazziniane, oltre che il distributismo.[76] Il corporativismo (di cui le estreme realizzazioni saranno la democrazia organica e la socializzazione dell'economia, progettate nella RSI) permetterà di giungere ad uno stato di fatto in cui i problemi economici si risolveranno all'interno della corporazione stessa, senza provocare fratture all'interno della società, ed evitando la lotta di classe, grazie alla terza via fascista.[76]

Negli ultimi anni di vita Gentile sostenne, opponendosi all'ala estrema e intransigente del fascismo, l'idea una riconciliazione, la più ampia possibile, di tutti gli italiani, sia fascisti che antifascisti: pur riconoscendosi nella RSI, invitò pubblicamente il “popolo sano” ad ascoltare “la voce della Patria”, esortandolo alla pacificazione e ad evitare una “lotta fratricida"[83], di cui comunque non vedrà la fine.

Il gentilismo fu, assieme al fascismo di sinistra "rivoluzionario" (Malaparte, Maccari, Bottai, Marinetti), al fascismo clericale, alla mistica fascista (Giani, Arnaldo Mussolini) e al neoghibellinismo paganeggiante (Julius Evola), una delle principali correnti culturali del regime fascista.

Critica al marxismo

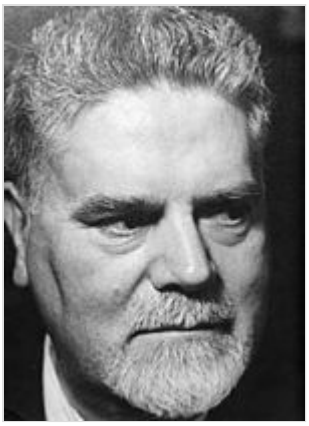
A differenza di Croce, che riteneva il pensiero di Marx solo "passione politica", causata da uno sdegno morale a causa delle ingiustizie sociali, per l'idealista Gentile il marxismo è una vera filosofia della storia derivata da Hegel. Questa però è costruita erroneamente sostituendo la Materia - la struttura economica - allo Spirito.[84] Per Hegel lo Spirito è l'essenza di tutta la realtà che comprende la materia come *momento* del suo sviluppo. Avendo scambiato il relativo con l'assoluto, Marx finisce con l'attribuire a un mero *momento* la funzione dell'Assoluto - che per Hegel si sviluppa dialetticamente (come in Marx), ma si determina *a priori* - rendendo così determinato *a priori* l'empirico, la struttura economica.

Nonostante quella marxiana sia pertanto un'errata filosofia della storia "rovesciata" rispetto all'hegeliana, essa però possiede ugualmente un pregio: è una "filosofia della prassi". Nelle *Tesi su Feuerbach* (che Gentile tradusse per primo in italiano) Marx critica infatti il materialismo volgare: questo concepisce astrattamente l'oggetto come dato e il soggetto come mero ricettore dell'essenza-oggetto, non cogliendone il rapporto dialettico. Marx con il concetto di prassi credeva di superare sia questo materialismo volgare, sia l'idealismo. Quest'ultimo infatti considerava il pensiero in maniera astratta. La prassi, concepita da Marx come "attività sensibile umana", è però criticata da Gentile, perché in Marx il pensiero è in definitiva una forma derivata dell'attività sensibile: cosa inaccettabile per il filosofo siciliano. Gentile, fondatore dell'attualismo, infatti sostiene (influenzato in questo senso dal primo Fichte), invece, come sia l'atto del pensiero a *porre* l'oggetto, e quindi, in ultima istanza, a crearlo.[85]

Teorie pedagogiche

Gentile riflette a lungo sulla funzione pedagogica e unisce la pedagogia con la filosofia, avviando una rifondazione in senso idealistico della prima, negandone i nessi con la psicologia e con l'etica.[86]

L'educazione dev'essere intesa come un attuarsi, uno svolgersi dello spirito stesso che realizza così la propria autonomia. L'insegnamento è spirito in atto, di cui non si possono fissare le fasi o prescrivere il metodo: «il metodo è il maestro», il quale non deve attenersi ad alcuna didattica programmata ma affrontare



Primo piano di Giovanni Gentile

questo compito sulla scorta delle proprie risorse interiori. Programmare la didattica sarebbe come cristallizzare il fuoco creatore e diveniente dello spirito che è alla base dell'educazione. Al maestro è richiesta una vasta cultura e null'altro, il metodo verrà da sé, perché il metodo risiede nella Cultura stessa che si forma continuamente da sé nel suo processo infinito di creazione e ri-creazione.[86]

Il dualismo scolaro-maestro deve risolversi in unità attraverso la comune partecipazione alla vita dello spirito che tramite la cultura muove l'educatore verso l'educando e lo riassorbe nell'universalità dell'atto spirituale. «Il maestro è il sacerdote, l'interprete, il ministro dell'essere divino, dello *spirito*».[86]

Il maestro incarna lo spirito stesso, l'allievo deve allora entrare in sintonia nell'ascolto col maestro, proprio per partecipare anche lui dell'attuarsi dello spirito, per farsi libero ed autonomo, e in questa relazione arriva ad auto-educarsi, facendo del tutto propri i grandi contenuti presentati.[86]

Questi concetti ispirano la riforma scolastica del 1923, attuata da Gentile in veste di ministro della pubblica istruzione, anche se solo una parte furono applicati secondo i suoi desideri. Altri principi della filosofia di Gentile presenti nella riforma scolastica sono in particolare la concezione della scuola come membro fondamentale dello Stato (viene infatti istituito un esame di Stato che sancisce la fine di ogni ciclo scolastico, anche se gli studi sono effettuati in un istituto privato) e il predominio delle discipline del gruppo umanistico-filologico.[86]

La riforma della scuola

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Riforma Gentile****.*

Gentile fu ministro della pubblica istruzione e nel 1923 mise in atto la sua riforma scolastica, elaborata assieme a Giuseppe Lombardo Radice e definita da Mussolini "la più fascista delle riforme", in sostituzione della vecchia legge Casati.[87]

Giovanni Gentile con Leonardo Severi al Ministero della pubblica istruzione

Essa era fortemente meritocratica e censitaria; dal punto di vista strutturale Gentile individua l'organizzazione della scuola secondo un ordinamento gerarchico e centralistico. Una scuola di tipo piramidale, cioè pensata e dedicata «ai migliori» e rigidamente suddivisa a livello secondario in un ramo classico-umanistico per i dirigenti e in un ramo professionale per il popolo. I gradi più elevati erano riservati agli alunni più meritevoli, o comunque a quelli appartenenti ai ceti più abbienti.[88]

La riforma si ispira, fra l'altro, al principio pedagogico gentiliano secondo cui non esiste un metodo nell'insegnamento; ogni argomento è metodo a sé stesso, cioè non è una nozione astratta da memorizzare ma atto di ricerca attiva e creativa.[87] L'insegnante può adoperare delle indicazioni di metodo per preparare

le fasi che precedono l'insegnamento.[87] Le scienze naturali e la matematica furono messe in secondo piano, poiché secondo Gentile erano materie prive di valore universale, che avevano la loro importanza solo a livello professionale. Questa svalutazione, tuttavia, non avvenne nelle Università,[89] in quanto luoghi delle formazioni specialistiche; difatti Giovanni Gentile, a differenza di Croce che sosteneva l'assoluta preponderanza sociale delle materie classiche sulla scienza[90], pur criticando gli eccessi del positivismo e considerando anch'egli le materie letterarie come superiori, intrattenne anche rapporti, improntati al dialogo, con matematici e fisici italiani (come Ettore Majorana, collaboratore di Enrico Fermi nel gruppo dei "ragazzi di via Panisperna", che divenne anche amico del figlio Giovanni jr., coetaneo del Majorana) e cercò di instaurare un confronto costruttivo con la cultura scientifica.[87][91]

L'obbligo scolastico fu innalzato a 14 anni e fu istituita la scuola elementare da sei ai dieci anni. L'allievo che terminava la scuola elementare aveva la possibilità di scegliere tra i licei classico e scientifico oppure gli istituti tecnici. Solo i due licei permettevano l'accesso all'università (il secondo solo alle facoltà scientifiche), in questo modo però veniva mantenuta una profonda divisione tra classi sociali (questo vincolo fu rimosso completamente solo nel 1969).[87]

Per diminuire l'iscrizione al sovraffollato Istituto magistrale, e per mantenere la separazione tra i sessi nei licei dove prevaleva una maggioranza maschile, fece creare un apposito liceo femminile,[92] favorendo l'accesso delle donne all'insegnamento, ritenuto particolarmente adatto a loro[92], ma escludendole dall'insegnamento delle materie di Storia, Filosofia ed Economia politica nei licei, nonché Materie letterarie, Diritto ed Economia politica nelle scuole e negli istituti tecnici[93][94]. Alle donne fu tra l'altro preclusa la carica di preside, riservata ai soli uomini[95]. Tutto ciò andava incontro alla visione patriarcale di Mussolini che intendeva spingere le donne a dedicarsi alla famiglia e ad avere più figli, distogliendole dal lavoro e dallo studio[96]. Anche Gentile nel complesso mostrò posizioni maschiliste ("il femminismo è morto" dirà nel 1934[97]), sostenendo che i licei dovessero formare i "futuri capi" guerrieri, mentre le donne avevano una capacità di "comprensione dello Spirito imperfetta"[98] e perciò dovevano dedicarsi ad attività non politiche e non scientifiche, "terreno di battaglia dell'uomo", studiando in una «scuola adatta ai bisogni intellettuali e morali delle signorine», in cui erano privilegiate la danza, la musica e il canto. Tuttavia non venne vietata alle donne la frequentazione dell'università.[99]

Il varo della riforma fu contrastato da agitazioni studentesche in vari atenei italiani, che furono represse con violenza dagli squadristi e dalle forze dell'ordine[100]. Anche il ministro Gentile contribuì a reprimere tali moti studenteschi; del dicembre 1923 è il seguente suo telegramma al prefetto di Genova:

> «Al manifestarsi minima agitazione studenti codesta Università, siano vietati comizi e ordinata immediatamente la chiusura.
> Avvertonsi studenti gravità sanzioni disciplinari cui vanno incontro. Si identifichino promotori agitazione, punendoli subito esemplarmente. Attendo precise informazioni.[101]»

Il liceo femminile sarà soppresso già nel 1928, per lo scarso successo ottenuto. Per Victoria de Grazia la riforma della scuola femminile esprimeva la contraddittoria visione della donna nel regime: «come riproduttrici della razza le donne dovevano incarnare i ruoli tradizionali, essere stoiche, silenziose, e sempre disponibili; come cittadine e patriote, dovevano essere moderne, cioè combattive, presenti sulla scena pubblica e pronte alla chiamata».[102]

Fra gli scopi dichiarati della riforma vi era anche la riduzione della popolazione scolastica delle scuole medie e superiori:

> «L'esclusione di un certo numero di alunni dalla scuola pubblica era stato il proposito ben chiaro della nostra riforma (...) Non si deve trovare posto per tutti (...) La riforma tende proprio a questo: a ridurre la popolazione scolastica[103].»
>
> (Giovanni Gentile)

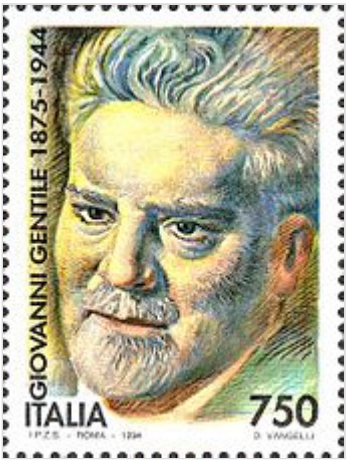
La riforma Gentile fu sostituita dalla riforma Bottai del 1940, che però non entrerà mai completamente a pieno regime a causa della guerra, e sarà definitivamente archiviata dal 1962. Gran parte della suddivisione ideata da Gentile con la riforma del 1924, tuttavia, come la scuola elementare, media e superiore comprendente i licei, è rimasta formalmente in vigore fino a oggi nonostante vari tentativi di modificarla, mentre venne eliminata la cosiddetta "scuola di avviamento". Verrà però permesso, dopo il 1968, l'accesso universitario da tutte le scuole superiori.[87]

L'insegnamento della religione cattolica

La religione è insegnata obbligatoriamente a livello primario, introdotta anche per le altre scuole con il Concordato, ma con parere contrario di Gentile. Nella riforma è prevista però la richiesta di esonero, per chi professi altre fedi.[104]. Gentile riteneva che tutti i cittadini dovessero possedere una concezione religiosa e che la religione da insegnare fosse la religione cattolica in quanto religione dominante in Italia.[87] Nel triennio dell'istruzione classica veniva poi introdotta, in sostituzione, la filosofia, adatta alle classi dominanti e alla futura classe dirigente, ma non alle masse popolari.

Gentile e la cultura successiva

Con l'uccisione di Gentile — il 15 aprile 1944 — e la fine del regime fascista che egli sino all'ultimo appoggiò, iniziò nei suoi confronti non tanto una forma di ostracismo, quanto di rimozione, attenuatasi però negli ultimi decenni grazie all'opera di studiosi spesso in polemica tra loro. Secondo il filosofo cattolico Augusto Del Noce, uno dei suoi principali rivalutatori[105], Gentile è un pensatore della secolarizzazione e della risoluzione della trascendenza in prassi — in ciò accomunato a Marx —, determinante addirittura per lo stesso comunismo italiano attraverso la ripresa che ne fece Antonio Gramsci. Da sottolineare che già sulla rivista *L'Ordine Nuovo*, Piero Gobetti nel 1921 scrive che Gentile «ha veramente formato la nostra cultura filosofica».[106]



Emissione filatelica dedicata dalla Repubblica Italiana a Gentile nel cinquantesimo anniversario della morte (1994)

Tanto Gobetti quanto Gramsci presero le loro distanze da Gentile dopo l'adesione di quest'ultimo al fascismo. Poco dopo l'entrata di Gentile nel primo governo Mussolini, Gobetti scrisse:

> «Non da oggi noi pensiamo che Gentile appartenga all'altra Italia.
> All'ora della distinzione tra serietà e retorica ha voluto essere fedele a se stesso. Non saremo noi a pentircene. Da un pezzo pensiamo che la religione dell'attualismo sia una piccola setta che ha rinnegato tutta la serietà dell'insegnamento crociano. [...] Anche i filosofi hanno le loro responsabilità storiche. Non ci stupiremo che Gentile assuma quelle che può[107].»

Gramsci nei *Quaderni del carcere* accusò più volte di equivocità, astrattismo e sofisticheria il pensiero di Gentile e dei suoi seguaci, considerandolo una involuzione rispetto alla filosofia di Croce:

> «L'idealismo attuale fa coincidere verbalmente ideologia e filosofia (ciò che, in ultima analisi, non è altro che uno degli aspetti dell'unità superficiale postulata da esso fra reale e ideale, fra teoria e pratica ecc.) ciò che rappresenta una degradazione della filosofia tradizionale rispetto all'altezza cui l'aveva portata il Croce con la cosiddetta dialettica dei «distinti». Tale degradazione è visibilissima negli sviluppi (o involuzioni) che l'idealismo attuale mostra nei discepoli del Gentile [...]. L'unità di ideologia e filosofia, quando è affermata in questa forma, crea una nuova forma di sociologismo, né storia né filosofia, cioè, ma un insieme di schemi verbali astratti, sorretti da una fraseologia tediosa e pappagallesca[108].»

Secondo Gennaro Sasso[109], a dover essere rivalutata non è affatto la disastrosa prassi politica di Gentile, la cui «passionale» adesione al fascismo «fu filosofica, forse, a parole […] ma nelle cose no». Ciò che merita ancora di essere studiato, sostiene Sasso, è invece «la filosofia dell'atto in atto», e tra essa «e il fascismo non c'è, né ci può essere, alcun nesso». Secondo Martin Beckstein, invece, proprio la filosofia di Gentile rappresenta la «fascistizzazione dell'attualismo» e pertanto una «deformazione dell'idealismo».[110] Al di là della sua appartenenza politica, lo storico Leo Valiani attribuisce comunque a Gentile un notevole spessore filosofico:

> «Giovanni Gentile fu fascista e pagò con la vita la sua fedeltà al fascismo. Ma fu anche profondo pensatore. Lo riconobbero, nel primo dopoguerra, persino Gramsci e Togliatti.»
>
> (Leo Valiani, articolo sul *Corriere della Sera* del 12 settembre 1975)

In termini molto critici nei confronti soprattutto della filosofia politica di Gentile si espresse Norberto Bobbio, il quale riconobbe di aver avuto un «periodo d'infatuazione gentiliana»[111] negli anni 1927-1931, ma affermò di essersi poi progressivamente distaccato dal pensiero e dall'influenza di Gentile, distacco culminato all'epoca dell'adesione di Gentile alla repubblica di Salò nel 1943[112]. Riferendosi al fascismo di Gentile, Bobbio aggiunse:

> «E ancora oggi non riesco a capire, come un uomo come Gentile, un "filosofo", e per giunta un filosofo che aveva fatto della filosofia il motore della storia, abbia potuto prestare la propria opera di inventore di idee e di costruttore di dottrine per sostenere e difendere una delle concezioni più deliranti dei rapporti tra gli uomini che abbiano mai insanguinato il mondo (non dimentichiamo per carità di patria che dal 1938 erano entrate in vigore anche in Italia le leggi razziali). Riesco a capirlo soltanto, se abbiamo il coraggio di affermare che quella filosofia di cui molte generazioni si erano imbevute era una cattiva filosofia[113].»

Nello stesso scritto Bobbio afferma che la sua è una critica alla filosofia gentiliana e non a Gentile come persona. «Una condanna morale, o peggio moralistica, dell'uomo Gentile non è mai stata nei miei intendimenti. Sotto quest'aspetto, d'altronde, Gentile è sempre stato rispettato anche dai suoi avversari o da coloro che poi lo sarebbero diventati»[114]. Citando un proprio scritto precedente, del 1969, Bobbio scrive che nonostante «la sua adesione al fascismo, la sua interpretazione distorta del liberalismo che lo portò a

vedere la piena attuazione dell'idea liberale in uno stato di polizia, Gentile rimase nell'animo e nel costume un liberale all'antica e cercò spesso con la sua opera personale di rimediare, specie nel campo della vita intellettuale, alle malefatte del regime»[115].

Per approfondire gli studi sull'opera del filosofo sono nati negli anni '80 l'Istituto di studi gentiliani di Roma, presieduto da Antonio Fede[116] e la "Fondazione Giovanni Gentile", la cui sede, dal 1982, è presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza", e presieduta da Gennaro Sasso.[117]

La filosofia gentiliana è stimata dal filosofo laico Emanuele Severino,[118][119][120][121] che ravvisandovi una condivisione del sostrato filosofico tecno-scientifico del nostro tempo la considera «uno dei tratti più decisivi della cultura mondiale»,[122] mentre per Nicola Abbagnano, «Gentile era certamente un romantico, forse l'ultima più vigorosa figura del Romanticismo europeo».[123]

Nel 1994 gli venne dedicato un francobollo delle Poste italiane, unico tra le personalità di primo piano del regime fascista ad avere questa celebrazione da parte della Repubblica Italiana.

In un testo pubblicato postumo nel 2010 la giornalista e scrittrice fiorentina Oriana Fallaci criticò aspramente l'uccisione di Gentile[124].

Onorificenze

Cavaliere di gran croce insignito del gran cordone dell'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro
— Roma, 2 giugno 1937

Cavaliere di gran croce insignito del gran cordone dell'ordine della Corona d'Italia
— 30 dicembre 1923

Cavaliere di II classe dell'Ordine dell'Aquila Tedesca (Germania nazista)
— luglio 1940

Opere

Di carattere filosofico o generale

- *L'atto del pensare come atto puro* (1912)
- *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, (1913)
- *La filosofia della guerra* (1914)
- *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, (1916)
- *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916)
- *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922)
- *Guerra e fede* (1919, raccolta di articoli scritti durante la guerra)
- *Dopo la vittoria* (1920, raccolta di articoli scritti durante la guerra)
- *Discorsi di religione* (1920)
- *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1921)
- *Frammenti di storia della filosofia* (1926)
- *La filosofia dell'arte* (1931)
- *Introduzione alla filosofia* (1933)
- *Genesi e struttura della società* (postumo 1946)

- *L'attualismo* a cura di V. Cicero e con introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano, 2014[125]

Di carattere storiografico

- *Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca* (1895)
- *Rosmini e Gioberti* (1898, tesi di laurea)
- *La filosofia di Marx* (1899)
- *Dal Genovesi al Galluppi* (1903)
- *Bernardino Telesio* (1911)
- *Studi vichiani* (1914)
- *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1917-1923)
- *Il tramonto della cultura siciliana* (1918)
- *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (1920)
- *Frammenti di estetica e letteratura* (1921)
- *La cultura piemontese* (1922)
- *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo XIX* (1922)
- *Studi sul Rinascimento* (1923)
- *I profeti del Risorgimento italiano: Mazzini e Gioberti* (1923)
- *Bertrando Spaventa* (1924)
- *Vincenzo Cuoco: studi e appunti* - Venezia, La Nuova Italia, 1927.
- *Manzoni e Leopardi* (1928)
- *Economia ed etica* (1934)

Di carattere pedagogico

- *L'insegnamento della filosofia nei licei* (1900)
- *Scuola e filosofia,* Palermo, Sandron ed. (1908)
- *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Bari, Laterza, 2 volumi (1912; il primo volume di quest'opera uscì nel 1912 con la data dell'anno successivo; il secondo volume, consacrato alla Didattica, venne messo al commercio nel 1914).
- *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (1913)
- *Il problema scolastico del dopoguerra* (1919)
- *La riforma dell'educazione*, Bari, Laterza, (1920)
- *Educazione e scuola laica* (1921)
- *La nuova scuola media* (1925)
- *La riforma della scuola in Italia* (1932)

Sul fascismo

- *Il Fascismo al governo della scuola / Discorsi e interviste ordinati da Ferruccio E. Boffi / (Novembre '22 - Aprile '24)*, Palermo, Remo Sandron Editore, 1924
- *Manifesto degli intellettuali del fascismo*, in "Il Popolo d'Italia", 21 aprile 1925
- *Che cos'è il Fascismo / Discorsi e polemiche*, Firenze, Vallecchi Editore, 1925
- *Fascismo e cultura*, Milano, F.lli Treves Editori, 1928

- *La legge sul Gran Consiglio*, in *Educazione fascista* n. 2 e in *Educazione nazionale* n. 6, 1928
- *Origini e dottrina del Fascismo*, Roma, Libreria del Littorio, 1929
- *L'unità di Mussolini*, in "Corriere della Sera", 15 maggio 1934
- *Discorso agli Italiani*, 1943, in *Politica e cultura*, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1991
- *Dal discorso agli italiani alla morte: 24 giugno 1943-15 aprile 1944*, (a cura di Benedetto Gentile) Firenze, Sansoni, 1951
- *La filosofia del Fascismo*, in *Italia d'oggi*, Roma, Edizioni "Il libro italiano nel mondo", 1941
- *Ricostruire*, in “Corriere della Sera”, 28 dicembre 1943

Note

1. ^ L'atto di nascita è disponibile sul Portale Antenati (https://antenati.cultura.gov.it/ark:/12657/an_ua16129365/wkE4r8Q)
2. ^ Vi è chi attribuisce al neoidealismo di Gentile e Croce il motivo che avrebbe posto l'istruzione scientifica in un ruolo subordinato rispetto a quella filosofico letteraria (*1911-2011: l'Italia della scienza negata*, in *Il Sole 24 ORE*. URL consultato il 9 giugno 2017.), altri invece respingono questa interpretazione, ricordando che durante l'egemonia gentiliana nacquero numerosi enti scientifici (*Croce e Gentile amici della scienza*, in *Corriere della Sera*. URL consultato il 10 giugno 2017.).
3. ^ *Dinesh D'Souza on the roots of fascism*, su *prageru.com*.
4. ^ Cit. di Geno Pampaloni tratta da Nicola Abbagnano, *Ricordi di un filosofo*, a cura di Marcello Staglieno, § III, p. 26, Milano, Rizzoli, 1990.
5. ^ Manifesto cit. in Eugenio Di Rienzo, *Storia d'Italia e identità nazionale. Dalla Grande Guerra alla Repubblica*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 71-72
6. ^ Cfr. Vito de Luca, *Un consigliere comunale di nome Giovanni Gentile. Attività amministrativa a Roma e linguaggio politico (1920-1922)*, "Nuova Storia contemporanea", a. XVIII, n. 6, 2014, pagg. 95-120. Dello stesso autore, cfr. "Giovanni Gentile. Al di là di destra e sinistra. Il linguaggio politico del filosofo, dell'assessore e del ministro (1920-19249)", Chieti, Solfanelli, 2017, pp. 464.
7. ^ Boatti 2010, p. 21.
8. ^ Franzinelli 2021, p. 59.
9. ^ Franzinelli 2021, pp. 59-67.
10. ^ Scheda senatore GENTILE Giovanni (http://notes9.senato.it/web/senregno.nsf/6c48e5794fc641b0c125711400382de0/042456ea674ec8a74125646f005c1b04?OpenDocument)
11. ^ Franzinelli 2021, pp. 159-61.
12. ^ Franzinelli 2021, p. 165.
13. Paolo Simoncelli, p. 41.
14. Amedeo Benedetti, "L'Enciclopedia Italiana Treccani e la sua biblioteca", *Biblioteche Oggi*, Milano, n. 8, ottobre 2005, p. 41
15. ^ Lettera di Giovanni Gentile a Benito Mussolini, 8 luglio 1933, citata in Franzinelli 2021, pp. 153-4.
16. ^ Franzinelli 2021, pp. 154-5.
17. ^ Franzinelli 2021, p. 155.
18. ^ Franzinelli 2021, p. 158.
19. ^ Giovanni Gentile, *Fascismo e università*, in "Politica sociale", A. I, n. 4-5, luglio-agosto 1929, pp. 334-5, citato in Franzinelli 2021, p. 113.
20. ^ De Felice 1974, p. 109.

21. ^ *Testo qui*, su *paolodarpini.blogspot.it*.
22. ^ Ripubblicato nel 1991 come *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, ed. Le Lettere, collana La nuova meridiana. S. saggi cult. cont.
23. ^ *Giordano Bruno. III. LE VICENDE DELLA STATUA* (http://www.enricomeloni.altervista.org/giordanobruno1.htm)
24. Paolo Simoncelli, p. 207.
25. ^ «De Vecchi, Cesare Maria», Treccani (http://www.treccani.it/enciclopedia/de-vecchi-cesare-maria_%28Dizionario-Biografico%29/)
26. ^ *La scelta di campo di Gentile* (http://www.experiences.it/primopiano/filosofia/primopiano_n2_filosofia.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150924004841/http://www.experiences.it/primopiano/filosofia/primopiano_n2_filosofia.htm) il 24 settembre 2015 in Internet Archive.
27. ^ Marco Bertoncini, *Giovanni Gentile, la razza e le bufale*, in *l'Opinione*, 30 marzo 2013.
28. ^ Paolo Mieli, *Gentile criticò in pubblico l'antisemitismo del regime. Uno sforzo vano*, su *archiviostorico.corriere.it*.
29. ^ Paolo Simoncelli, p. 43.
30. ^ Paolo Simoncelli, p. 40.
31. ^ Paolo Simoncelli, p. 34.
32. ^ Mimmo Franzinelli, *Il filosofo in camicia nera*, Mondadori, 2021.
33. ^ Franzinelli 2021, p. 337.
34. ^ Paolo Simoncelli.
35. ^ Rosella Faraone.
36. Rota 2016.
37. ^ Franzinelli 2021, p. 111.
38. ^ *Il nuovo indirizzo del diritto germanico illustrato dal ministro Frank*, "Corriere della Sera", 4 aprile 1936, citato in Franzinelli 2021, p. 111.
39. ^ archivio.senato.it (https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/scheda/giovanni-gentile/IT-AFS-034-009429/istituto-della-enciclopedia-italiana-fondata-giovanni-treccani)
40. ^ Giovanni Gentile, *Giappone guerriero*, in "Civiltà, rivista trimestrale della Esposizione Universale di Roma", 21 gennaio 1942, poi in *Politica e cultura*, a cura di H.A. Cavallera, 2° vol., 1991, pp. 182-89; citato in Franzinelli 2021, p. 182, nonché in Rota 2016.
41. ^ Francesco Perfetti, Assassinio di un filosofo, p. 13.
42. ^ *"Giovanni Gentile" di Gabriele Turi (p. 501)*, su *books.google.it*, Google libri.
43. ^ Giovanni Gentile in “Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia” – Treccani (http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gentile_(Il_Contributo_italiano_alla_storia_del_Pensiero:_Filosofia)/)
44. ^ Francesco Perfetti, Assassinio di un filosofo, p. 23.
45. ^ Francesco Perfetti, Assassinio di un filosofo, p. 24.
46. Francesco Perfetti, Assassinio di un filosofo, p. 25.
47. ^ Luciano Canfora, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Palermo, Sellerio, 1985, pp. 49-64.
48. ^ Francesco Perfetti, Assassinio di un filosofo, p. 26.
49. ^ Vittorio Vettori, *Giovanni Gentile*, Editrice Italiana, Roma, marzo 1967, pp. 151-152.
50. ^ Simonetta Fiori, *Io, italiano prigioniero in Germania*, in *La Repubblica*, 12 marzo 2005.
51. ^ Enzo Bruschi *Gentile. La filosofia al servizio del Duce* la Repubblica, 28 maggio 2021, intervista a Mimmo Franzinelli, pag. 119.
52. ^ Antonio Carioti, *Quando Gentile s'inchinò a Hitler per salvare il figlio*, in *Corriere della Sera*, 9 giugno 2005.

53. Renzo Baschera, "Chiese la grazia per molti partigiani ma non riuscì a salvarsi", articolo su "Historia", febbraio 1974, N° 194, p. 135.
54. ^ Raffaello Uboldi, *Vigliacchi perché li uccidete?*, Storia Illustrata nº 200, luglio 1974, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, p. 56: "Gentile, sdegnato, ha minacciato di denunciarlo a Mussolini"
55. ^ *Elio Chianesi*, su *anpi.it*. URL consultato il 25 luglio 2010.
56. ^ La Benvenuti non volle mai raccontare i precisi particolari, dal suo punto di vista: *«Questa è una cosa che non dirò mai. Perché potrei fare rovesciare tutte le cose. Perché non è come è stato detto. Come è andata l'azione dei Gap io non lo voglio dire. Me l'hanno chiesto in tanti ma non l'ho rivelato mai a nessuno»*. Vedi un intervento della Benvenuti anche in M. C. Carratù (2016).
57. ^ Paolo Paoletti, *"Il Delitto Gentile" esecutori e mandanti*, Ed. Le Lettere, 2005, pp. 21-25 par. 1.6 " L'omicidio raccontato da Giuseppe Martini "Paolo" uno dei due esecutori materiali"...Sicuramente (Fanciullacci l'altro esecutore) gli chiese se era il professore e subito dopo gli sparammo insieme dalla stessa parte, non attraverso i due finestrini posteriori..."
58. ^ *Resistenza: "Angela", la ragazza col fiore rosso*, su *lindro.it*. URL consultato il 7 settembre 2016 (archiviato dall'url originale il 15 settembre 2016).
59. ^ Antonio Carioti, *Sanguinetti venne a dirmi che Gentile doveva morire*, in *Corriere della Sera*, 6 agosto 2004, p. 29. URL consultato il 12 marzo 2013 (archiviato dall'url originale il 7 dicembre 2013).
60. ^

    > «Per fare in modo che i gappisti incaricati dell'agguato potessero riconoscerlo, alcuni giorni prima li accompagnai presso l'Accademia d'Italia della Rsi, che lui dirigeva. Mentre usciva lo indicai ai partigiani, poi lui mi scorse e mi salutò. Provai un terribile imbarazzo.»
    >
    > (Teresa Mattei)

61. ^ Luciano Canfora, "Giovanni Gentile nella RSI" in La Repubblica Sociale Italiana 1943-1945, a cura di P. P. Poggio, Annali della Fondazione Luigi Micheletti, Brescia, 1986, pp. 235-243
62. ^ Antonio Carioti, *Sanguinetti venne a dirmi che Gentile doveva morire*, sul Corriere della Sera del 6 agosto 2004, p. 29: "L'omicidio di Gentile, anziano e inerme, suscitò una forte impressione e fu disapprovato dal CLN toscano, con l'astensione dei comunisti. Tristano Codignola, esponente del Partito d'Azione, scrisse un articolo per dissociarsi."
63. ^ Maria Cristina Carratù, *E dopo 70 anni nuovi scenari dietro l'esecuzione di Giovanni Gentile*, La Repubblica, 24 aprile 2016 (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2016/04/24/e-dopo-70-anni-nuovi-scenari-dietro-lesecuzione-di-gentileFirenze05.html)
64. ^ Renzo Baschera, "Chiese la grazia per molti partigiani ma non riuscì a salvarsi", articolo su *Historia*, febbraio 1974, n° 194, p. 136.
65. ^ *Ecco le carte che assolvono l'archeologo* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/08/12/ecco-le-carte-che-assolvono-archeologo.html)
66. ^ Romano, p. 302.
67. ^ Gabriele Turi, *Giovanni Gentile*, p. 522.

68. ^ Così Gaetano Gentile ricordò nel 1954 il suo intervento presso la prefettura: «Quella sera stessa [del 15 aprile], per desiderio di mia Madre, io mi recai dal capo della Provincia e gli parlai della voce [di rappresaglie] diffusasi in città, esprimendogli la ferma e calda preghiera di mia Madre che quel proposito, se effettivamente esisteva, venisse abbandonato e anzi gli arrestati rilasciati. Dissi anche, naturalmente, come a me sembrasse in fondo superfluo dover esprimere tale preghiera proprio in quella stanza in cui ancora quella mattina la voce di mio Padre si era levata […] a deplorare la tragica inutilità di un metodo, dal quale non poteva seguire che il ripetersi indefinito di una crudele successione di attentati e rappresaglie. Era ovvio poi che, indipendentemente dalla eventuale giustificazione politica o militare di atti simili, nulla del genere poteva aver luogo in occasione della morte di mio Padre, alla quale si doveva da parte del Governo e delle autorità fiorentine questo gesto di rispetto delle sue convinzioni e del suo costante atteggiamento».
69. ^ *Firenze: due consiglieri, via tomba Giovanni Gentile da Santa Croce*, su *liberoquotidiano.it*. URL consultato il 15 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 16 novembre 2017).
70. ^ «Attualismo», Enciclopedia Treccani (http://www.treccani.it/enciclopedia/attualismo/)
71. Diego Fusaro (a cura di), *Giovanni Gentile* (http://www.filosofico.net/gentile105.htm)
72. ^ Lo stesso Croce avrebbe avuto il torto, secondo Gentile, di porre una «logica del fatto» al posto della logica attuale dello Spirito, basandola sulla distinzione delle forme dello Spirito (arte, filosofia, economia ed etica), che essendo «distinte» sono astrazioni avulse dalla vita spirituale, di cui compromettono l'unità (cfr. Neo-idealismo e neo-realismo: pensiero pensante e pensiero pensato (http://www.giutor.com/sdf/cont/Decimo/X.9.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20170920044239/http://www.giutor.com/sdf/cont/Decimo/X.9.html) il 20 settembre 2017 in Internet Archive.).
73. ^ Sull'importanza della riforma della dialettica idealista di matrice hegeliana in Gentile, si veda quest'intervista a Gennaro Sasso (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=684&Guid=b4c605a1fd3740c0a09cb9a13bb3d10a) Archiviato (https://web.archive.org/web/20110520042523/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=684&Guid=b4c605a1fd3740c0a09cb9a13bb3d10a) il 20 maggio 2011 in Internet Archive.. L'intervista è compresa nell'Enciclopedia Multimediale delle Scienza Filosofiche.
74. ^ Bruno Minozzi, *Saggio di una teoria dell'essere come presenza pura*, pag. 114, Il Mulino, 1960.
75. ^ Gentile cioè contestava a Fichte la trascendenza dell'Io assoluto rispetto al non-io, e di restare così in un dualismo che non viene mai superato dall'attualità del pensiero, ma solo da un agire pratico dilatato all'infinito, fermo alla contrapposizione fra teoria e prassi, per la quale Fichte «s'irretisce in un idealismo soggettivo in cui invano l'Io si sforza di uscire da sé» (Giovanni Gentile, *Discorsi di religione*, pp. 53-55, Firenze, Sansoni, 1935).
76. Giovanni Gentile, Benito Mussolini, *La dottrina del fascismo*.
77. ^ Nicola Abbagnano, *Ricordi di un filosofo*, a cura di Marcello Staglieno, § III, *Nella Napoli nobilissima*, pag. 37, Milano, Rizzoli, 1990.
78. ^ Vito de Luca, *Giovanni Gentile e il liberalismo*, su *libertates.com*, 26 giugno 2014 (archiviato dall'url originale il 13 settembre 2014).
79. Benito Mussolini, Gioacchino Volpe, Giovanni Gentile, *Fascismo*, Enciclopedia Italiana.
80. Augusto Del Noce, *L'idea del Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", a. XLVII, Terza serie, vol. XXII, n. 2, aprile-giugno 1968, pp. 163-215.
81. ^ Giovanni Belardelli, *Il fascismo e Giuseppe Mazzini* (http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=20261)
82. Giovanni Gentile, *Manifesto degli intellettuali fascisti*
83. ^ Giovanni Gentile, "Ricostruire" in Corriere della Sera, 28 dicembre 1943
84. ^ G. Gentile, *La filosofia di Marx* (1899).

85. ^ Cfr. *Libertà e liberalismo ("Conferenza tenuta all'Università fascista di Bologna la sera del 9 marzo 1925")*, in *Scritti Politici*, tratti da *Politica e Cultura* a cura di H.A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1990 (*Opere complete* XLV).
86. *Il pensiero pedagogico di Giovanni Gentile* (http://www.tesionline.it/v2/appunto-sub.jsp?p=83&id=525)
87. *La riforma Gentile*, su *pbmstoria.it*. URL consultato il 2 novembre 2014 (archiviato dall'url originale il 14 febbraio 2015).
88. ^ Si veda anche ne *Il fascismo al governo della scuola*, in *Annali*, 1958-1974 (di 15 voll.), Milano, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, 1974, OCLC 1588868.:

> «[Boffi:] *Qual è il criterio su cui si è fondata Vostra Eccellenza nella limitazione delle iscrizioni?* — [Gentile:] Questa limitazione non c'è nella scuola complementare come non ci sarà nella scuola d'arte e nelle scuole professionali; essa è propria delle scuole di cultura e risponde alla necessità di mantenere alto il livello di dette scuole chiudendole ai deboli e agli incapaci; dipende anche dalla riduzione del numero degli scolari nelle singole classi fatta per evidenti ragioni didattiche, quelle stesse che hanno consigliato l'abolizione delle classi aggiunte; ma soprattutto dalla necessità di consigliare agli italiani un diverso indirizzo nella loro attività.
> Noi abbiamo troppi ed inutili, quando non son valenti, professionisti, ed abbiamo invece molto bisogno di industriali, di commercianti, di artieri, di minuti professionisti, che portino nella esplicazione delle loro arti e dei loro mestieri quello spirito fine della Nazione che finora li ha spinti a disertare le scuole industriali, commerciali e professionali per seguire la scuola umanistica.»
>
> (R.Sandron, *Il fascismo al governo della scuola (novembre '22-aprile '24): discorsi e interviste*, a cura di Ferruccio E. Boffi, 1924, p. 331.)

89. ^ Giuseppe Spadafora, *Giovanni Gentile: la pedagogia, la scuola: atti del Convegno di pedagogia e altri studi*, Armando Editore, 1997, p. 261.
90. ^ Enrico Galavotti, *La filosofia italiana e il neoidealismo di Croce e Gentile*, Homolaicus (http://www.homolaicus.com/teorici/croce/croce.htm).
91. ^ *Il mistero di Ettore Majorana* (http://www.duepassinelmistero.com/emajor.htm)
92. Eleonora Guglielman, *Dalla scuola per signorine alla scuola delle padrone: il Liceo femminile della riforma Gentile e i suoi precedenti storici*, in *Da un secolo all'altro. Contributi per una "storia dell'insegnamento della storia"* (a cura di M. Guspini), Roma, Anicia, 2004, pp. 155-195. Una parte del lavoro è stata in precedenza pubblicata, con alcune varianti, sulla rivista "Scuola e Città" con il titolo *Il liceo femminile 1923-1928* (a. LI, n. 10, ottobre 2000, pp. 417-431).
93. ^ Manacorda 1997, p. 81.
94. ^ D'Amico 2016, p. 342.
95. ^ Regio Decreto 6 maggio 1923, n. 1054, art. 12, comma 2: «I presidi sono scelti dal Ministro tra i professori ordinari provveduti di laurea con almeno un quadriennio di anzianità di ordinario. Dalla scelta sono escluse le donne». Richiamato in Charnitzky 1996, p. 128.
96. ^ Katia Romagnoli (a cura di), *Donne, la Resistenza "taciuta". L'esclusione delle donne nella società fascista* (http://www.storiaxxisecolo.it/Resistenza/resistenzadonne1.htm)

97. ^ G. Gentile, *La donna nella coscienza moderna*, in *La donna e il fanciullo. Due conferenze*, Firenze, Sansoni, 1934, pp. 1-28.
98. ^ Victoria de Grazia *Le donne nel regime fascista*, pp. 210-211
99. ^ G. Ricuperati, *La scuola italiana e il fascismo*, Bologna, Consorzio Provinciale Pubblica Lettura, 1977, p. 11
100. ^ Franzinelli 2021, p. 34.
101. ^ Telegramma di Giovanni Gentile al prefetto di Genova, pubblicato dal quotidiano *La Stampa*, 8 dicembre 1923, e riportato in Franzinelli 2021, p. 34. Franzinelli commenta scrivendo che si tratta di «direttive più consone al ministro dell'Interno che al titolare dell'Istruzione» (*ibid.*).
102. ^ V. de Grazia, *Le donne nel regime fascista*, p. 204
103. ^ Giovanni Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, Milano 1932, p. 281; citata in: Manacorda 1997, p. 81. Le omissioni, qui tra parentesi tonde, sono nel testo di Manacorda.
104. ^ circolare n. 2 del 5 gennaio 1924
105. ^ Augusto del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 1990.
106. ^ Giovanni Bedeschi, *Il ritorno del maestro (http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2014-12-14/il-ritorno-maestro-081419.shtml?uuid=ABwS2bQC)*, sta in Il Sole 24 ore Domenica, 14 dicembre 2014.
107. ^ Piero Gobetti, *Al nostro posto* (novembre 1922), in *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Torino 1960, p. 419, citato in Bobbio 2008, pp. 190-1.
108. ^ Gramsci 1975, p. 1355. Una parte di questo passo è citata in Lo Schiavo 1974, pp. 174-5.
109. ^ Gennaro Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, il Mulino, 1998.
110. ^ Martin Beckstein, *Giovanni Gentile und die 'Faschistisierung' des Aktualismus. Zur Deformation einer idealistischen Philosophie*, in «Acta Universitatis Reginaehradecensis, Humanistica I», 2008, pp. 119-136.
111. ^ Bobbio 2008, p. 191.
112. ^ Bobbio 2008, p. 192.
113. ^ Bobbio 2008, pp. 192-3.
114. ^ Bobbio 2008, pp. 189.
115. ^ Norberto Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, in AA.VV., *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, Milano 1969, vol. IX, citato in Bobbio 2008, p. 189.
116. ^ Filosofia: A Firenze Convegno Studi Gentiliani (http://www.adnkronos.com/Archivio/AdnAgenzia/1992/03/10/Altro/FILOSOFIA-A-FIRENZE-CONVEGNO-STUDI-GENTILIANI_092900.php)
117. ^ Fondazione Gentile | Dipartimento di Filosofia | Sapienza - Università di Roma (https://web.uniroma1.it/dip_filosofia/node/5729) Archiviato (https://web.archive.org/web/20131110213521/http://dfilosofia.uniroma1.it/filosofia/node/5729) il 10 novembre 2013 in Internet Archive.
118. ^ *Liberiamo la filosofia di Giovanni Gentile dalla faziosità del '900* (http://www.barbadillo.it/19064-cultura-filosofia-giovanni-gentile-faziosita-900/)
119. ^ *Emanuele Severino: Ecco perché la giovane Italia sta andando in malora* (http://www.ilfattoquotidiano.it/2013/12/17/emanuele-severino-ecco-perche-la-giovane-italia-sta-andando-in-malora/816682/), da *Il Fatto Quotidiano*
120. ^ *È Gentile il profeta della civiltà tecnica* (http://archiviostorico.corriere.it/2014/gennaio/06/Gentile_profeta_della_civilta_tecnica_co_0_20140106_34d013dc-76a5-11e3-ba86-3e066fac664b.shtml).
121. ^ *«I nemici di Giovanni Gentile»*, puntata de *Il tempo e la storia*, documentario Rai.
122. ^ Emanuele Severino, dalla quarta di copertina de *L'attualismo (https://books.google.it/books?id=ZnGgDQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Milano, Giunti, 2014 ISBN 9788845277535.

123. ^ Nicola Abbagnano, *Ricordi di un filosofo*, § III, *Nella Napoli nobilissima*, p. 33, Milano, Rizzoli, 1990.
124. ^ Marcello Veneziani, *La partigiana Fallaci fa a pezzi l'antifascismo*, in *Il Giornale*, 10 maggio 2010. Per maggiori dettagli vedi alla voce Uccisione di Giovanni Gentile.
125. ^ Comprende 4 saggi: *Teoria generale dello spirito come atto puro, Sistema di logica come teoria del conoscere, La filosofia dell'arte, Genesi e struttura della società*

Bibliografia

Monografie principali

- Armando Carlini, *Studi gentiliani*, Vol. VIII di *Giovanni Gentile, la vita e il pensiero* a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi filosofici, Firenze, Sansoni, 1957.
- Aldo Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- Sergio Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milano, Bompiani, 1984.
- Luciano Canfora, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Palermo, Sellerio, 1985.
- Augusto del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Hervé A. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1994.
- Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. II - Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- Hervé A. Cavallera, *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1996.
- Giorgio Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, Milano, Mursia, 1996.
- Gennaro Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Gennaro Sasso, *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- Hervé a. Cavallera, *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire*, SEAM, Roma 2000.
- Paolo Mieli, *Una rilettura liberale di Giovanni Gentile*, da "*Le storie, la storia*", Milano, Rizzoli, 2004.
- Daniela Coli, *Giovanni Gentile*, il Mulino, 2004.
- Sergio Romano, *Giovanni Gentile, un filosofo al potere negli anni del regime*, Milano, Rizzoli, 2004.
- Francesco Perfetti, *Assassinio di un filosofo. Anatomia di un omicidio politico*, Firenze, Le Lettere, 2004.
- Gabriele Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Torino, UTET, 2006.
- Hervé A. Cavallera, *Ethos, Eros e Tanathos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
- Hervé A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa MultiMedia, Lecce 2008.
- Marcello Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma, Carocci, 2008.
- Alessandra Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna, il Mulino, 2009.
- Davide Spanio, *Gentile*, Roma, Carocci, 2011.
- Paolo Bettineschi, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Napoli, Orthotes, 2011.

- Paolo Simoncelli, *"Non credo neanch'io alla razza". Gentile e i colleghi ebrei*, Firenze, Le Lettere, 2013.
- Luciano Mecacci, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014.
- A. James Gregor, *Giovanni Gentile: Il filosofo del fascismo*, Pensa, Lecce, 2014.
- Guido Pescosolido, *Ancora sulla morte di Giovanni Gentile. A proposito di un recente volume*, in *Nuova Rivista Storica*, 2015, n. 1, pp. 317–348 (sul libro di L. Mecacci, 2014).
- Carmelo Vigna, *Studi gentiliani*, 2 volumi, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Valentina Gaspardo, *Giovanni Gentile e la sfida liberale*, AM Edizioni, Vigonza (PD) 2018.
- Mimmo Franzinelli, *Il filosofo in camicia nera. Giovanni Gentile e gli intellettuali di Mussolini*, Milano, Mondadori, 2021, ISBN 978-88-04-73826-8.
- Rosella Faraone, *Giovanni Gentile e la "questione ebraica"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, ISBN 9788849804461.

Altri studi

-
- (**FR**) Charles Alunni, *Giovanni Gentile ou l'interminable traduction d'une politique de la pensée*, Paris, *Lignes*, nº 4, [dir.] Michel Surya, *Les Extrême-droites en France et en Europe*, pp. 181–194, 1987.
- (**FR**) Charles Alunni, *Ansichten auf Italien oder der umstrittene Historismus*, in *Streuung und Bindung über Orte und Sprachen der Philosophie*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1987.
- (**FR**) Charles Alunni, *Heidegger, la piste italienne*, Paris, in *Libération*, (en collaboration avec Catherine Paoletti pour l'interview de Ernesto Grassi), 3 mars 1988.
- (**FR**) Charles Alunni, *Giovanni Gentile - Martin Heidegger. Note sur un point de (non) 'traduction'*, Paris, *Cahier nº 6 du Collège International de Philosophie*, Éd. Osiris, pp. 7–12, 1988.
- (**FR**) Charles Alunni, *Archéobibliographie. Eugenio Garin*, Paris, *Préfaces*, nº 18, pp. 96–11, 1990.
- (**FR**) Charles Alunni, *Giovanni Gentile*, *Ernesto Grassi & Bertrando Spaventa*, Paris, *Dictionnaire des Auteurs Laffont-Bompiani*, Robert Laffont, p. 1193, pp. 1300–1301 & p. 3034, 1993.
- (**FR**) Charles Alunni, *Attualità, attuosità (le vocabulaire italien de l'actualité-réalité)* Paris, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, [dir. Barbara Cassin], Le Seuil-Robert, pp. 145–151, 2004.
- Giorgio Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino, Einaudi, 2010 [2001], ISBN 978-88-06-20161-6.
- Norberto Bobbio, *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, a cura di Michelangelo Bovero, Milano, Baldini & Castoldi, 2008 [1997], ISBN 978-886073214-9.
- Antonio Cammarana, *Proposizioni sulla filosofia di Giovanni Gentile*, prefazione del Sen. Armando Plebe, Roma, Gruppo parlamentare MSI-DN, Senato della Repubblica, 1975, 157 pagine, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze BN 758951.
- Antonio Cammarana, *Teorica della reazione dialettica: filosofia del postcomunismo*, Roma, Gruppo parlamentare MSI-DN, Senato della Repubblica, 1976, 109 Pagine, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze BN 775492.
- Jürgen Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime (1922-1943)*, traduzione italiana di Laura Sergo Bürge. Revisione di Ina Pizzuto, Scandicci, La Nuova Italia, 1996, ISBN 88-221-0224-X.

- Nicola D'Amico, *Un libro per Eva. Il difficile cammino dell'istruzione della donna in Italia: la storia, le protagoniste*, Milano, Franco Angeli, 2016, ISBN 978-88-917-4321-3.
- Renzo De Felice, *Mussolini il duce. I. Gli anni del consenso 1929-1936*, Torino, Einaudi, 1974.
- Vito de Luca, *Un consigliere comunale di nome Giovanni Gentile. Attività amministrativa a Roma e linguaggio politico (1920-1922)*, in "Nuova Storia Contemporanea", a. XVIII, n. 6, dicembre 2014, pagg. 95-120.
- Vito de Luca, "Giovanni Gentile. Al di là di destra e sinistra. Il linguaggio politico del filosofo, dell'assessore e del ministro (1920-1924)", Chieti, Solfanelli, 2017.
- Antonio Fede, *Giovanni Gentile tra attualità e attualismo*, Pagine, 2007.
- Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- Alessandro Ialenti, *La Logica come Teoria del conoscere in Gentile. Un'opera anticipatrice di istanze postmoderne?*, Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia, anno 10 (2008), ISSN 1128-5478.
- Mario Alighiero Manacorda, *Storia dell'educazione*, Roma, Newton & Compton, 1997, ISBN 88-8183-751-X.
- Vittore Marchi, *La filosofia morale e giuridica di Giovanni Gentile*, Stabilimento Tipografico F.lli Marchi, Camerino 1923.
- Myra E. Moss, *Il filosofo fascista di Mussolini. Giovanni Gentile rivisitato*, Armando Editore, 2007.
- Antonio Giovanni Pesce, *La fenomenologia della coscienza in Giovanni Gentile (https://web.archive.org/web/20150404050828/http://www.giuseppepezzino.it/Quaderni%20leif/Quaderni%20Leif%206%20-%202011b.pdf)*, in *Quaderni Leif*, 6, gennaio-giugno 2011, pp. 39–54.
- Antonio Giovanni Pesce, *L'interiorità intersoggettiva dell'attualismo. Il personalismo di Giovanni Gentile*, Roma, Aracne, 2012.
- Antonio Giovanni Pesce, *La filosofia della nuova Italia. Il progetto etico-politico del giovane Gentile,* Viagrande, Algra, 2020.
- Vincenzo Pirro, *Regnum hominis - l'umanesimo di Giovanni Gentile*, Roma, Nuova Cultura, 2012.
- Vincenzo Pirro, *Dopo Gentile dove va la scuola italiana*, Firenze, Le Lettere 2014.
- Vincenzo Pirro, *Filosofia e Politica in Giovanni Gentile*, Roma, Aracne, 2017.
- Rossana Adele Rossi, *La presenza e l'ombra. La pedagogia del giovane Gentile*, Roma, Anicia, 2008.
- Giovanni Rota, *Intellettuali, dittatura, razzismo di Stato*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Primo Siena, *Gentile. La critica alla democrazia*, Volpe editore, 1966.
- Primo Siena, *Giovanni Gentile. Un italiano nelle intemperie*, Solfanelli, 2014.
- Giuseppe Tognon - *Giovanni Gentile,* in: Fulvio De Giorgi(ed.) - *Storia della pedagogia*. Morcelliana Editrice, Brescia, 2021.
- Michele Tringali, *L'attualismo è sempre attuale*. Saggio su Giovanni Gentile nel 130° della nascita, 2005.
- Vittorio Vettori, *Giovanni Gentile*, Roma, Editrice Italiana, 1967, (2 voll.).
- Marcello Veneziani (a cura di), *Giovanni Gentile - Pensare l'Italia*, Le Lettere, Firenze, 2013.
- Franco Pastore (a cura di) *Giovanni Gentile: un filosofo scomodo*, 2019.
- Glauco Saffi, *Giovanni Gentile e la rivista "Leonardo" (1903-1907),* Edda, Roma 2017.
- Corrado Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Firenze2021.
- Giovanni Rota, *Gentile, gli ebrei e le leggi razziali*, su *treccani.it*, 2016. URL consultato il 22 maggio 2022.

Voci correlate

- Attualismo (filosofia)
- Fascismo
- Idealismo italiano
- Manifesto degli intellettuali fascisti
- Riforma Gentile
- Uccisione di Giovanni Gentile
- Ugo Spirito

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giovanni Gentile**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giovanni Gentile**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giovanni Gentile (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giovanni_Gentile?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Gentile, Giovanni*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ugo Spirito, *GENTILE, Giovanni*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Gentile, Giovanni*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Gentile, Giovanni*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Gentile, Giovanni*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) *Giovanni Gentile*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Gennaro Sasso, *GENTILE, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000.
- *Giovanni Gentile*, su *accademicidellacrusca.org*, Accademia della Crusca.
- *Giovanni Gentile*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Giovanni Gentile*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Giovanni Gentile*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Giovanni Gentile*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giovanni Gentile*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Giovanni Gentile*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Giovanni Gentile*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Bibliografia italiana di Giovanni Gentile*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- *GENTILE Giovanni*, su *Senatori d'Italia*, Senato della Repubblica.
- *Giovanni Gentile*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- *Sito su Giovanni Gentile (a cura di Edizioni Le Lettere)*, su *giovannigentile.it*.
- *Sito Fondazione Gentile*, su *dfilosofia.uniroma1.it*. URL consultato il 3 aprile 2014 (archiviato dall'url originale il 10 novembre 2013).

- *Biografia di Giovanni Gentile*, su *lastoriasiamonoi.rai.it*. URL consultato il 23 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 1º dicembre 2017).
- *Lettera a Mussolini in occasione dell'adesione al partito fascista (31 maggio 1923)*, su *lovatti.eu*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 66486311 (https://viaf.org/viaf/66486311) · ISNI (EN) 0000 0001 0910 3055 (http://isni.org/isni/0000000109103055) · SBN CFIV011212 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV011212?core=autoriall) · BAV 495/73082 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_73082) · LCCN (EN) n79056070 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79056070) · GND (DE) 118716840 (https://d-nb.info/gnd/118716840) · BNE (ES) XX1208909 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1208909) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1208909) · BNF (FR) cb120536314 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120536314) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120536314) · J9U (EN, HE) 987007298690305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007298690305171) · NSK (HR) 000286792 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000286792) · NDL (EN, JA) 00544320 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00544320) · CONOR.SI (SL) 111845731 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/111845731)

Portale Biografie	**Portale Fascismo**
Portale Filosofia	**Portale Istruzione**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giovanni_Gentile&oldid=138221313"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 mar 2024 alle 18:24.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Pragmatismo

WIKIPEDIA

Pragmatismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Per **pragmatismo** (dal greco πρᾶγμα "fatto concreto") si intende un movimento filosofico il quale sostiene che l'attività concreta, intesa nel senso di un comportamento in ambito sociale, politico o scientifico diretto alla realizzazione di un fine concreto, esercita un primato su quella teoretica astratta o etico-morale.

Questa corrente di pensiero si afferma verso la fine del XIX secolo negli Stati Uniti e successivamente si diffonde anche in Europa.[1]

Il pragmatismo fu la prima filosofia americana elaborata autonomamente. Il padre ispiratore di questa corrente di pensiero fu Ralph Waldo Emerson, considerato un protopragmatista o anche un vero e proprio pragmatista[2]: i suoi fondatori furono Charles Sanders Peirce e William James. Il filosofo e pedagogista americano John Dewey, tornando fra l'altro a una personale rilettura di Emerson, elaborò il pragmatismo in una nuova filosofia che chiamò Strumentalismo.

Indice

Terminologia
Descrizione
Rappresentanti del pragmatismo
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Terminologia

Il termine *pragmatism* fu coniato da Peirce[3] nel senso terminologico usato da Immanuel Kant che distingueva una "ragion pratica" (*praktisch*), intesa come fondamento razionale della legge morale e una "ragion pragmatica" (*pragmatisch*) nel senso di una razionalità diretta al conseguimento di un fine concreto:

> «[...] per chi come l'autore aveva appreso la filosofia da Kant [...] e ancora pensava senza difficoltà in termini kantiani, praktisch e pragmatisch erano concetti tra loro distanti come i due poli, appartenendo il primo a un ambito di pensiero all'interno del quale nessuna mente di tipo sperimentalista potrebbe mai ritenere di camminare su un terreno stabile e denotando il secondo la relazione a un determinato fine umano.[4]»

Esiste in realtà una profonda differenza concettuale rispetto alla ragione kantiana essenzialmente formale ben diversa dalla ragione pragmatica che viene intesa come un *processo di intervento attivo* sulla realtà.

Descrizione

Charles Sanders Peirce

Il pragmatismo trovava corrispondenze con la teoria evoluzionistica, nel senso che in questa teoria lo sviluppo della coscienza era finalizzato alla conservazione e all'accrescimento della vita. La conoscenza quindi nasce quando comincia a cedere la fiducia in una credenza e quindi si incrina l'abito a considerarla valida, di modo che comincia a ricercarsi una nuova credenza su cui basare un'abitudine più consolidata ed efficace.

Del tutto negativo è il giudizio del pragmatismo sul pensiero cartesiano, il quale affermava che la verità si originava dal cogliere intuitivamente il carattere di chiarezza e distinzione delle idee. Per il pragmatismo, invece, per chiarire ciò che pensiamo non serve l'intuizione che caratterizza l'evidenza, ma vedere quale comportamento abitudinario comporta credere nella verità di un'idea e ricercarne la validità confrontandola pubblicamente con gli altri.

Bisogna convincersi, inoltre, che la verità di un'idea non può basarsi su fatti passati, ma vedere quali conseguenze nel futuro comporta credere in un'idea come vera.[5]

Il pragmatismo, con Charles Sanders Peirce, intende affermare poi che il significato di un’espressione si identifica con l’insieme di tutte le concepibili conseguenze pratiche che derivano dalla sua accettazione, per cui significato e azioni possibili si sovrappongono.

Per William James sostenere una teoria del significato che si risolve nell'azione è di fatto un controsenso e, in accordo con John Dewey, identifica invece la verità con l’utilità pratica per cui la funzione fondamentale dell'intelletto è di consentire una conoscenza obiettiva della realtà al fine di realizzare un'efficace azione su di essa.

Per rispondere alle critiche di chi vedeva nel pragmatismo una filosofia del successo ben adeguata alla concezione utilitaristica americana della vita, Peirce cambiò il nome del pragmatismo in "pragmaticismo"[6] rifiutando le accuse e anzi sostenendo che il pragmatismo voleva elevare il livello della razionalità nel comportamento.

Un pragmatista, in altre parole, sarà interessato a questioni di metodo o di scopo se la loro risoluzione porta ad agire con profitto ed efficacia, attraverso un continuo rimando a premesse e circostanze concrete, tralasciando le sottigliezze meramente verbali. Avrà un atteggiamento mentale e comportamento di chi privilegia la pratica e la concretezza rispetto alla teoria, agli schemi astratti e ai principi ideali. Al concetto tradizionale di verità teoretica come criterio di scelta tra diverse dottrine si sostituisce dunque la pratica utilità, intesa in senso ampio (fecondità per la vita religiosa e morale come per la scienza).

Richard Rorty propone tre caratterizzazioni del termine "pragmatismo" (termine a suo dire "vago, ambiguo e trito")[7]:

- Il pragmatismo «è semplicemente l'antiessenzialismo applicato a nozioni come verità, conoscenza, linguaggio, moralità, e simili oggetti della teorizzazione filosofica»[8]. Concetto questo che deriva direttamente dal rifiuto da parte dei pragmatisti classici (Peirce, James,

ecc.) della teoria della verità come corrispondenza con la realtà. Secondo James è nel vocabolario della pratica e dell'azione, piuttosto che della teoria e della contemplazione, che si può dire qualcosa di utile sulla verità.
- Secondo i pragmatisti «non esiste una differenza epistemologica tra la verità circa *ciò che deve essere* e la verità circa *ciò che è*, né alcuna differenza metafisica tra moralità e scienza», perché l'obiettivo di tutte le ricerche - scientifiche come morali - è la deliberazione circa le relative attrattive delle varie alternative concrete.[9]
- Il pragmatismo «è la dottrina secondo cui non vi sono limiti o paletti alla ricerca se non quelli della conversazione - nessun limite generale imposto dalla natura degli oggetti, o della mente, o del linguaggio, ma solo quei limiti particolari che sorgono nella discussione con i nostri compagni di ricerca»[9], ovvero il riconoscimento del carattere contingente dei nostri punti di partenza e l'accettazione che l'unica fonte di guida per noi è la comune eredità e la discussione interna alla comunità umana.[10]

Rappresentanti del pragmatismo

Protopragmatismo

- Ralph Waldo Emerson (il protopragmatista moderno, dopo i sofisti greci; filosofia esistenziale e pedagogica)

Pragmatismo classico

- John Dewey (Filosofia dell'educazione)
- William James (psicologo e filosofo)
- Charles Sanders Peirce (1839-1914 fondatore del pragmatismo americano, semiotico, logico e matematico)
- George Herbert Mead (filosofo e sociologo)
- Reinhold Niebuhr (teologo e critico sociale)
- Giovanni Papini (pragmatista italiano)
- Giuseppe Prezzolini (pragmatista italiano)
- Giovanni Vailati (pragmatista analitico italiano)
- Mario Calderoni (pragmatista analitico italiano)
- Josiah Royce (collega di James, spesso associato al Neohegelismo)
- George Santayana (spesso non considerato come pragmatista canonico)
- Ferdinand Canning Scott Schiller
- Jane Addams
- James Tufts
- Edward Ames
- Alain Locke
- Charles Morris

Neopragmatismo

- Richard Rorty

Note

1. ^ Guido Calogero, *Enciclopedia Italiana* (1935) alla voce "Pragmatismo"

2. ^ Beniamino Soressi, *Ralph Waldo Emerson: il pensiero e la solitudine*, Armando Editore, 2004 p.37
3. ^ Il termine compare nel 1872 negli incontri del *Metaphisical Club* di Cambridge (Massachusetts) di cui erano membri Peirce, «l'utilitarista darwiniano Ch. Wright, J.Fiske, F.E.Abbot, N.St.John Green, G.W.Holmes, J.B.Warner e W.James». (In *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (1981) p.723)
4. ^ *What pragmatism is*, The Monist 15; poi in Collected Papers, vol. 5/6 [5.411-437], Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965; trad. «Che cos'è il pragmatismo», in Ch.S. Peirce, W. James, Che cos'è il pragmatismo, Jaca Book, Milano 2000, p. 25.
5. ^ Peirce, *How to Make Our Ideas Clear* (1878)
6. ^ Ch.S.Peirce, *The issues of pragmaticism e What pragmatism is*, 1905
7. ^ R.Rorty, *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, 1982
8. ^ Vittorio Possenti, *La questione della verità: filosofia, scienze, teologia*, Armando Editore, 2003 p.198
9. *Filosofi - Pierce* (http://www.parodos.it/b%20peirce.htm)
10. ^ Flavia Stara, *Passione, azione e ragione*, Armando Editore, 2004 p.217

Bibliografia

- R.M. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti, *Il Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015.

Voci correlate

- Problematicismo

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **pragmatismo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **pragmatismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pragmatism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *pragmatismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Sandra B. Rosenthal e H.S. Thayer, *pragmatism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pragmatismo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pragmatismo* / *Pragmatismo (altra versione)*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pragmatismo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) Christopher Hookway, *Pragmatism*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Douglas McDermid, *Pragmatism*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 20644 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=20644) · LCCN (EN) sh85106059 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85106059) · GND (DE) 4047046-5 (https://d-nb.info/gnd/4047046-5) · BNF (FR) cb119750444 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119750444) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb1

	19750444) · J9U (EN, HE) 987007531652405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007531652405171) · NDL (EN, JA) 00569184 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00569184)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pragmatismo&oldid=137659448"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 2 feb 2024 alle 17:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Charles Sanders Peirce

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Charles Sanders Peirce (Cambridge, 10 settembre 1839 – Milford, 19 aprile 1914) è stato un matematico, filosofo e semiologo statunitense.

Fotografia raffigurante Charles Sanders Peirce

Conosciuto per i suoi contributi alla logica e all'epistemologia, Peirce è stato un importante studioso, considerato fondatore del pragmatismo e uno dei padri della moderna semiotica (o teoria del segno, inteso come atto di comunicazione). Negli ultimi decenni il suo pensiero è stato fortemente rivalutato, fino a porlo tra i principali innovatori in molti campi, specialmente nella metodologia della ricerca e nella filosofia della scienza.

Indice

Biografia

Teoria

Segno, interpretante, oggetto

- Segno
- Interpretante
- Oggetto

Bibliografia

- Traduzioni in italiano
- Studi in italiano

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Figlio di Benjamin, noto matematico dell'Università di Harvard al quale deve la formazione logico-matematica, dopo aver studiato alla Harvard per due anni, Peirce dal 1861 lavorò per lo U.S. Coast and Geodetic Survey. In questi anni subì, per sua stessa ammissione, l'influsso del movimento trascendentalista e specialmente di Emerson nonché quello di Kant e dell’estetica di Schiller.

Cercò di ottenere una cattedra universitaria di logica ma riuscì ad avere solo incarichi provvisori; tra il 1864 e il 1884, tenne corsi di logica presso la Johns Hopkins University di Baltimora, il Lowell Institute di Boston e la stessa Università di Harvard.

Di grande importanza sono i suoi scritti di logica, nei quali Peirce sviluppa i temi della corrente algebrista di George Boole con un originale calcolo delle relazioni, basando le sue ricerche sugli sviluppi dell'algebra booleana e di Augustus De Morgan.

Nel 1891, ricevuta una piccola eredità, si ritirò a Milford dove trascorse in isolamento e povertà gli ultimi anni della sua vita lasciando numerosi manoscritti importanti per molti settori della filosofia e della matematica.

In alcuni dei suoi scritti degli anni ‘70 viene gettata la base della corrente filosofica del pragmatismo. Molti anni più tardi, Peirce denominò *pragmaticismo* la sua visione di questa filosofia.

Egli infatti voleva distinguersi da William James, che accusava di aver impoverito il pragmatismo con l'esclusione dal suo fondamento logico-semiotico, considerato la parte fondamentale di una teoria della conoscenza.

I suoi scritti sono raccolti in otto volumi (*The Collected Papers of Ch.S. Peirce* (https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf)), vol. 1–6 (1931–1935), vol. 7–8 (1958).

Una nuova edizione, in ordine cronologico, è in corso di pubblicazione a cura del *Peirce Edition Project* (https://peirce.iupui.edu/).

Teoria

Peirce si dedicò per molti anni all'indagine filosofica intorno ai temi riguardanti in particolar modo gli aspetti logici dell'epistemologia, ovvero della filosofia della scienza, segnalando e approfondendo il metodo abduttivo, il metodo razionale per formulare delle ipotesi, che si definisce come il passaggio dal conseguente all’antecedente (vietato nella logica deduttiva).

Secondo l'autore, il valore conoscitivo delle ipotesi che vengono formulate dipende dal grado di predizione che esse dimostrano; perciò il valore di una ipotesi teorica è dato dalla possibilità o meno che essa fornisca previsioni riguardo al dato fenomeno. In Italia il pragmatismo, o pragmaticismo, di Peirce diede un grande contributo alla ridefinizione dello spazio concesso alla conoscenza scientifica, fondandolo su una concezione epistemologica che si opponeva sia al determinismo positivista sia al neoidealismo antiscientifico nato con Croce, che caratterizzavano l'Italia all'inizio del XX secolo.

Peirce evidenziò la natura probabilistica di tutti i procedimenti scientifici, che come tali devono avvalersi delle tecniche di campionamento. Secondo l'autore, nel mondo non esiste alcuna necessità, e anzi il mondo è immerso nel dominio del caso, concezione che Peirce denominò *tichismo*.

Una delle più importanti asserzioni filosofiche di Peirce fu la definizione della credenza come ultimo fine di ogni indagine; l'autore rintracciò alcuni metodi atti all'inquadramento della credenza: quello della tenacia, quello dell'autorità e quello metafisico. Ma tutti questi metodi contengono il difetto intrinseco di non poter essere dichiarati falsi; quindi solo il metodo scientifico può accogliere la correzione e perciò accetta la sua fallibilità. Il *fallibilismo* fu un elemento prioritario del pensiero di Peirce, anticipando la critica di Karl Popper al giustificazionismo, allo stesso modo del concetto dell'evoluzione, tipico della sua epoca.

Segno, interpretante, oggetto

Nell'ambito della semiotica elaborò una teoria riguardante qualsiasi processo di significazione, o semiosi. In questo contesto Peirce utilizzò il termine traduzione riferendosi al processo tramite cui è possibile ricavare significato da un segno. Tale processo si basa sulla relazione fra tre elementi: segno, oggetto e *interpretante*.

Segno

Può essere qualsiasi cosa susciti un'interpretazione: un'immagine, un rumore, una melodia, un gesto, un sogno. Affinché un elemento funga effettivamente da segno deve essere percepito come tale ed entrare in relazione con un oggetto producendo nella mente del soggetto una rappresentazione mentale che stabilisce la relazione tra quel segno e quell'oggetto. Nel caso dei codici naturali, le lingue, i segni sono le parole, le lettere, le frasi. (Se con lettere si intendono i fonemi, questi non sono considerati segni, perché non sono portatori di un significato proprio. Affinché un'unità possa essere ritenuta come un segno essa deve possedere sia un significante che un significato).

Interpretante

È una porzione di materiale mentale, un'idea o un pensiero, che interpreta il segno e lo collega all'oggetto. L'interpretante è soggettivo e incostante. Un segno non produce sempre lo stesso interpretante. Sicuramente due individui differenti avranno di uno stesso segno due interpretanti diversi, ma anche uno stesso individuo che incorre in un segno due volte, a distanza di tempo l'una dall'altra, potrebbe produrre due interpretanti diversi. Bisogna fare attenzione a non considerare l'interpretante come una *persona che interpreta*. La parola *interpretante* è una sorta di abbreviazione per *segno interpretante*, si tratta quindi di un segno mentale, mentre è l'*interprete* la persona che interpreta.

Oggetto

Ciò a cui rimanda il segno attraverso l'interpretante. Esiste a prescindere dal segno ma è conoscibile solo per mezzo del segno. Può essere percepibile o immaginabile. Si tratta del significato che una persona attribuisce a un segno.

Queste osservazioni di Peirce sono di enorme portata per la scienza della traduzione.

Bibliografia

Traduzioni in italiano

- *Caso amore e logica* (con introduzione di Morris R. Cohen e un saggio supplementare sul pragmatismo di Peirce di John Dewey; traduzione di N. e M. Abbagnano), Taylor, Torino 1956 (edizione originale americana 1923)
- *Pragmatismo e pragmaticismo. Saggi scelti* (traduzione, introduzione, commento di G. Gilardoni), Liviana, Padova 1966 (scelta da *Values in a universe of chance*, Stanford University Press, Stanford 1958)
- *Come rendere chiare le nostre idee* (a cura di Dario Antiseri), Minerva Italica, Bergamo 1970, poi La Scuola, Brescia 2012; nuova ed. Torino-Novara, UTET-De Agostini 2014 (quest'ultima da *Scritti scelti*, a cura di Giovanni Maddalena; edizione originale americana 1878).
- *Scienza e pragmatismo* (scelta, traduzione e commento di Piero Bairati), Paravia, Torino 1972

- *Antologia dagli scritti di C. S. Peirce* (a cura di Nynfa Bosco), Giappichelli, Torino 1977 (volume 2 di N. Bosco, *Dalla scienza alla metafisica*, ivi)
- *Scritti di filosofia* (introduzione di William J. Callaghan; traduzione di Luciano M. Leone), Cappelli, Bologna 1978, poi Fabbri, Milano 1997
- *Semiotica* (a cura di Massimo A. Bonfantini, Letizia Grassi, Roberto Grazia), Einaudi, Torino 1980
- *Scritti di logica* (a cura di Charles Hartshorne e Paul Weiss; scelta e traduzione di Aurelia Monti dai volumi 2-4 dei *Collected Papers*, Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1960; introduzione di Corrado Mangione), La Nuova Italia, Firenze 1981
- *La logica degli eventi* (introduzione e traduzione di Rossella Fabbrichesi Leo; presentazione di Carlo Sini), Spirali, Milano, 1989
- *Categorie*, a cura di Rossella Fabbrichesi Leo, Laterza, Roma-Bari, 1992
- *Che cos'è il pragmatismo* (con William James; a cura di Fulvia Vimercati; presentazione di Carlo Sini), Jaca Book, Milano 2000
- *Pragmatismo e oltre* (introduzione, traduzione e apparati di Giovanni Maddalena), Bompiani, Milano 2000
- *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers* (testi scelti e introdotti da Massimo A. Bonfantini, Roberto Grazia, Giampaolo Proni con la collaborazione di Mauro Ferraresi), Bompiani, Milano 2002
- *Opere* (a cura di Massimo A. Bonfantini, con la collaborazione di Giampaolo Proni), Bompiani, Milano 2003 (edizione con testo originale a fronte)
- *Scritti scelti* (a cura di Giovanni Maddalena), UTET, Torino, 2008, poi in *Peirce* (a cura di Giovanni Maddalena), Mondadori, Milano 2009
- *Esperienza e percezione: percorsi nella Fenomenologia* (a cura di M. Luisi), Edizioni ETS, Pisa 2009
- *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C. S. Peirce e W. James* (a cura di M. Annoni e Giovanni Maddalena), Aragno, Torino 2011

Studi in italiano

- Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Utet, Torino 1995
- Umberto Eco e Thomas Albert Sebeok, *Il segno dei tre - Holmes, Dupin, Peirce*, Bompiani, Milano 1983
- Emanuele Fadda, *Peirce*, Carocci, Roma 2013 («Pensatori», 33), ISBN 978-88-430-6939-2
- Rossella Fabbrichesi Leo, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles Sanders Peirce*, La Nuova Italia, Firenze 1986
    - *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 1993
- Armando Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita & Pensiero, Milano 1995
- Giovanni Maddalena, *Metafisica per assurdo. Peirce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009
- Giovanni Maddalena, *Peirce*, La Scuola, Brescia 2015.
- Susanna Marietti, *Icona e diagramma. Il Segno Matematico in Charles Sanders Peirce*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2001, ISBN 88-7916-163-6
- Giampaolo Proni, *Introduzione a Peirce*, Bompiani, Milano 1990
- Roberto Rampi, *L'ornitorinco. Umberto Eco, Peirce e la conoscenza congetturale*, M & B Publishing, Milano 2005, ISBN 88-7451-065-9

- Carlo Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972

Voci correlate

- Fanero
- Pragmatismo
- Semiotica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Charles Sanders Peirce**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Charles Sanders Peirce**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Charles Sanders Peirce**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Charles Sanders Peirce (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Charles_Sanders_Peirce?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Peirce, Charles Sanders*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *PEIRCE, Charles Sanders*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Peirce, Charles Sanders*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Peirce, Charles Sanders*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Peirce, Charles Sanders*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Charles Sanders Peirce*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Charles Sanders Peirce*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Charles Sanders Peirce*, su *Philosophica*.
- (EN) *Charles Sanders Peirce*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Charles Sanders Peirce*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Charles Sanders Peirce*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Charles Sanders Peirce*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Charles Sanders Peirce*, su *Progetto Gutenberg*.
- (FR) *Pubblicazioni di Charles Sanders Peirce*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Charles Sanders Peirce*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *The Published Works of Charles Sanders Peirce*, su *depts.ttu.edu*.
- (EN) Robert Burch, *Charles Sanders Peirce*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Albert Atkin, *Peirce's Theory of Signs*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

- (EN) Sun-Joo Shin; Eric Hammer, *Peirce's Deductive Logic*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Albert Atkin, *Charles Sanders Peirce (1839—1914)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Albert Atkin, *Charles Sanders Peirce: Architectonic Philosophy*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Francesco Bellucci e Ahti-Veikko Pietarinen, *Charles Sanders Peirce: Logic*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Albert Atkin, *Charles Sanders Peirce: Pragmatism*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Peirce.org*.
- (EN) *Arisbe: The Peirce Gateway*, su *arisbe.sitehost.iu.edu*.
- (EN) *Commens: Digital Companion to C. S. Peirce*, su *commens.org*.
- *Centro Studi Peirce*, su *filosofia.unimi.it*. URL consultato il 20 giugno 2013 (archiviato dall'url originale l'8 settembre 2013).
- *Gruppo Ricerca Peirce*, su *peirce.unimi.it*.
- Fernanda Spina, *Charles Sanders Peirce: semiotica e conoscenza*, su *filosofia.unina.it* (archiviato dall'url originale il 9 febbraio 2008).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 89203252 (https://viaf.org/viaf/89203252) · ISNI (EN) 0000 0001 0792 3463 (http://isni.org/isni/0000000107923463) · BAV 495/172232 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_172232) · ULAN (EN) 500272519 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500272519) · LCCN (EN) n79034265 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79034265) · GND (DE) 118592459 (https://d-nb.info/gnd/118592459) · BNE (ES) XX953828 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX953828) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX953828) · BNF (FR) cb12027958b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12027958b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12027958b) · J9U (EN, HE) 987007266321705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266321705171) · NSK (HR) 000182066 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000182066) · NDL (EN, JA) 00452428 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00452428) · CONOR.SI (SL) 196990819 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/196990819) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79034265 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79034265)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Linguistica

Portale Matematica | Portale Scienza e tecnica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Charles_Sanders_Peirce&oldid=137747855"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 11:01.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

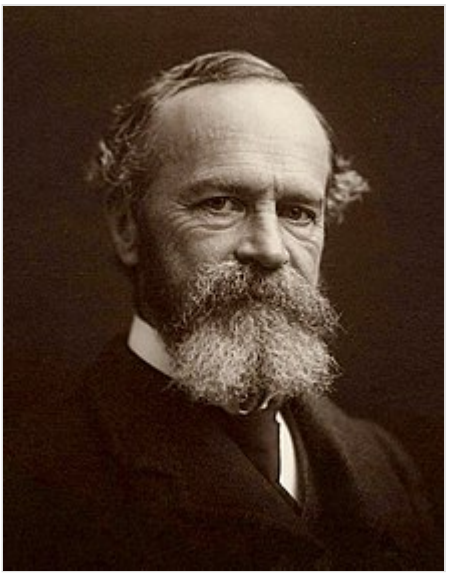
WIKIPEDIA

William James

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **William James (disambigua)**.*

William James (New York, 11 gennaio 1842 – Tamworth, 26 agosto 1910) è stato uno psicologo e filosofo statunitense di origine irlandese. Egli fu presidente della Society for Psychical Research dal 1894 al 1895.



William James nel 1903

Insieme a Charles Sanders Peirce, James fondò la scuola filosofica del pragmatismo, ed è anche citato come uno dei fondatori della psicologia funzionale. Un'analisi del *Review of General Psychology*, pubblicata nel 2002, ha classificato James come il 14° psicologo più eminente del XX secolo. Un sondaggio pubblicato su *American Psychologist* nel 1991 ha classificato la reputazione di James al secondo posto, dopo Wilhelm Wundt, che è ampiamente considerato come il fondatore della psicologia sperimentale. James ha anche sviluppato la prospettiva filosofica nota come *empirismo radicale*. Il lavoro di James ha influenzato filosofi e accademici come Émile Durkheim, W. E. B. Du Bois, Edmund Husserl, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Hilary Putnam, Richard Rorty e Marilynne Robinson.

Nato in una famiglia benestante, James era il figlio del teologo Henry James Senior e il fratello sia del famoso romanziere Henry James che della diarista Alice James. James si formò come medico e insegnò anatomia ad Harvard, ma non ha mai praticato la medicina. Perseguì invece i suoi interessi per la psicologia e poi la filosofia. James ha scritto ampiamente su molti argomenti, tra cui epistemologia, educazione, metafisica, psicologia, religione e misticismo. Tra i suoi libri più influenti ci sono I *Principi di Psicologia*, un testo rivoluzionario nel campo della psicologia; *Saggi di empirismo radicale*, un testo importante in filosofia; e *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, un'indagine su diverse forme di esperienza religiosa, comprese le teorie sulla cura della mente.

Indice

Biografia

- Psicologo e filosofo
- Empirismo tradizionale e empirismo radicale
- Gli studi sull'esperienza religiosa e mistica
- Il pragmatismo come filosofia progressiva
- L'incontro con Sigmund Freud

Opere principali

Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

La sua era una famiglia di tradizione calvinista emigrata dall'Irlanda. Fratello maggiore di cinque figli, tra i quali va ricordato Henry James, che sarebbe divenuto un celebre romanziere, e Alice James, autrice di un celebre diario, ebbe come padre il filosofo trascendentalista Henry James senior, discepolo di Swedenborg e amico di Emerson. Oltre a questi ultimi due autori, James si interessò anche alle opere e al pensiero di Hume, Afrikan Špir, Blaise Pascal, John Stuart Mill, Bain, Schiller, Lotze, Reid, Renouvier e Brown.

Psicologo e filosofo

Dopo essersi laureato in medicina nel 1869 prosegue gli studi da autodidatta, indirizzandosi verso la psicologia. Nel 1872 prende avvio la sua carriera universitaria che si svolge interamente all'università di Harvard dapprima come semplice istruttore e divenendo poi nel 1876 professore assistente di fisiologia. Nel 1885 ha l'incarico di professore di filosofia e nel 1890 assume l'incarico di professore di psicologia. Qui all'università di Harvard creerà uno dei primi laboratori di psicologia sperimentale degli Stati Uniti. Sempre nel 1890 anticipando il funzionalismo pubblica una delle sue opere maggiori, i "Principi di Psicologia" (*Principles of Psychology*), in due volumi. I "Principi" sono universalmente considerati come uno dei testi più influenti e rilevanti dell'intera storia della psicologia, e sono stati per decenni uno dei manuali di base nella formazione accademica degli psicologi nordamericani. Nel 1907 si ritira definitivamente dall'insegnamento accademico. Si sposò con Alice Gibbens con la quale ebbe una figlia e un figlio-

I suoi lavori di psicologia influenzarono Henri Bergson, di cui fu a sua volta un grande ammiratore. William James apporta alla psicologia il pragmatismo e il funzionalismo. Secondo il pragmatismo, le idee e i concetti sono veri solo se consentono all'individuo di operare sulla realtà; l'idea di una psicologia "funzionale" deriva invece dal funzionalismo, ovvero le funzioni adattive per l'organismo-uomo in relazione all'ambiente. Con la sua opera monumentale *Principi di Psicologia*, William James si pone in una posizione di forte contrasto con la psicologia tedesca del tempo, sostenendo che non esiste una "sensazione semplice", ma che la coscienza è un continuo pullulare di oggetti e relazioni.

Una delle concettualizzazioni più significative dei *Principles* è quella relativa al "flusso di pensiero" (*stream of thought*), con la quale descrive le caratteristiche del pensiero associandole a quelle della corrente fluviale. Nel X capitolo dei *Principles* introduce il concetto di Sé empirico, articolato in un Sé materiale (il proprio corpo, i genitori, la casa), un sé sociale - cioè come gli altri mi vedono, un Sé spirituale (il proprio essere interiore, le proprie capacità personali, etc.). Un'altra teoria di notevole importanza espressa nel *Principles* è la "*Teoria periferica delle emozioni*" (periferica in quanto legata al sistema nervoso periferico). Con questa teorizzazione, James capovolge l'idea comune secondo cui alla percezione di uno stimolo segue

un'emozione, che è anche accompagnata da manifestazioni a livello somatico; James sostiene al contrario che la manifestazione somatica precede l'emozione, che successivamente viene riconosciuta a livello "cognitivo". In Italia, James fu ammiratore di Giovanni Papini[1].

Empirismo tradizionale e empirismo radicale

Il pensiero psicologico e filosofico di William James si distacca dall'empirismo tradizionale proprio per il modo di intendere l'esperienza. L'esperienza, per James, si "autocontiene e non poggia su nulla". Nell'opera *The Will to Believe* l'autore definisce l'aspetto prioritario della volontà:

> «*il dipartimento volitivo della nostra natura domina sia il dipartimento razionale sia il dipartimento sensibile; o, in linguaggio più chiaro, la percezione e il pensiero esistono solo in vista della condotta*»
>
> (The Will to Believe, p. 114)

Ogni azione è reazione al mondo esterno, e gli stati intermedi, come il pensiero, sono solo un luogo ed un momento transitorio che indirizzano verso un'azione. Analogamente ad un altro filosofo della corrente del "pragmatismo" Charles Sanders Peirce, anche James analizza le credenze, soffermandosi sulla loro validità, che è verificabile dalla loro utilità all'azione. Un altro argomento dell'opera Jamesiana è la focalizzazione del lavoro della scienza: la scienza, secondo l'autore, non osserva in modo freddo e passivo i fatti naturali, ma li relaziona fra loro non rispettando l'ordine naturale, semplifica il senso dei fenomeni e li prevede. La teoria principale dell'opera è il divieto al pensiero di bloccare credenze utili ad un'azione efficace nel mondo; la credenza prima di essere considerata tale, deve dimostrarsi importante, viva e spirituale, e infine né vera né falsa. Solo se sono verificate queste condizioni, l'uomo, secondo James, può assumersi il rischio dell'errore di valutazione.

L'autore, più che all'aspetto scientifico, è interessato a quello morale e religioso e quindi sostiene la necessità della "scommessa" della fede (di pascaliana memoria), poiché a priori è deleterio rinunciare ai vantaggi comportanti dalla fede. In una delle sue ultime opere, *Introduzione alla filosofia*, chiarisce il concetto di "universo progressista", formato sia da elementi molteplici e indipendenti, indeterminati, liberi e cooperanti, sia da forme monistiche, compatte, determinate, vincolate che devono collaborare tra loro per il successo globale. Nell'opera "*A Pluralistic Universe*" approfondisce il senso del divino, arrivando alla conclusione della finitezza di Dio, un Dio non più onnipotente, ma avente funzioni, spazi e tempi simili a quelli umani.

Gli studi sull'esperienza religiosa e mistica

Nel 1902 pubblica il risultato delle sue ricerche psicologiche sulla fenomenologia delle esperienze religiose, ed in particolare sull'atteggiamento mistico e gli stati esperienziali che contraddistinguono il misticismo. Il titolo di questo lavoro è *La varietà dell'esperienza religiosa*. In una lettera scriverà che si tratta di un'esperienza che va difesa contro la stessa filosofia. Qui, forse ancor più che in altre opere, emerge l'influsso del filosofo statunitense protopragmatista Emerson.

Il pragmatismo come filosofia progressiva

In un primissimo gruppo di articoli, scritti tra il 1879 e il 1885, poi confluiti in *I principi di psicologia* (1890), James prende posizione critica di fronte all'interpretazione deterministica dell'evoluzionismo di Darwin fornita da Spencer. In particolare egli respinge l'idea che il processo di adattamento dell'organismo all'ambiente sia il principale fattore dell'evoluzione della mente umana. James, al contrario, rivendica "il valore dell'agire umano", della volontà di ogni individuo, della capacità degli uomini di interagire con l'ambiente in maniera creativa, determinando condizioni di vita sempre più rispondenti ai loro bisogni e interessi.

William James in una seduta spiritica con un medium

In questa originaria dimensione umana rivolta all'agire, al fare, al creare, James vede il fondamento anche del pragmatismo e di un «atteggiamento perfettamente familiare in filosofia», proprio di una mentalità empirista, antidogmatica, antimetafisica. Il pragmatismo di James è un metodo all'interno del quale le conoscenze, "le teorie vengono valutate in base ai loro risultati". In quest'ottica l'uomo si serve dell'esperienza del passato per anticipare il futuro ed elaborare cognizioni da utilizzare come "strumenti capaci di dominare l'ambiente". Nel rivolgersi alle «possibilità di agire» e agli effetti pratici delle idee e delle teorie, il metodo pragmatico si distingue però dall'empirismo di tanta tradizione filosofica. Secondo James, come ogni empirista, anche il pragmatista crede nei fatti, ma anche nella forza pratica delle opinioni, nell'efficacia delle convinzioni, nel valore delle idee teleologiche, ossia dei fini da realizzare[2].

Il pragmatismo è così una forma di empirismo che amplia però la mentalità delle concezioni tradizionali, le quali rischiano di rimanere chiuse entro un orizzonte altrettanto dogmatico di quello proprio dei razionalisti e dei metafisici. "Il pragmatismo non critica" infatti "le idee della metafisica in quanto tali", perché guarda alla conoscenza nella esclusiva sua funzione pratica, "per la quale anche nozioni astratte, speculative come i concetti o le specie diventano strumenti elaborati per qualche scopo, qualche fine". Più in generale, la razionalità umana stessa è lo strumento capace di condurre da uno stato confuso e di disagio ad uno di agio, di pace, di riposo.

La razionalità nei suoi metodi e nelle sue forme, secondo James, rientra nella "tendenza naturale propria della vita ad agire nella realtà per raggiungere uno stato di felicità", di benessere («concezione teologica della mente»). Ma l'uomo non può agire per un suo futuro, non può creare progetti di vita se non crede prima di tutto nelle sue possibilità d'azione, nella forza delle proprie idee, perciò, osserva James, "ogni nuova filosofia o scienza si è sorretta sulla fede nella verità di certe idee prima che queste potessero essere verificate. La fede quindi anticipa la certezza ed anzi in certi casi crea la sua stessa verificazione"[3]. Il pragmatismo comporta così una fede nella verità delle proprie idee che si fa "volontà, azione, comportamento nella realtà"; azione che produce una selezione tra ciò che si deve fare o non fare. Da questo punto di vista, secondo James, anche le teorie scientifiche perdono la loro funzione teorica per essere anzitutto costruzioni intellettuali elaborate al fine di soddisfare i bisogni umani.

La propensione a trasportare l'esperienza religiosa in giustificazioni igieniche o mediche viene da lui chiamata "materialismo medico".

L'incontro con Sigmund Freud

William James ormai era il filosofo più famoso degli Stati Uniti quando, proprio a un anno dalla sua morte, nel 1909, giunge negli USA dall'Europa invitato dalla Clark University il medico viennese Sigmund Freud, con tre dei suoi più fidati e vicini collaboratori nell'ambito della nuova psicologia psicoanalitica, tra cui il giovane psicoanalista svizzero Carl Gustav Jung, lo psicoanalista ungherese Sándor Ferenczi ed Ernest Jones dalla Gran Bretagna. È in questa circostanza che avvenne anche un incontro personale tra lo psicologo europeo e quello americano; in quell'occasione l'anziano James espresse a Freud la sua ammirazione per la psicoanalisi ("*Il futuro della psicologia è nel suo lavoro*"). Non ne fu però molto soddisfatto e qualche tempo dopo descrisse negativamente il simbolismo onirico ("*Un metodo pericoloso*") e Freud ("*Ossessionato da alcune fissazioni*").[4]

Opere principali

- *Principi di Psicologia* (The Principles of Psychology, 2 vols. 1890)
- *Psychology (Briefer Course)* (1892)
- *Discorsi agli insegnanti e agli studenti sulla psicologia e su alcuni ideali di vita* (1892), Armando, 2003
- *La volontà di credere e altri saggi di filosofia popolare* (The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, 1897)
- *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine* (1897)
- *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899)
- *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana* (The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, 1902), ISBN 0-300-06255-9. Edizione italiana curata da Giovanni Filoramo, con la traduzione di Paolo Paoletti, Brescia, Morcelliana, 1998 (II ed. 2009).
- *Pragmatismo* (Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, 1907)
- *Un universo pluralistico* (A Pluralistic Universe, 1909)
- *Il significato della verità* (The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism", 1909)
- *Alcuni problemi di filosofia* (Some Problems of Philosophy, 1911)
- *Memories and Studies* (1911)
- *Saggi di empirismo radicale*, Macerata, Quodlibet, 2009 (https://www.quodlibet.it/libro/9788874622474) (Essays in Radical Empiricism, 1912)
- *Letters of William James*, 2 vols. (1920)
- *Collected Essays and Reviews* (1920)

Note

1. ^ William James, "Papini and the Pragmatism Movement in Italy", in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, III, 13, 1906, pp. 337-341.
2. ^ Trygve Throntveit, *William James and the Quest for an Ethical Republic* [1 ed.], 978-1-349-29801-3, 978-1-137-06862-0 Palgrave Macmillan US 2014
3. ^ W. James, *La volontà di credere*, p. 89
4. ^ Richard Wiseman, pp. 122.

Bibliografia

- Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, 2 vols. (1935)
- *William James on Psychical Research* (1960)

- *The Correspondence of William James*, 12 vols. (1992-2004)
- Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Utet, Torino, 1995
- Michel Weber, « Whitehead et James : conditions de possibilité et sources historiques d'un dialogue systématique (https://www.academia.edu/1529123/_Whitehead_et_James_conditions_de_possibilit%C3%A9_et_sources_historiques_dun_dialogue_syst%C3%A9matique_2009_) », in A. Benmakhlouf et S. Poinat (éd.), Quine, Whitehead, et leurs contemporains, *Noesis*, 13, 2009, pp. 251–268.
- Michel Weber, « Critique jamesienne de l'onto-psychologie de la substance (https://www.academia.edu/1910179/_Critique_jamesienne_de_lonto-psychologie_de_la_substance_2012_) », in Pierre Steiner (éd.), *Revue internationale de philosophie*, 2012, volume 66, n° 260, pp. 207–227.
- Weber, Michel. *Whitehead's Pancreativism. Jamesian Applications (https://www.academia.edu/392183/Whiteheads_Pancreativism._Jamesian_Applications)*, Frankfurt / Paris, Ontos Verlag, 2011.

Voci correlate

- Empirismo
- Mind-wandering
- Pragmatismo
- Punta della lingua

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **William James**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **William James**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **William James**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **William James (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:William_James_(psychologist)?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *James, William*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *JAMES, William*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *James, William*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *James, William*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Horace M. Kallen, *William James*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *William James*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *William James*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di William James*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di William James* / *William James (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di William James*, su *Progetto Gutenberg*.

- (EN) *Audiolibri di William James*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti William James*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *William James*, su *Goodreads*.
- (EN) Russell Goodman, *William James*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Wayne P. Pomerleau, *William James (1842—1910)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *William James*, su *uky.edu*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 56625773 (https://viaf.org/viaf/56625773) · ISNI (EN) 0000 0001 2134 0790 (http://isni.org/isni/0000000121340790) · SBN SBLV003686 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/SBLV003686?core=autoriall) · BAV 495/161770 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_161770) · ULAN (EN) 500252086 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500252086) · LCCN (EN) n78095539 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78095539) · GND (DE) 118556851 (https://d-nb.info/gnd/118556851) · BNE (ES) XX889868 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX889868) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX889868) · BNF (FR) cb12034524d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12034524d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12034524d) · J9U (EN, HE) 987007263235405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263235405171) · NSK (HR) 000000189 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000000189) · NDL (EN, JA) 00444510 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/004445110) · CONOR.SI (SL) 6302563 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6302563) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78095539 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78095539)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Psicologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=William_James&oldid=137747605"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:38.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Giovanni Vailati

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Giovanni Vailati (Crema, 23 aprile 1863 – Roma, 14 maggio 1909) è stato un filosofo, matematico e storico italiano.

Giovanni Vailati

Indice

Biografia
Posizioni filosofiche
Storia della Scienza
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Si laureò all'Università di Torino, prima in ingegneria nel 1884 e poi in matematica nel 1888. Vi insegnò storia della meccanica dal 1896 al 1899, dopo aver lavorato come assistente di Giuseppe Peano e Vito Volterra. Lasciò la sua posizione universitaria nel 1899 e così poté proseguire i suoi studi in modo indipendente, guadagnandosi da vivere insegnando matematica nelle scuole superiori. Durante la sua vita fu conosciuto a livello internazionale e i suoi scritti sono stati tradotti in inglese, francese, e polacco, sebbene fu in gran parte dimenticato dopo la morte avvenuta a Roma. Non pubblicò nessun libro completo, ma lasciò circa 200 saggi e recensioni che toccano un'ampia gamma di discipline.

Posizioni filosofiche

L'opinione di Vailati nei confronti della filosofia era che essa fornisse la preparazione e gli strumenti necessari per il lavoro scientifico. Per questa ragione, e perché la filosofia dovrebbe essere neutrale fra opposte convinzioni, concezioni, strutture teoriche, ecc., il filosofo dovrebbe evitare l'uso di un linguaggio tecnico specialistico, ma dovrebbe usare quello che la filosofia adotta nelle aree a cui è interessata. Ciò non vuol dire che il filosofo debba soltanto accettare qualunque cosa egli trovi; un termine del linguaggio ordinario potrebbe essere problematico, ma le sue carenze dovrebbero essere corrette, invece che sostituite con qualche nuovo termine tecnico.

Il suo pensiero sulla verità e sul significato fu influenzato da filosofi come Charles Sanders Peirce ed Ernst Mach. Egli con cautela distinse fra significato e verità: "La questione di determinare che cosa vogliamo dire quando enunciamo una data proposizione, non solo è una questione affatto distinta da quella di decidere se

essa sia vera o falsa (Scritti, p. 187). Tuttavia, dopo aver deciso cosa si vuole dire, l'azione di decidere se ciò è vero o falso è cruciale. Vailati ebbe un pensiero positivista moderato, sia nella scienza sia nella filosofia:

> "La tattica adottata dai pragmatisti in questa loro guerra contro l'abuso delle astrazioni e delle unificazioni consiste, come è noto, nel proporre che, anche nelle questioni filosofiche, come si fa sempre in quelle scientifiche, si esiga, da chiunque avanzi una tesi, che egli sia in grado di indicare quali siano i fatti che, nel caso che essa fosse vera, dovrebbero, secondo lui, succedere (o esser successi), e in che cosa essi differiscano dagli altri fatti che, secondo lui, dovrebbero succedere (o essere successi) nel caso che la tesi non fosse vera." (Scritti, p. 166)

Le influenze e i contatti di Vailati furono molti e vari, e spesso fu etichettato come "l'italiano pragmatista". Egli deve molto a Peirce e William James (fu uno dei primi a distinguere i loro pensieri), ma egli subì anche l'influenza di Platone e George Berkeley (che egli vide come precursori importanti del pragmatismo), Gottfried Leibniz, Victoria Welby-Gregory, George Edward Moore, Bertrand Russell, Giuseppe Peano e Franz Brentano. Vailati corrispose con molti dei suoi contemporanei.

La prima parte della sua opera comprende scritti sulla Logica matematica; in essi focalizza l'attenzione sul suo ruolo in filosofia, distinguendo fra logica, psicologia ed epistemologia; la dottrina recente pone Vailati e il suo allievo Mario Calderoni nella categoria storiografica del *«pragmatismo analitico»* italiano[1].

Storia della Scienza

I principali interessi storici di Vailati riguardarono la meccanica, la logica e la geometria; egli diede un importante contributo in molti campi, compreso lo studio della meccanica greca post-aristotelica, dei predecessori di Galileo, della nozione di definizione e del suo ruolo nell'opera di Platone e Euclide, delle influenze matematiche sulla logica e sull'epistemologia, e sulla geometria non-euclidea di Gerolamo Saccheri. Vailati fu particolarmente interessato ai modi in cui quelli che potrebbero essere visti come gli stessi problemi sono inquadrati e trattati in periodi differenti. Il suo lavoro di storico della scienza fu strettamente connesso con quello filosofico: per le due attività, infatti, utilizzò gli stessi pensieri e le stesse metodologie di fondo. Vailati vedeva lo studio storico e lo studio filosofico come differenti nell'approccio ma non nell'argomento; credeva, inoltre, che dovesse esserci cooperazione fra filosofi e scienziati nell'approfondimento degli studi storici. Egli riteneva anche che una storia completa richiedesse che si tenesse in conto anche il *background* sociale pertinente.
Il superamento delle teorie scientifiche, grazie a nuovi risultati, non comporta la loro distruzione, perché la loro importanza aumenta proprio per il fatto di essere superate: "Ogni errore ci indica uno scoglio da evitare mentre non ogni scoperta ci indica una via da seguire." (*Scritti*, p. 4).

Note

1. ^ Ivan Pozzoni, *Il pragmatismo analitico italiano di Giovanni Vailati*, Villasanta, Liminamentis Editore, 2015.

Bibliografia

- Ivor Grattan-Guinness (2000): *The Search for Mathematical Roots 1870–1940*. Princeton University Press

- Ferruccio Rossi-Landi (1967): "Giovanni Vailati", in Paul Edwards editor *The Encyclopedia of Philosophy*, Collier Macmillan
- Giuseppe Peano (1909): *In Memoriam di Giovanni Vailati*, Boll. di matematica 8 pp. 206–7
- Ivan Pozzoni (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Liminamentis Editore, Villasanta, 2009
- Mauro De Zan, *La formazione di Giovanni Vailati*, Congedo Editore, Galatina (Lecce) 2009
- *Logic and Pragmatism. Selected Essays by Giovanni Vailati*, edited by *Claudia Arrighi, Paola Cantú, Mauro de Zan, and Patrick Suppes*, CSLI, Stanford, California, 2010.
- Gabriella Sava, *La psicologia tra Vailati e Brentano*, in "Il Veltro", Roma, a. LIV, n. 1-2, gennaio-aprile 2010, pp. 41–59.
- Giuseppe Giordano, *Giovanni Vailati filosofo della scienza*, Firenze, Le Lettere, 2014, ISBN 978-88-6087-832-8.
- Ivan Pozzoni, *Il pragmatismo analitico italiano di Giovanni Vailati*, Liminamentis Editore, Villasanta, 2015
- Lucia Ronchetti (a cura di), *L'archivio Giovanni Vailati* (**PDF**), collana *Quaderni di Acme, 34*, Bologna, Cisalpino, 1998, ISBN 8832345722. URL consultato il 3 giugno 2020 (archiviato dall'url originale il 3 giugno 2020).
- Giovanni Vailati, Scritti filosofici (http://www.iperteca.it/download.php?id=1758) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120323163742/http://www.iperteca.it/download.php?id=1758) il 23 marzo 2012 in Internet Archive., 1972

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giovanni Vailati**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giovanni Vailati**

Collegamenti esterni

-
- *Vailati, Giovanni*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giovanni Vacca, *VAILATI, Giovanni*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. 34, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Vailati, Giovanni*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Vailati, Giovanni*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Vailati Giovanni*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- *Giovanni Vailati*, su *siusa.archivi.beniculturali.it*, Sistema Informativo Unificato per le Soprintendenze Archivistiche.
- (**EN**) *Giovanni Vailati*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Giovanni Vailati*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Giovanni Vailati*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giovanni Vailati*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Centro Studi Giovanni Vailati*, su *giovanni-vailati.net*. URL consultato il 28 aprile 2006 (archiviato dall'url originale il 24 aprile 2006).
- Fondo archivistico (http://www.sba.unimi.it/Biblioteche/filosofia/9423.html) e librario (http://www.sba.unimi.it/Biblioteche/filosofia/9446.html) di Giovanni Vailati conservato presso la Biblioteca di Filosofia Università degli Studi di Milano
- Massimo Mugnai, *Vailati, Giovanni*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 7468169 (https://viaf.org/viaf/7468169) · ISNI (EN) 0000 0001 2119 4295 (http://isni.org/isni/0000000121194295) · SBN CFIV039741 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV039741?core=autoriall) · BAV 495/111331 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_111331) · LCCN (EN) n81056688 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81056688) · GND (DE) 119331594 (https://d-nb.info/gnd/119331594) · BNF (FR) cb12367790m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12367790m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12367790m) · J9U (EN, HE) 987007275677705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007275677705171) · NSK (HR) 000096417 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000096417) · WorldCat Identities (EN) lccn-n81056688 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n81056688)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giovanni_Vailati&oldid=137057450"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 dic 2023 alle 23:54.

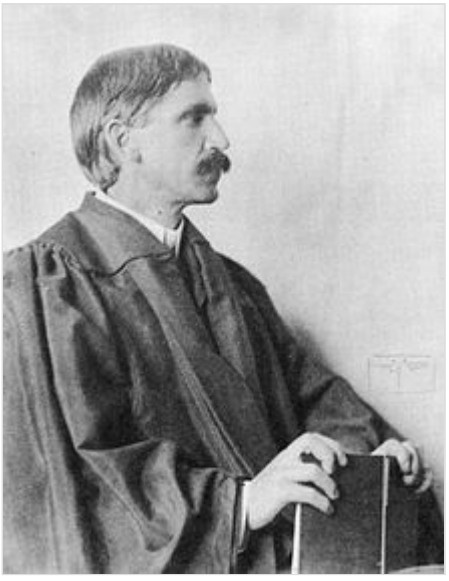
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

John Dewey

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

John Dewey (Burlington, 20 ottobre 1859 – New York, 1º giugno 1952) è stato un filosofo e pedagogista statunitense. È stato anche scrittore e professore universitario. Ha esercitato una profonda influenza sulla cultura, sul costume politico e sui sistemi educativi del proprio paese. Intervenne su questioni politiche, sociali, etiche – come il voto alle donne – e sulla delicata questione dell'ingiusta condanna degli anarchici Sacco e Vanzetti.



John Dewey

Indice

Biografia

Pensiero filosofico

- Il concetto di esperienza
  - Esperienza e *Outdoor education*
- Il ruolo della filosofia
- Logica e sviluppo
- La democrazia

La scuola e la società

- La scuola
- La suddivisione dell'età evolutiva

Pensiero politico

Opere principali

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nacque nel 1859 a Burlington (Vermont), dove ricevette l'educazione tipica dei borghesi del tempo. Studiò filosofia all'università del Vermont e alla Johns Hopkins University (Baltimora), dove ricevette una formazione di tipo neohegeliano dal maestro George Sylvester Morris. Oltre che dell'influsso di quest'ultimo, la sua formazione risentì in maniera determinante del contatto con le opere dei due fondatori del pragmatismo: C. S. Peirce e W. James.

Dopo essersi laureato nel 1884, con una tesi sulla psicologia in Kant, Dewey iniziò l'insegnamento universitario, dapprima nelle università del Michigan e del Minnesota, poi in quella di Chicago, dove rimase dal 1894 al 1904. Qui egli fondò nel 1896 la scuola-laboratorio dell'università di Chicago, che è uno dei primi e più riusciti esempi di scuola nuova, cioè di applicazione del metodo pedagogico attivo secondo criteri teorizzati dallo stesso Dewey. Sempre a Chicago, Dewey elaborò i principi dello "strumentalismo", in collaborazione con G.H. Mead e altri che insieme diedero vita a un indirizzo logico-filosofico denominato, appunto, *"Scuola di Chicago"*.

Dal 1904 al 1929 insegnò alla Columbia University di New York e in quegli anni la sua fama di pedagogista, di filosofo, di pensatore sociale si diffuse in tutto il mondo. I viaggi in Cina, Giappone, Turchia, nell'Unione Sovietica (dove si interessò del nuovo sistema scolastico ispirato ai principi della pedagogia marxista) lo convinsero della necessità di profonde riforme politico-sociali nella democrazia americana. A settant'anni, terminato l'insegnamento accademico, Dewey si dedicò ancor più intensamente all'attività politica sforzandosi di dar vita, nel 1929, ad un terzo partito di tendenza progressista, accanto ai due tradizionali partiti americani: in parte tali idee vennero fatte proprie dai democratici rooseveltiani.

Nel 1937 accettò di entrare nella commissione d'inchiesta sui presunti crimini di Trockij[1] e, dopo un viaggio nel Messico, denunciò le menzogne delle purghe staliniane. Si schierò poi tra gli interventisti durante la seconda guerra mondiale (come già aveva fatto per la prima).

Pensiero filosofico

La formazione di Dewey è stata fortemente influenzata dal pragmatismo americano e dall'evoluzionismo di Darwin: il pragmatismo era una corrente filosofica tipicamente americana secondo la quale la verità si identificava con le esperienze concrete e le operazioni a esse collegate; per i filosofi di questa corrente il pensiero è un processo attivo che dipende da un comportamento e da una credenza.

John Dewey.

Il concetto di esperienza

Lo strumentalismo, così Dewey chiamò il suo pensiero filosofico e pedagogico, si basa su una concezione dell'esperienza come rapporto tra uomo e ambiente, dove l'uomo non è uno spettatore passivo, ma interagisce con ciò che lo circonda. Il pensiero dell'individuo nasce dall'esperienza, quest'ultima intesa come *esperienza sociale*. L'*educazione* deve aprire la via a nuove esperienze e al potenziamento di tutte le opportunità per uno sviluppo ulteriore.

L'individuo è constante con il suo ambiente, reagisce e agisce su di esso. L'esperienza educativa deve quindi partire dalla quotidianità nella quale il soggetto vive. Successivamente ciò che è stato sperimentato deve progressivamente assumere una forma più piena e organizzata. L'esperienza è realmente educativa nel

momento in cui produce l'espansione e l'arricchimento dell'individuo, conducendolo verso il perfezionamento di sé e dell'ambiente. Un *ambiente* in cui vengono accettate le pluralità di opinioni di diversi gruppi in contrasto tra loro, favorisce lo sviluppo progressivo delle caratteristiche dell'individuo.

Esperienza e *Outdoor education*

Dewey affronta la questione della natura dell'esperienza esaminando il rapporto che intercorre tra la teoria della natura e la teoria dell'esperienza, giungendo alla conclusione per cui l'esperienza conduce alla natura e la natura conduce all'esperienza: tale interrelazione è il risultato della progressione della storia dell'uomo e dello sviluppo delle scienze naturali poiché si è in presenza di una circolarità di carattere esistenziale e storico, non di carattere logico. Esperienza e natura sono un unico processo di vita dell'uomo. Infatti, egli scrive:

> «L'esperienza denota ciò che è sperimentato, il mondo degli eventi e delle persone. […] Il posto della natura nell'uomo è non meno significante del posto dell'uomo nella natura. L'uomo nella natura è l'uomo soggetto alla natura; la natura nell'uomo, riconosciuta e usata, è intelligenza e arte.»
>
> (Esperienza e natura, Torino, Paravia, 1948)

L'esperienza raccoglie una realtà completa e la sua natura è la medesima, sia nell'infanzia che nella maturità dell'uomo; l'unica differenza consiste nel periodo di sviluppo della vita del bambino, il quale si realizza attraverso tale processo vitale.

In questo senso, la concezione di esperienza da parte di Dewey contribuì in maniera significativa alla riflessione pedagogica internazionale: è rilevante come l'esperienza della natura e nella natura non sia mai identica ad un'altra ma sia dotata di una specificità che la contrassegna e che persiste come valore educativo se quella stessa esperienza non si disperde, ma diviene tesoro comune da condividere.

Allo stesso modo, l'educazione al rispetto della natura rappresenta uno degli scopi dell'Outdoor education, o educazione all'aperto, quale realtà pedagogica che prevede per l'infanzia una guida ad apprendere modi di essere e di vivere che permettano di salvaguardare il bene-natura del quale tutti siamo parte. Dewey contribuisce ad avvalorare l'educazione svolta all'aperto dal momento in cui concepisce l'esperienza come rapporto tra uomo e ambiente, dove l'uomo è attivo e interagisce con ciò che lo circonda, per cui il pensiero dell'individuo nasce dall'esperienza intesa come esperienza sociale.[2]

Di conseguenza, secondo Dewey è necessario assumere dentro la scuola quell'unità di atteggiamento con la vita che la renda uno spazio di esperienza di vita autentica, per cui dentro la scuola gli alunni devono poter fare esperienza di vita reale affinché la scuola sia vita essa stessa.[3]

Il ruolo della filosofia

Dewey analizza la condizione di precarietà dell'essere umano, da cui nasce il bisogno sia del trascendente, nelle epoche contraddistinte da un fervore religioso, sia della fiducia nel progresso, nella ragione e nella filosofia, nei periodi laicizzanti. Dewey appare critico nei confronti dei sistemi filosofici tradizionali perché incapaci di scorgere l'interezza della realtà e del mondo e di valutare con obiettività ciò che è imperfetto, disordinato e irrazionale. Una delle soluzioni, secondo l'autore, è rintracciabile nella dottrina

dell'evoluzione, recante in sé la speranza del progresso continuo dell'uomo. Il ruolo assegnato alla filosofia è quello di "supervisore", di controllo e di critica delle discipline di studio, con la finalità di rinnovare i valori più che di perseguire la conoscenza di tutto il mondo reale.

Logica e sviluppo

In una delle sue ultime grandi opere "*Logica, teoria dell'indagine*" (1938), Dewey si preoccupa di delineare la ricerca, lo studio razionale con i suoi presupposti e le sue finalità, le diversità apparentemente presenti tra i fatti da osservare e le idee, e la loro invece comune natura "operazionale", in quanto operanti entrambi sulla realtà per plasmare il "senso comune" della collettività espresso nel concetto di «warranted assertibility», asseribilità giustificata nel senso che può essere assunta per verità giustificata l'opinione condivisa e comunicata agli altri.[4]

Continuando la sua indagine sugli elementi costituenti il senso della filosofia e della natura dell'uomo, Dewey rintraccia nella coscienza il fulcro di ogni mutamento, nell'insieme di usi e costumi dettato dalla tradizione rileva lo "spirito" della società; nell'eventuale rifiuto propositivo e nel desiderio di iniziativa verso l'"ignoto", delinea l'impulso ai rinnovamenti. Nell'opera "*Human Nature and Conduct*" critica il determinismo, proponendo un modello di spiegazione che valorizzi la libertà di scelta e il fluire continuo dei mutamenti. Per Dewey il comportamento umano, ovvero l'*abito* umano come egli lo definisce, è quell'attività umana che è influenzata dall'attività precedente e, in questo senso, è acquisita; che contiene dentro di sé un certo ordine o una certa sistemazione dei minori elementi di azione; che è progettante, dinamica in qualità, pronta per la manifestazione aperta; e che è operativa in qualche forma subordinata e nascosta, anche quando non è attività ovviamente dominante. "Abito", anche nel suo uso ordinario, è il termine che denota più da vicino questi fatti, di ogni altra parola[5].

La democrazia

Dewey affronta il concetto di "democrazia" anzitutto nei suoi aspetti culturali, che sviluppa a partire da una personale rilettura dell'opera di Emerson, che Dewey in un articolo del 1903[6] considera l'autentico "filosofo della democrazia". Da qui deriva una rilettura radicale dell'idea stessa di democrazia. L'*ambiente sociale* che Dewey identifica come il mezzo costruttivo per lo sviluppo delle energie individuali è la società democratica. In democrazia, infatti, è richiesta la collaborazione di tutti per il bene della società, in quanto i sistemi democratici hanno il vantaggio di essere in perenne stato di crisi e necessitano, quindi, di una continua disponibilità al cambiamento. Per Dewey, una persona per partecipare ad una Democrazia deve avere questi quattro requisiti:

Caricatura di John Dewey

- alfabetizzazione: secondo l'autore il saper leggere e scrivere poteva fornire le stesse possibilità anche alle classi meno abbienti;
- competenze culturali e sociali le quali portano ad un maggior interesse per la vita pubblica;
- pensiero indipendente, requisito fondamentale della democrazia che non può vivere con un pensiero unico (indottrinamento);
- predisposizione a condividere con gli altri.

Per questi motivi, l'Educazione ha un ruolo preponderante nella creazione della società democratica.

La scuola e la società

Anche il pensiero pedagogico di Dewey risente degli influssi di Emerson. Dewey applica il suo pensiero filosofico, basato sull'esperienza, all'insegnamento scolastico. Le esperienze non vengono imposte dall'insegnante, ma nascono dagli interessi naturali degli alunni e il compito dell'educatore è quello di assecondare tali interessi per sviluppare attraverso essi il senso della socialità.

La scuola

La scuola è un'istituzione sociale, che rappresenta la vita attuale. Riprende le attività quotidiane per rendere partecipe il fanciullo delle abitudini della vita familiare e assicurargli un'adeguata integrazione sociale. L'industrializzazione ha allontanato il giovane dalle esperienze di partecipazione al processo lavorativo, per cui la scuola ha il compito di introdurre il lavoro come fattore formativo, al fine di assicurare un'attiva vita in comune e un apprendimento pratico di cose reali.

- La scuola è definita come *attiva* (attivismo pedagogico) in quanto il bambino, che viene a contatto con una delle difficoltà che il mondo gli pone, tenta di agire su di esso e cerca di reagire alle conseguenze che derivano dalle sue azioni. Il bambino mette in atto le sue strategie, elabora congetture per verificare o falsificare le sue ipotesi.
- La scuola di Dewey è chiamata anche *progressiva* in quanto l'attività che si svolge al suo interno, presuppone uno sviluppo progressivo. La scuola deve rappresentare per il bambino un *luogo di vita*: quella vita sociale che deve svilupparsi per gradi, partendo dall'esperienza acquisita in famiglia e nell'ambiente sociale in cui egli vive.

La suddivisione dell'età evolutiva

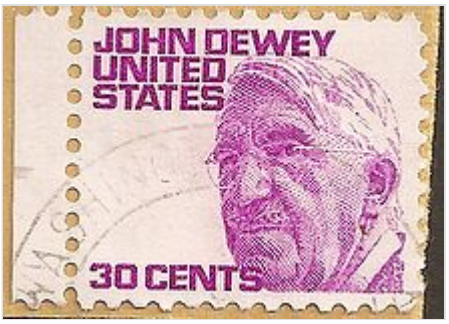
Anche Dewey, come la maggior parte dei pedagogisti moderni divide l'età evolutiva in *tre fasi*:

1. Dai 4 agli 8 anni prevalgono nel bambino gli istinti e i bisogni in modo spontaneo che si manifestano con il gioco e l'attività ludica.
2. Dai 9 ai 12 anni il bambino frequenta la scuola primaria che è basata sul lavoro per permettere al soggetto di acquisire le abitudini culturali della società in cui vive.
3. Dai 12 ai 14 anni all'alunno viene data la possibilità di ampliare le sue conoscenze astratte attraverso lo studio in biblioteca e laboratorio all'interno della scuola media.

Pensiero politico

È vicino ai radicali americani; ritiene ci si possa realizzare solo in un ordinamento in cui lo Stato interviene. Ha sotto gli occhi la situazione dell'America dopo la Crisi del 1929, in cui fanno fortuna gli speculatori e non gli imprenditori, e in cui non vi è alcun tipo di libera concorrenza: questa società si caratterizza per un'opinione pubblica controllata dai mass-media. Ha di fronte a sé una società liberale che ha disatteso i suoi principi: lo Stato non può lasciar fare da sé, e quando lo ha fatto si è prodotta la società americana a lui contemporanea. L'istanza liberale della libertà individuale può realizzarsi solo mediante il riordinamento pianificato dell'economia.

Il liberalismo, per lui, può superare la propria crisi solo compiendo un salto qualitativo, ossia rinunciando ai postulati liberisti, e conferendo all'autorità pubblica un compito permanente di regolazione di tutte le fasi del ciclo economico nel quadro di uno sviluppo pianificato a fini sociali. La dottrina di non ingerenza dello Stato va quindi superata da una politica di interventi pubblici cui demandare il compito di correggere le condizioni di non libertà insite nei rapporti sociali. Il "nuovo liberalismo" auspicato da Dewey mira a promuovere una forma di organizzazione sociale capace di neutralizzare le minacce illiberali che nascono dall'affermarsi dei grandi potentati economici.



Francobollo da 30 cent raffigurante John Dewey (emesso il 21 ottobre 1968).

Dewey si occupa anche di studiare cos'è l'uomo e come si deve comportare verso gli altri uomini; l'individuo esiste perché esiste la società: l'individuo per autorealizzarsi non può prescindere dalla società. Dewey scrive nel 1935 "Liberalismo e azione sociale": vi è una divaricazione tra le forze che resistono alla razionalizzazione e al progresso e la cultura aperta all'innovazione e antidogmatica, tale cultura si basa sul continuo scambio tra individuo e società e prende il nome di pluralismo.

Opere principali

- *Il mio credo pedagogico*, Roma, Tip. Unione Ed., 1913. (1897)
- *La scuola e la società*, Catania, Battiato, 1915. (1899)
- *Scuola e società*, Firenze, La Nuova Italia, 1949. (1899)
- *Come pensiamo. Una riformulazione del rapporto fra il pensiero riflessivo e l'educazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2019. (1910)
- *Democrazia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1949. (1916)
- *Ricostruzione filosofica*, Bari, Laterza, 1931. (1919)
- *Esperienza e natura*, Torino, Paravia, 1948; Milano, Mursia, 1990. (1925)
- *Conoscenza e transazione,* con Arthur Bentley, Firenze, La Nuova Italia, 1974 (trad. it. Enrico Mistretta da *Knowing and the Known,* Beacon Press, Boston 1949)
- *Le fonti di una scienza dell'educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1951. (1929)
- *La ricerca della certezza. Studio del rapporto fra conoscenza e azione*, Firenze, La Nuova Italia, 1965. (1929)
- *L'arte come esperienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1951. (1934)
- *Liberalismo e azione sociale*, Firenze, La Nuova Italia, 1946. (1935)
- *Esperienza e educazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2014. (1938)
- *Logica, teoria dell'indagine*, Torino, Einaudi, 1949. (1938)
- *Il mio credo pedagogico. Antologia di scritti sull'educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1954.
- *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, Macerata, Quodlibet, 2008. (1900-1916)

Note

1. ^ Il nome ufficiale della commissione era: *Commission of Inquiry into the Charges Made against Leon Trotsky in the Moscow Trials*.

2. ^ *Outdoor education: che cosa si intende con educazione all'aperto e quali i benefici*, su *savethechildren.it*.
3. ^ *Dewey John, Scuola e società, Firenze, La Nuova Italia, 1949, ISBN 9788899900328*.
4. ^ Nadia Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli Editore, 2009, p.114
5. ^ *Human Nature and Conduct*, 1921, pag.40-41
6. ^ J. Dewey, *Emerson - The Philosopher of Democracy*, in "International Journal of Ethics", 13, 405-13, July 1903.

Bibliografia

- Chistolini Sandra, *Pedagogia della Natura. Pensiero e azione nell'educazione della scuola contemporanea: Asilo nel Bosco, Jardim-Escola João de Deus, Outdoor education,* Milano, Franco Angeli*,* 2016, ISBN 9788891742162
- Dewey John, *Scuola e società*, Firenze, La Nuova Italia, 1949, ISBN 9788899900328
- Gianni Vattimo e al., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, Garzanti, 1981, (206-208).
- Gianni Vattimo e al., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, a cura di Carlo Sini, Milano, Garzanti, 1993, (258-260).
- Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Torino, Utet, 1995.
- Alberto Granese, *Introduzione a Dewey*, Roma-Bari, Laterza, 1999, ISBN 9788842005667.
- Teodora Pezzano, *L'assoluto in John Dewey. Alle origini della comunità democratica educante*, Roma, Armando, 2007.
- Teodora Pezzano, *Il giovane John Dewey. Individuo Educazione Assoluto*, Roma, Armando, 2007.
- Alfonso Ottobre, *Arte, esperienza e natura. Il pensiero estetico di John Dewey*, Milano, AlboVersorio, 2012.
- Andrea Gentile, *John Dewey. I fondamenti della formazione in una società libera e democratica*, Roma, IF Press, 2013, ISBN 978-88-6788-0140.

Voci correlate

- Attivismo pedagogico
- Avery Coonley School
- Commissione Dewey
- Outdoor education

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **John Dewey**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **John Dewey**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **John Dewey**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **John Dewey (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:John_Dewey?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Dewey, John*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Galvano Della Volpe, *DEWEY, John*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- Vito A. Bellezza, *DEWEY, John*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *Dewey, John*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Dewey, John*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Dewey, John*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) James S. Gouinlock, *John Dewey*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *John Dewey*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *John Dewey*, su *Philosophica*.
- *John Dewey*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di John Dewey*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di John Dewey*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di John Dewey*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di John Dewey*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti John Dewey*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *John Dewey*, su *Goodreads*.
- (EN) David Hildebrand, *John Dewey*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Richard Field, *John Dewey (1859—1952)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Voce John Dewey (http://www.alleanzacattolica.org/idis_dpf/voci/d_john_dewey.htm) dal Dizionario del Pensiero Forte
- Democracy and Education (https://web.archive.org/web/20090304121649/http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/johndewey.htm) in Pennsylvania State University Electronic Classic Series

Controllo di autorità	VIAF (EN) 76314623 (https://viaf.org/viaf/76314623) · ISNI (EN) 0000 0001 2096 4294 (http://isni.org/isni/0000000120964294) · SBN CFIV041712 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV041712?core=autoriall) · BAV 495/90051 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_90051) · Europeana agent/base/145331 (https://data.europeana.eu/agent/base/145331) · ULAN (EN) 500256554 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500256554) · LCCN (EN) n79060532 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79060532) · GND (DE) 118525069 (https://d-nb.info/gnd/118525069) · BNE (ES) XX1156390 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1156390) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1156390) · BNF (FR) cb119000167 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119000167) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119000167) · J9U (EN, HE) 987007260291305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260291305171) · NSK (HR) 000108239 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000108239) · NDL (EN, JA) 00437803 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00437803) · CONOR.SI (SL) 16429411 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/16429411) ·

	WorldCat Identities (EN) lccn-n79060532 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79060532)

Portale Biografie **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=John_Dewey&oldid=138018448"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 feb 2024 alle 14:59.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

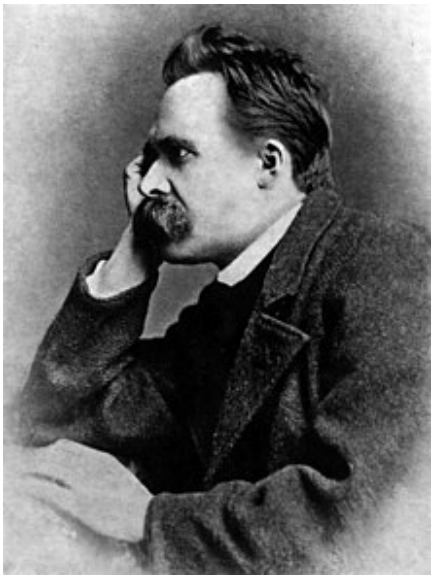
Nietzsche

WIKIPEDIA

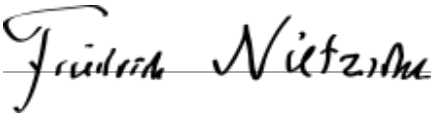
Friedrich Nietzsche

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Friedrich Nietzsche, nato **Friedrich Wilhelm Nietzsche**, citato in alcune traduzioni italiane come **Federico Nietzsche** (Röcken, 15 ottobre 1844 – Weimar, 25 agosto 1900) è stato un filosofo, filologo e saggista tedesco.



Friedrich Nietzsche fotografato da Gustav Adolf Schultze nel 1882



Firma di Friedrich Nietzsche

È annoverato come un pensatore originale e a tratti problematico da un punto di vista interpretativo: la sua produzione filosofica ha influenzato il pensiero culturale del mondo occidentale nel XX secolo e contemporaneo. Il suo pensiero fu un'autentica cesura nei confronti del passato e consistette in una apertura a nuovi modi di fare filosofia tramite l'informalità e la provocazione[1][2].

Scrisse vari saggi e opere aforistiche sulla morale, sulla religione (in particolare quella cristiana, schierandosi in favore dell'ateismo), sulla cultura contemporanea e la annessa decadenza dei valori metafisici-religiosi che, assieme all'eredità culturale socratica, hanno sostenuto le vicissitudini del singolo individuo, ora perso e smarrito nel nichilismo; le sue riflessioni sono intrise di una profonda lucidità e avversione alla metafisica e da una forte carica critica, sempre sul filo dell'ironia e della parodia con un accentuato richiamo stilistico derivante dai moralisti francesi, come Montaigne, e dai filosofi illuministi, come Voltaire[3].

Il pensiero di Nietzsche, per quanto indipendente, si inserisce nella corrente dell'esistenzialismo: viene considerato come uno dei pensatori più complessi di tutta la filosofia addirittura mondiale, dato il suo modo di filosofare con la poesia, gli aforismi, la psicologia ed i sofisticati riferimenti metaforici a concetti scientifici, filosofici, religiosi e mitologici. Ancor oggi viene definito uno spartiacque tra la filosofia ottocentesca e novecentesca, ed è indubbiamente uno tra i pensatori più influenti della cultura e della filosofia del XX secolo.

Indice

Biografia
- Anni giovanili
- Professore a Basilea
- Lavoro come filosofo indipendente
- Ultimo periodo e collasso mentale
- Gli ultimi anni e la morte

Pensiero
- Fase tragica e wagneriana
  - Spirito apollineo e spirito dionisiaco

Per una rinascita del tragico in Germania
Fase illuministica
Fase nichilistica
Contro Socrate, Platone e cristianesimo
Morte di Dio
Oltreuomo e volontà di potenza
Eterno ritorno
L'eterno ritorno nello *Zarathustra*
L'*amor fati*
La trasvalutazione dei valori
Complessità del pensiero
In Italia
Nietzsche e la politica
Opinione sulla pena di morte
Rapporti con Hegel e il positivismo
Kierkegaard
Rapporti con altri autori
Darwinismo sociale
Dostoevskij e Stendhal
Stirner e Nietzsche
Influenza di Nietzsche su pensatori e artisti successivi
Altre critiche al pensiero di Nietzsche
Glossario dei termini filosofici
Opere
Cronologia
Attribuzioni incerte
Collane di opere di Nietzsche
Edizione italiana delle opere di Nietzsche
Epistolario
Opere di Nietzsche nella collana Piccola Biblioteca Adelphi
Altre opere di Nietzsche in italiano
Nella cultura di massa
Film
Astronomia
Musica
Letteratura
Fumetti e romanzi
Videogiochi
Note
Esplicative
Fonti
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

> «All'osservatore frettoloso la sua figura non presentava nulla che desse nell'occhio: l'uomo di media statura, dagli abiti estremamente semplici, ma anche estremamente curati, dai tratti distesi e dai capelli castani pettinati all'indietro, poteva facilmente passare inosservato. Il contorno della bocca, sottile e quanto mai espressivo, veniva quasi interamente nascosto dai grossi baffi pettinati in avanti, aveva una risata sommessa, un modo di parlare senza fragore, un'andatura cauta e meditabonda con le spalle che un po' s'incurvavano; era difficile immaginare un uomo del genere in mezzo a una folla: portava su di sé il segno di chi resta in disparte, di chi sta da solo. D'incomparabile bellezza e di tale nobiltà di forma da attirare involontariamente lo sguardo erano invece le mani… Il contegno suscitava l'impressione di segretezza e di riservatezza. Nella vita di ogni giorno era di una grande cortesia e di una mitezza quasi femminile.»
>
> (Nietzsche descritto da Lou Andreas-Salomé)

Anni giovanili

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce a Röcken, piccolo villaggio della Prussia meridionale (Sassonia-Anhalt), oggi municipalità della città di Lützen, nei pressi di Lipsia, il 15 ottobre 1844; viene chiamato così in onore del re Federico Guglielmo IV di Prussia il quale compiva quarantanove anni proprio nel giorno della nascita di Nietzsche. Successivamente il filosofo abbandonò il suo secondo nome "Wilhelm".[4] Il primo nome, Friedrich, fu anche un omaggio al nonno Friedrich August Ludwig Nietzsche (1756-1826), autore di scritti pedagogici, religiosi e commentari biblici.

Carl Ludwig Nietzsche, padre di Friedrich

Apparteneva a una stirpe di pastori protestanti, ed era il figlio maggiore di Carl Ludwig Nietzsche, pastore ed ex precettore alla corte dei duchi di Altenburg, di idee monarchiche e reazionarie, e di Franziska Oehler, figlia a sua volta di un pastore luterano. Nel 1846 e nel 1848 nascono altri due figli, Elisabeth e Joseph (quest'ultimo morto nel 1850, per un'improvvisa febbre cerebrale non meglio specificata).[5]

Il 27 luglio 1849 muore il padre, a 36 anni, dopo un anno di "apatia cerebrale" (secondo Elisabeth dovuta a una caduta, secondo altri probabilmente un tumore cerebrale, un ictus, un incidente dovuto a epilessia del lobo temporale o la stessa malattia cerebrale non meglio identificata che avrebbe poi colpito il figlio, i cui primi segni si erano manifestati due anni prima). In seguito a tali disgrazie la famiglia si trasferisce nella vicina Naumburg ove convive con la nonna materna di Nietzsche e due sorelle nubili di suo padre. Dopo la morte della nonna nel 1856, la famiglia si trasferì in una propria casa, ora *Nietzsche-Haus*, casa-museo e centro studi.

Qui Friedrich inizia gli studi di lettere classiche e religione; frequenta la scuola pubblica maschile e poi, successivamente, una scuola privata, dove stringe amicizia con Gustav Krug e Wilhelm Pinder, i suoi primi amici ognuno dei quali proveniva da famiglie di tutto rispetto. In casa apprende la musica e il canto. Si impegna in composizioni musicali vocali e strumentali, compone poesie, legge Goethe e Byron.

Franziska Oehler, madre di Friedrich (1850 circa)

Nel 1854 ha iniziato a frequentare il *Domgymnasium* di Naumburg, ma già distintosi per le sue non comuni doti intellettuali, avendo mostrato particolari talenti sia in musica sia nel campo linguistico, viene ammesso come allievo a Schulpforta, un complesso collegiale riconosciuto a livello internazionale. Inizia così a frequentare il liceo (*Gymnasium*) *Landesschule* di Pforta come interno beneficiante di una borsa di studio ecclesiastica. Qui studia tra il 1858-1864, sperimentando per la prima volta la lontananza dall'ambiente familiare, diventando prima amico di Paul Deussen (futuro indologo di fama) e in seguito di Carl von Gersdorff; troverà anche il tempo per lavorare sulle sue prime originali composizioni poetiche e musicali.

Nel 1860 insieme agli amici Krug e Pinder che lo avevano raggiunto per studiare anche loro a Pforta, fonda l'associazione *Germania*, con la quale si propone di sviluppare i suoi interessi letterari e musicali. Per questa associazione scrive alcuni saggi, come *Fato e volontà* e *Libertà della volontà e fato*, visibilmente ispirati dalla lettura di *Fato* e altri saggi di Ralph Waldo Emerson, specie quelli inclusi in *Condotta di vita* (1860), un'opera che è stata recentemente ritenuta fondamentale nella genesi del pensiero di Nietzsche.[5] In questo periodo Nietzsche comincia a soffrire di un male che lo tormenterà tutta la vita, l'emicrania. È inoltre molto miope, soffre di anisocoria pupillare congenita e di problemi gastrici cronici.

Nietzsche nel 1861, all'età di 17 anni

Frequenta anche il vecchio poeta bohémien Ernst Ortlepp, un ex allievo di Pforta che ora vive gironzolando nei dintorni. Assieme a Ortlepp, eccentrico, blasfemo, forse omosessuale[6] e spesso ubriaco, conosce l'opera del poeta allora quasi sconosciuto Friedrich Hölderlin, che verrà presto considerato il preferito dal ragazzo; compone anzi un saggio in cui scrive che il poeta pazzo ha sollevato la coscienza all'idealità più sublime: l'insegnante che gli ha corretto il compito, pur dandogli un buon voto, gli consiglia però vivamente di occuparsi in futuro di scrittori più sani, più lucidi, in definitiva "più tedeschi"[7]. Ortlepp verrà infine trovato morto in un fosso, dove probabilmente era caduto, in stato di ubriachezza, battendo la testa.

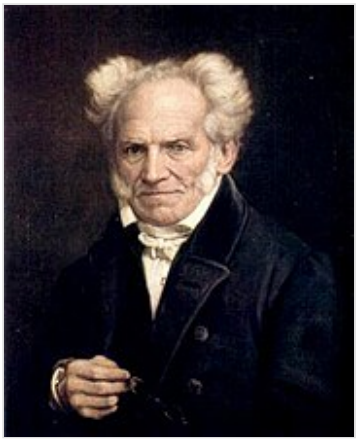
Il particolarmente accurato studio qui condotto delle lingue classiche e dell'antico ebraico, lo mettono in grado di leggere importanti fonti primarie; dopo gli esami finali all'ormai diciannovenne viene consegnato un attestato finale che gli assegna un giudizio eccellente in religione, tedesco e latino, un buono in greco e un sufficiente in francese e invece uno scarso in ebraico, matematica e disegno; nel commento conclusivo del corpo docente si legge: "la commissione esaminatrice gli ha rilasciato, ora che lascia la regia scuola territoriale per studiare filologia e teologia all'università di Bonn, il certificato di maturità e lo congeda nella speranza che un giorno applicandosi sempre con serietà e coscienziosità possa conseguire buoni risultati nella sua professione".[8]

Conclusi gli studi secondari nel 1864, comincia gli studi nella facoltà teologica all'Università di Bonn per volere materno, studi che regge per appena una sessione, dopodiché s'iscrive assieme all'amico e compagno di studi Deussen alla *Burschenschaft* (corporazione studentesca) della Franconia. È quest'ultimo a riferire del celebre episodio della "casa di malaffare" di Colonia come "contributo alla comprensione del modo di pensare

di Nietzsche". Nel febbraio del 1865 il filosofo gli raccontò di essere stato condotto surrettiziamente in tale luogo dalla sua guida locale e, imbarazzatissimo, scappò via dopo aver suonato un po' il pianoforte per darsi un contegno di fronte a "una mezza dozzina di apparizioni in lustrini e veli".[9] Questo episodio, secondo l'autore, è rivelativo di ciò che Nietzsche pensava delle donne: esse dovevano "consacrarsi al servizio ed alla cura dell'uomo, e già a Pforta diceva talvolta un po' per scherzo: 'Io avrò bisogno di tre donne solo per me'. Del resto non fu mai sua intenzione rimanere scapolo". In seguito, quando si seppe che a Nietzsche era stata diagnosticata, forse erroneamente, la neurosifilide come causa del suo declino cognitivo e fisico dopo il 1888, diversi studiosi pensarono che avesse contratto la malattia da un rapporto sessuale con una prostituta proprio in quel bordello, basandosi proprio sul passo dei *Ricordi* di Deussen, che pure non ne aveva molta stima come filosofo e che esclude però (come sarà ipotizzato invece da altri come Thomas Mann, modellando su Nietzsche il personaggio di Adrian in *Doctor Faustus*) che tale rapporto sia stato effettivamente consumato, in quell'occasione o in seguito; Deussen conclude che "da questo episodio e da tutto ciò che so di Nietzsche sono portato a credere che a lui ben si applicano le parole di una biografia di Platone: *mulierem nunquam attigit* [non toccò mai una donna]".[N 1] Riguardo a ciò si inserirono in seguito altre controverse teorie come quella di Joachim Köhler esposta in *Nietzsche. Il segreto di Zarathustra*[N 2].

I membri della *Burschenschaft* Franconia nel 1865; Nietzsche è in seconda fila, seduto, di profilo, con la mano destra sulla tempia

Già nei suoi saggi sul fato degli anni immediatamente precedenti sosteneva che la ricerca storica ha oramai screditato gli insegnamenti centrali della religione. Nello stesso periodo legge la *Vita di Gesù* di David Friedrich Strauß la quale sembra aver avuto un profondo effetto sul giovane. Scrivendo alla sorella, profondamente devota, una lettera a riguardo della propria perdita della fede, afferma: "se si vuol lottare per la pace dell'anima, si deve credere; ma se vuoi esser un devoto della verità, allora devi domandare".



Arthur Schopenhauer

Nel 1865 si iscrive all'Università di Lipsia per continuare a seguire le lezioni di filologia classica di Friedrich Ritschl, già suo insegnante a Bonn. Studia Teognide e la *Suida*, ma è più affascinato da Platone e soprattutto da Ralph Waldo Emerson e Arthur Schopenhauer, che avrebbero influenzato tutta la sua produzione. Soprattutto quest'ultimo, con la sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* doveva risvegliare un appassionato e duraturo interesse filosofico.

Nel 1866 legge anche la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange; qui le descrizioni della filosofia anti-materialistica di Immanuel Kant, dell'ascesa del materialismo nel continente europeo, della crescente preoccupazione nei riguardi dell'evoluzionismo di Darwin e infine dell'atmosfera generale di ribellione all'autorità tradizionale incuriosirono notevolmente Nietzsche. Conosce nel 1867 Erwin Rohde, futuro autore di *Psiche* e nel frattempo approfondisce lo studio dell'opera di Diogene Laerzio, Omero, Democrito e del succitato Kant, mentre un suo saggio su Teognide appare nella rivista filologica *Rheinisches Museum*, diretta da Ritschl.

Il 9 ottobre comincia il servizio militare, avendo firmato per un anno come volontario, nel reggimento di artiglieria a cavallo dell'esercito prussiano di stanza a Naumburg. Nel marzo dell'anno successivo si infortuna seriamente allo sterno; mentre sta mandando il suo cavallo al galoppo colpisce violentemente con il petto il

pomo della sella, strappandosi due muscoli del fianco sinistro: dopo sei mesi trascorsi immobilizzato, a ottobre si congeda anticipatamente. Tornato a Lipsia, l'Università lo premia per il suo saggio sulle fonti di Diogene Laerzio e lo assume come insegnante privato. L'8 novembre 1868 conosce Richard Wagner in casa dell'orientalista Hermann Brockhaus.[5]

Nietzsche nel 1868, in uniforme da artigliere

Professore a Basilea

Grazie all'appoggio di Ritschl, il 13 febbraio 1869 ottiene la cattedra di lingua e letteratura greca dell'Università di Basilea come filologo classico, pur non avendo ancora completato né il proprio dottorato né ricevuto alcun certificato di abilitazione all'insegnamento; il 28 maggio tiene la prolusione d'insediamento sul tema *Omero e la filologia classica*, mentre l'Università di Lipsia gli concede la laurea sulla base delle sue pubblicazioni nel *Rheinisches Museum*. All'età di 25 anni Nietzsche chiede l'annullamento della sua precedente cittadinanza prussiana e diventa apolide:[10] lo rimarrà ufficialmente per il resto dei suoi giorni.

Cosima e Richard Wagner (Vienna, 1872)

Dal 17 maggio aveva cominciato a frequentare, nella villa di Tribschen, sul lago dei Quattro Cantoni nei pressi di Lucerna, Richard e Cosima Wagner, rimanendone fortemente colpito: «Ciò che imparo laggiù, che vedo e ascolto e intendo, è indescrivibile. Schopenhauer, Goethe, Eschilo e Pindaro vivono ancora». Nel periodo fra il 1869 e il 1870 collabora, come correttore di bozze (e più in generale come informale segretario-factotum), alla redazione di un'autobiografia di Wagner,[11] destinata a non vedere la luce prima del 1911,[12] ma alla cui conoscenza il filosofo allude apertamente, e con ironia, in uno scritto degli anni 1880:

(DE)	(IT)
«Man verspricht uns eine Selbstbiographie Richard Wagner's: wer zweifelt daran, dass es eine *kluge* Selbstbiographie sein wird?…»	«Ci viene promessa un'autobiografia di Richard Wagner: chi dubita che sarà un'autobiografia *avveduta*?...»

(Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, 3° saggio, 19)

Anche dopo la rottura ideologica con Wagner, conserverà sempre grande stima per Cosima, considerandola, tra le sue conoscenze, l'unica persona al suo stesso livello intellettuale.[13]

All'inizio del 1870 Nietzsche tiene a Basilea alcune conferenze ("Il dramma musicale greco", "Socrate e la tragedia"), che anticipano il suo primo volume, *La nascita della tragedia* (1872). A Basilea conosce il già famoso storico Jacob Burckhardt e stringe amicizia con il vicino di stanza alla pensione in cui risiede, il professore di teologia Franz Camille Overbeck, che gli rimarrà vicino fino alla morte e sarà grande estimatore delle sue opere, nonostante la sua posizione accademica rendesse la cosa alquanto imbarazzante, considerate le vedute di Nietzsche in materia di religione.[5] Conosce anche l'opera di Afrikan Špir e ne rimane profondamente influenzato.

Allo scoppio della guerra franco-prussiana (1870-1871) chiede di essere temporaneamente esonerato dall'insegnamento per partecipare, come infermiere addetto al trasporto dei feriti, alla guerra. Dopo appena due settimane passate al fronte contrae però la difterite e un principio di dissenteria, tanto che deve venire a sua volta curato ed è quindi congedato il 21 ottobre.[14] Osserva con pacato scetticismo e con un certo distacco la nascita dell'impero tedesco ad opera di Otto von Bismarck.

Nella sua risposta polemica intitolata *Filologia del futuro*, l'allora ancor giovane ma già affermato Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff critica fortemente la mancanza di metodologia accademica utilizzata da Nietzsche per scrivere la *Nascita della tragedia dallo spirito della musica*, per seguire un approccio invece molto più speculativo; solamente Rohde, già insegnante a Kiel, e Wagner ne difendono la forma schierandosi al suo fianco; osservando il profondo isolamento in cui s'è venuto a trovare in quest'occasione all'interno della comunità filologica, tenta senza successo di passare di ruolo come professore di filosofia.

Nietzsche nel 1872

Nel frattempo scrive *La visione dionisiaca del mondo*, abbozza *La tragedia e gli spiriti liberi* e un dramma intitolato *Empedocle*, in cui vengono anticipati con molta chiarezza molti dei temi che verranno in seguito ripresi nelle opere della maturità. Fra il 1873 e il 1876 scrive le quattro *Considerazioni inattuali*[5], le quali rappresentano un orientamento sempre più volto a una forte critica culturale del suo tempo: *David Strauss, il confessore e lo scrittore*; *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*; *Schopenhauer come educatore* e infine *Richard Wagner a Bayreuth*. Nel 1873 cominciava anche ad accumulare le note che sarebbero state pubblicate postume sotto il titolo di *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*.

Le *Inattuali* sfidano la cultura tedesca allora in via di sviluppo sul solco dell'esempio dato e delle linee suggerite da Schopenhauer e Wagner; incontrò in questo momento Malwida von Meysenbug e Hans von Bülow, e iniziò anche una stretta amicizia e collaborazione con Paul Rée, studioso di filosofia di origine ebraica il quale a partire dal 1876 lo influenzò positivamente nel respingere il pessimismo tragico che pervadeva i suoi primi scritti, e lo indirizzò così verso un fase "illuministica".

Rimasto profondamente deluso dal Festival di Bayreuth del 1876 (l'anno della prima rappresentazione di *Sigfrido* e *Il crepuscolo degli dei*, dove la banalità degli spettacoli e la bassezza del pubblico lo respinsero intimamente), Nietzsche comincia ad allontanarsi sempre più dal vecchio maestro Wagner, anche se la rottura ufficiale vi sarà solo con la pubblicazione di *Umano, troppo umano* (sottotitolato "Un libro per spiriti liberi") nel 1878-1879. Incontra il musicista per l'ultima volta nel 1877. Wagner muore improvvisamente a Venezia nel 1883. Negli anni successivi sarà il soggetto critico di due saggi, *Il caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*, in cui il filosofo attacca, più che la musica, il wagnerismo culturale per i suoi legami col Völkisch e il nazionalismo tedesco, e il riavvicinamento alla religione tradizionale avvenuta col *Parsifal* del 1882, giudicato opera cristiana e decadente.

Lavoro come filosofo indipendente

> «Dalla mia infanzia non ho mai trovato nessuno che avesse in comune con me le angosciose istanze del sentimento e della coscienza [...] La malattia mi porta, sempre più, al più spaventevole scoraggiamento. Non invano sono stato tanto profondamente ammalato e non invano lo sono in

genere tuttora.»

(Lettera alla sorella Elisabeth, 1885)

Lou Von Salomé, Paul Rée e Nietzsche nel 1882

Per motivi di salute (emicranie frequenti e dolori agli occhi, possibili sintomi della malattia che lo colpirà più tardi), ma anche indubbiamente per dedicarsi con assiduità ininterrotta alla sua attività filosofica, Nietzsche all'età di 34 anni (pressappoco la stessa età in cui suo padre fu colpito dalla propria malattia, cosa che angosciava Nietzsche) abbandona l'insegnamento. Gli viene riconosciuta una modesta pensione che costituirà, da quel momento in poi, l'unico suo reddito. Inizia la sua esistenza da perfetto apolide, con i suoi pellegrinaggi da viandante senza casa e senza patria.

Nietzsche si sposta spesso da un luogo all'altro per trovare climi che possano essere più favorevoli per la sua salute cagionevole e vive così fino al 1889 come autore indipendente in diverse città. Trascorre molte estati in località montane o termali, soprattutto a Sils Maria (dove la sua abitazione, la cosiddetta Casa Nietzsche, è aperta a visite e soggiorni), dove riferisce una sorta di "esperienza mistica" in cui avrebbe intuito l'eterno ritorno, e in Alta Engadina in Svizzera. Trascorre invece preferibilmente i suoi inverni nelle città italiane, sulla riviera ligure a Genova e Rapallo, infine a Torino. Sue altre mete frequenti e amatissime sono Venezia e la francese Nizza.[5]

Casa Nietzsche a Sils Maria

Nel 1881, quando la Francia occupò la Tunisia, aveva intenzione di recarsi a Tunisi per vedere l'Europa da fuori, ma poco dopo ha abbandonato una tale idea, probabilmente per motivi di salute. Occasionalmente tornò a Naumburg per visitare la sua famiglia, e, soprattutto in questo periodo, lui e la sorella continuarono ad avere periodi di conflitto e di ripetute riconciliazioni.

Durante un breve viaggio in traghetto a Messina e Taormina frequenta "l'Arcadia" locale e inizia a scrivere *Così parlò Zarathustra*. Durante la Pasqua del 1882, tramite la comune amica e nota scrittrice femminista Malwida von Meysenbug, incontra a Roma Lou von Salomé, una giovane studentessa russa in viaggio d'istruzione attraverso l'Europa. Si danno appuntamento presso la Basilica di San Pietro e Nietzsche la saluta con queste parole: «Da quali stelle siam caduti per incontrarci qui?». A maggio, durante una gita sul lago d'Orta passa alcune ore di intimità con questa ragazza ventunenne "intelligentissima". In seguito, la Salomé non ricordò se avesse baciato il filosofo, del quale comunque rifiutò una proposta di matrimonio (come del resto quella dell'amico di entrambi Paul Rée che le aveva presentato Nietzsche e con il quale si era formato una sorta di rapporto triadico filosofico-sentimentale).

Questo incontro, proseguito poi attraverso due anni di intensi scambi affettivi e culturali, è molto particolare, in quanto si tratta di una delle rare esperienze sentimentali-affettive di Nietzsche con una donna di cui si abbia conoscenza.[5] Nietzsche continuò poi a frequentare i due amici, reiterando proposte di matrimonio alla Salomé e baciandola due volte di seguito in pubblico, cosa che provocò la gelosia della sorella Elisabeth e il disappunto della madre Franziska, che ritenevano Lou una donna frivola e inadatta.[15]

Il rapporto con madre e sorella diviene di nuovo molto teso. Nietzsche non partecipa al matrimonio di Elisabeth nel 1885 con l'ex insegnante e agitatore antisemita Bernhard Förster, che disprezza. In seguito Lou von Salomé si allontanò da Nietzsche e Ree, terminando questa sorta di amore platonico, sposando poi Carl Andreas e avendo numerose relazioni, come quella con Freud e con Rainer Maria Rilke. Questa delusione, e il rancore che cominciò a provare per lei[15], spinsero Nietzsche a continuare alacremente il lavoro sullo *Zarathustra*, che portò a termine nel 1885, mentre la salute però peggiorava.

> «Mi faccio coraggio quanto posso, ma una melanconia senza pari si impossessa ogni giorno di me, specialmente la sera [...] A che serve? [...] La vita è un esperimento[16], ma si ha un bel dire e un bel fare, lo si paga sempre a troppo caro prezzo.»
>
> (Lettera a Elisabeth Förster-Nietzsche, febbraio 1886[17])

Ancora nel 1888 è di nuovo in rotta con la famiglia, come si evince da un passo di *Ecce homo* che sarà censurato dalla sorella nella prima edizione: «Se cerco qual è la più profonda antitesi di me stesso, [...] ritrovo sempre mia madre e mia sorella - credermi imparentato con una tale *canaille* sarebbe un bestemmiare la mia divinità. [...] confesso che la più profonda obiezione contro l'"eterno ritorno" [...] è sempre mia madre e mia sorella».

Ultimo periodo e collasso mentale

> «La testimonianza si trova scritta addirittura nei miei libri: i quali, riga per riga, sono libri vissuti per una volontà di vita e con ciò stesso, in quanto creazione, rappresentano un'aggiunta reale, un di più di quella vita stessa.»
>
> (Friedrich Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e Poesie Postume*, "Dionysos philosophos", 23)

> «La follia è nei singoli qualcosa di raro - ma nei gruppi, nei partiti, nei popoli, nelle epoche è la regola.»
>
> (da *Al di là del bene e del male*)

Nel 1888, avendo già molte pubblicazioni alle spalle, Nietzsche si trasferì a Torino, città che apprezzò particolarmente, e dove scriverà *L'Anticristo*, *Il crepuscolo degli idoli* ed *Ecce Homo* (pubblicato postumo).

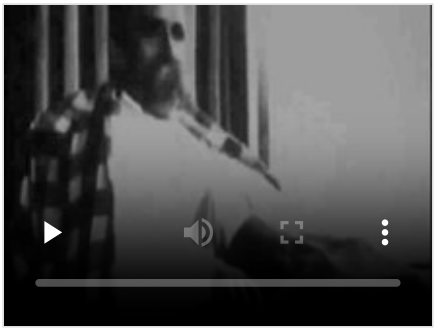
Nietzsche e la madre Franziska (1892)

Nel 1889 avvenne infine il famoso crollo mentale di Nietzsche, probabile effetto di una patologia neurologica: è datata 3 gennaio 1889 la prima crisi di follia in pubblico;[5] mentre si trovava in piazza Carignano, nei pressi della sua casa torinese, vedendo il cavallo adibito al traino di una carrozza fustigato a sangue dal cocchiere,[N 3] abbracciò l'animale, pianse, finendo per baciarlo; in seguito cadde a terra urlando in preda a spasmi. Per molti è un episodio leggendario e Nietzsche si sarebbe piuttosto limitato a fare vistose rimostranze e schiamazzi per i quali venne fermato e ammonito dalla polizia municipale.[18] Alla luce delle testimonianze riferite da Davide Fino, proprietario dell'alloggio affittato da Nietzsche, a Karl Strecker (alla fine del 1888) e alla sorella del filosofo, Elisabeth (nel 1889), si dovrebbe distinguere il presunto

episodio "del cavallo" dal "crollo" di Nietzsche. Il primo risalirebbe alla fine '88, mentre il secondo consisterebbe nella caduta dalla scalinata di piazza Carlo Alberto, dopo di che venne accompagnato a casa e "giacque due giorni sul divano, sempre parlando concitatamente da solo o scrivendo".[19]

La casa di Nietzsche a Torino, in piazza Carlo Alberto

Le cause non sono mai state chiarite con certezza, ma sono state ipotizzate diverse possibilità come la MELAS (un'encefalomiopatia ereditaria), un meningioma[20], e altre[N 4] come, ad esempio, neurosifilide[21][22][N 5][23]; epilessia del lobo temporale[24][25][26][27][28][29] (la stessa patologia di Dostoevskij), unita alla nota emicrania, forse con aura[25], disturbo bipolare (o disturbo schizoaffettivo) e avvelenamento cronico da mercurio[N 6], metallo pesante tossico usato (assieme all'altrettanto tossico arsenico) come farmaco anti-sifilitico, prima dell'avvento degli antibiotici e somministrato effettivamente a Nietzsche, almeno tramite frizionamento cutaneo, durante il ricovero (è probabile che l'uso del mercurio per presunta sifilide fosse causa comune di morti in ospedali psichiatrici, come potrebbe essere accaduto decenni prima a Robert Schumann[30]); se l'emicrania, la malattia mentale e i problemi di vista congeniti furono infatti attribuiti alla neurosifilide, Nietzsche potrebbe essere stato vittima di avvelenamento non intenzionale fino a portarlo alla demenza vascolare da ictus e al deterioramento cognitivo da neurotossicità; demenza frontotemporale; arterite temporale[27][31] (una vasculite delle arterie cerebrali); infine, dato che Nietzsche ebbe anche una serie di ictus che causarono paralisi e demenza vascolare, essi potrebbero essere stati causati da una malattia preesistente specifica quale l'arteriopatia cerebrale genetica, o CADASIL,[N 7] una demenza ereditaria causata da micro-infarti cerebrali multipli subcorticali.[32][33] La CADASIL è considerata un'ipotesi accreditata poiché è una sindrome ereditaria solamente per via paterna, e occorre ricordare che la famiglia materna era sana (almeno fisicamente, è probabile invece che ci fossero casi di depressione, e secondo Paul Julius Möbius una sorella di Franziska si sarebbe suicidata), mentre sia il padre sia il nonno che il fratello di Nietzsche morirono per una malattia cerebrale non identificata, che esordì forse con un ictus.[34]



Nietzsche nell'ultima fase della malattia, in una ricostruzione cinematografica ricavata da fotografie originali scattate a Weimar (tratta dalle ultime sequenze del film "I giorni di Nietzsche a Torino", di J. Bressane, Brasile, 2001)

La sorella Elisabeth tenterà poi di nascondere la diagnosi di sifilide che fu ipotizzata in manicomio attribuendo la follia a uso di sonniferi e farmaci antidolorifici, come morfina, oppio e cloralio assunti per l'emicrania e l'insonnia negli anni precedenti.

Sempre nello stesso periodo del crollo, Nietzsche scrive delle lettere ad amici e conoscenti che sono solitamente classificate sotto il nome di *Biglietti della follia*: in essi la sua crisi mentale appare ormai in uno stato avanzato, anche se lo stile non è affatto diverso da quello classico, somigliante a quello poetico, altisonante e aulico delle ultime opere. Uno dei biglietti è indirizzato al re d'Italia Umberto I di Savoia, suo coetaneo (moriranno lo stesso anno) che Nietzsche apostrofa come "mio figlio"[35], forse a causa di una leggera somiglianza fisica.[36] Tre, firmati "Dioniso" o "Zagreo", vennero inviati a Cosima Wagner, chiamata nelle lettere "Arianna", la mitologica moglie del dio, e fa dei riferimenti ai suoi ultimi tre libri (*L'anticristo*, *Ecce Homo* e *Il crepuscolo degli idoli*).

> «Alla principessa Arianna, mia amata. Che io sia un uomo, è un pregiudizio. Ma io ho già vissuto spesso fra gli uomini e conosco tutto ciò che gli uomini possono provare, dalle cose più basse fino a quelle più alte. Sono stato Buddha tra gli indiani e Dioniso in Grecia, – Alessandro e Cesare sono mie incarnazioni, come pure Lord Bacon, il poeta di Shakespeare. Da ultimo, ancora, sono stato Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner... Ma questa volta vengo come Dioniso il vittorioso, che farà della terra una giornata di festa... Non avrei molto tempo... I cieli si rallegrano che io sia qui... Sono stato anche appeso alla croce...»
>
> (Una delle tre lettere a Cosima Wagner)

Pochi giorni dopo, viene ricoverato dall'amico Franz Camille Overbeck, teologo protestante e suo ex insegnante, a causa del suo stato alterato, che passava da momenti di esaltazione a tristezza profonda, prima in una clinica psichiatrica a Basilea (Svizzera) in cura dal dottor Wille, che gli diagnostica una "paralisi progressiva" di incerta origine e ipotizza per la prima volta la sifilide sulla base probabilmente di dati anamnesici erronei: l'affermazione del confuso Nietzsche di aver contratto "due volte" la lue nel 1866 probabilmente confondendosi con il colera, che ritenne anni addietro d'aver contratto appunto due volte, e l'anisocoria pupillare ereditata dalla madre e presente dall'infanzia (a causa forse di essa, della miopia e dell'emicrania, negli ultimi anni la vista di Nietzsche era molto peggiorata), che i medici scambiarono per il segno neurologico sifilitico detto pupilla di Argyll Robertson.

Uscito dalla clinica di Basilea, viene trasferito poi dalla madre a Naumburg (Assia, Germania), poi a Jena, in clinica dal dottor Otto Binswanger, esperto di paralisi e demenza, famoso per aver studiato la malattia eponima simile alla CADASIL, il quale conferma la diagnosi di Wille dichiarando privatamente a Overbeck che Nietzsche soffre di demenza paralitica da sifilide, menzionando un ipotetico contagio del 1886, mentre ufficialmente parla però di una possibile eredità famigliare della patologia dopo aver analizzato i sintomi che portarono alla morte padre e fratello; Binswanger, suscitando le ire di Franziska che ne scrive a Overbeck, sostiene che anche Elisabeth a suo parere ha "un che di esaltato". Anche il dottor Ziehen appoggia la diagnosi di sifilide, mentre Binswanger obietta comunque con Gast che l'unica stranezza è l'insolita lunga sopravvivenza all'infezione e alla paralisi luetica, per cui non si poteva attribuire l'intero decorso come derivato dalla lue.[37] Nel 1890 viene trasferito nella casa della madre, per esser assistito da lei stessa e da due infermieri. La famiglia Nietzsche, specie la sorella, non accettò mai queste diagnosi (neurosifilide o patologia neurologica ereditaria), considerandole entrambe lesive dell'onore.[37]

Nei primi tempi pare abbastanza lucido, ma irritabile e senza più interesse per la filosofia e la scrittura, che pare non comprendere. Dopo alcuni anni dal suicidio del marito (giugno 1889)[38], Elisabeth Nietzsche ritorna dal Paraguay, a causa dei debiti nel 1893 e decide di occuparsi del fratello e della sua opera. Già dal 1892 Nietzsche gradualmente perde la memoria, e non riconosce le persone, salvo certi momenti di lucidità.[39]

Nietzsche trascorre il suo tempo in un mutismo quasi totale, passeggiando con amici o suonando il pianoforte, fino all'aggravarsi delle condizioni fisiche (numerose paralisi, forse accentuate dalle eccessive dosi di farmaci per tenere sotto controllo gli attacchi di follia); talvolta parla con gli ospiti, ma è assente e i suoi ragionamenti spesso confusi. Nel 1893 perde l'uso delle gambe (secondo i medici a causa di tabe dorsale in forma paraplegica, una delle manifestazioni della neurolue), ed è costretto a spostarsi con una sedia a rotelle, mentre dal 1894 soffre di perdita della parola, indici di danni cerebrali e spinali diffusi[39], anche se Sax racconta di una visita di un amico a Nietzsche nel 1899 in cui, secondo la testimonianza, il filosofo era ancora in grado di comunicare, in certi momenti, e non era incosciente, anche se poco reattivo, almeno fino all'ultimo anno di vita (pur all'oscuro del grande dibattito che i suoi scritti cominciavano a suscitare in Europa). Al visitatore che tentava di interloquire con lui, nel 1899, Nietzsche avrebbe risposto "ho davvero scritto alcuni buoni libri?".[22]

Dopo il 1895 visse in stato semi-catatonico, rispondendo solo se sollecitato dalla sorella o dai familiari. Nel 1897 muore di tumore la madre, e nel 1898 e 1899 è colpito nuovamente da ictus, come già anni prima.[22]

Rudolf Steiner descrive ne *La mia vita* l'incontro con il filosofo avvenuto nel 1896 e da lui definito come "ottenebrato". In quell'incontro egli affermò di essere riuscito a percepire "chiaroveggentemente", secondo le sue teorie più tarde di matrice antroposofico-teosofica, il corpo eterico parzialmente distaccato dal corpo fisico nella zona del capo (per gli antroposofi il distacco del corpo eterico avviene durante il sogno, altrimenti è causa di malattia mentale).[40]

> «Là, disteso sul divano, giaceva l'Ottenebrato, con la sua fronte mirabilmente bella di artista e di pensatore. Erano le prime ore del pomeriggio. Gli occhi, pur essendo spenti, apparivano ancora pervasi d'anima; ma di quanto li circondava non accoglievano più che un'immagine a cui era ormai negato l'accesso all'anima. Stavamo dinanzi a lui, ma Nietzsche non lo sapeva. Eppure si sarebbe ancora potuto credere che quel volto spiritualizzato fosse l'espressione di un'anima la quale, nel corso del mattino, avesse intensamente pensato e volesse ora riposare un momento. Credetti che la scossa interiore da me provata si trasformasse in comprensione per il genio il cui sguardo mi fissava senza vedermi. La passività di quello sguardo, lungo e fisso, sprigionò la comprensione del mio proprio sguardo, che in quel momento poté lasciar agire la forza animica dell'occhio, senza che l'altro occhio lo incontrasse. E si presentò alla mia anima di Nietzsche, quasi librata sul suo capo, illimitatamente bella nella sua luce spirituale; liberamente aperta ai mondi spirituali nostalgicamente invocati, ma non trovati, prima dell'oscuramento: incatenata però ancora al corpo, conscio di essa soltanto quando il mondo spirituale era ancora per lei nostalgia...»
>
> (Rudolf Steiner, descrizione di Nietzsche secondo le sue teorie religiose)

Gli ultimi anni e la morte

Nietzsche nel 1899, un anno prima della morte

Trasferitosi nel 1897 assieme a Elisabeth nella casa di Weimar (Turingia, Germania), dove la sorella ha fondato tre anni prima il *Nietzsche-Archiv* (a cui collaborava appunto il giovane Steiner, allora di idee nichiliste modellate su Stirner e Nietzsche), vi muore di polmonite il 25 agosto 1900.[22] Nonostante il suo dichiarato e profondo ateismo, per volontà di parenti e amici viene seppellito con cerimonia religiosa nel cimitero di Röcken.[41] Anche se Nietzsche si era espresso contro i concetti di "sacro" e "santità" numerose volte, durante il funerale Peter Gast lo elogiò affermando "santo sia il tuo nome per tutte le generazioni future!". Postumi escono i rimanenti manoscritti, i *Frammenti* e il manoscritto "ricostruito" da Gast ed Elisabeth de *La volontà di potenza*, nonché il libro autobiografico di incerta attribuzione *Mia sorella ed io*, che secondo i pochi studiosi che ne sostengono l'autenticità, almeno parziale, sarebbe l'ultimo scritto, redatto da Nietzsche durante l'internamento in manicomio e nel 1890 a casa della madre.

Quanto la malattia abbia influenzato il pensiero filosofico di Nietzsche è materia di discussione fra gli studiosi da sempre. La natura della sua follia - almeno per un periodo creativa - rimane ancora parzialmente un mistero, data la plausibilità di tutte le ipotesi. Nei frammenti teorizzava l'autodistruzione della reputazione tramite una follia volontaria come una forma di ascesi superiore. Come molti hanno ipotizzato,[42] la causa del collasso

nervoso, in un ambito meno medico e più filosofico, o meglio la concausa che lo spinse al crollo, fu l'enorme sforzo creativo cui si sottopose negli anni precedenti, nonostante la salute che si stava deteriorando. Lo stesso Nietzsche (forse consapevole della sua precarietà: "come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora, e invecchio", scrive in *Ecce Homo*) accenna forse a questo sforzo in un famoso aforisma:

(DE)

«Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.»

(IT)

«Chi lotta contro i mostri deve fare attenzione a non diventare lui stesso un mostro. E se tu riguarderai a lungo in un abisso, anche l'abisso vorrà guardare dentro di te»

(Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 146)

Pensiero

«Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme – una crisi, quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata contro tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite.»

(Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, capitolo 1, *Perché sono un destino*)

Nietzsche nel 1862

La filosofia di Nietzsche prende le mosse dal suo complesso retroterra culturale, specialmente di filologo classico, ammiratore della tragedia greca e poi entusiasta estimatore della nuova musica post-romantica di Wagner, della quale si fa promotore sul piano estetico e filosofico, scorgendo in essa una spinta per la rinascita dello spirito tedesco. A ciò si connette strettamente un intenso studio delle filosofie presocratiche, ad esempio quella di Eraclito, e una loro affermazione rispetto all'egemonia tradizionale dell'impianto socratico-platonico.[43]

Fondamentale per la formazione del giovane Nietzsche è altresì la lettura, nel 1866-67, de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, incontro definito dal filosofo "caso divino". Così, in una riflessione registrata in una pagina autobiografica, Nietzsche ricorda la prima lettura del capolavoro schopenhaueriano:

«In esso ogni riga gridava la rinuncia, la negazione e la rassegnazione, lì io guardavo il mondo come dentro uno specchio, e insieme la mia vita e la mia anima, investito di orrore; in esso come fosse un Sole, il grande occhio dell'arte mi fissava, staccandomi dal mondo; io vi vedevo malattia e salvezza, esilio e rifugio e inferno quanto paradiso.»

Fase tragica e wagneriana

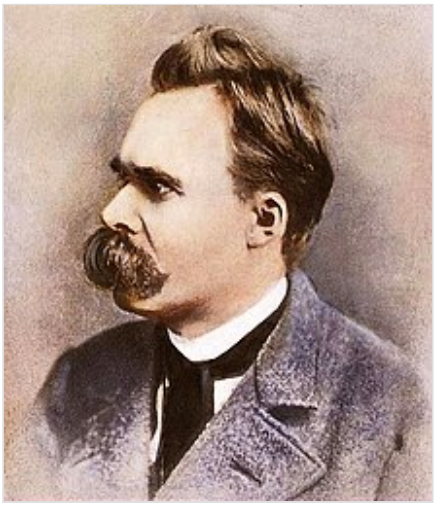
Spirito apollineo e spirito dionisiaco

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Apollineo e dionisiaco****.*

Nella sua prima vera opera di argomento filosofico, *La nascita della tragedia* (1872), la tragedia greca viene vista come la massima espressione dello slancio vitale o "spirito dionisiaco", impulsivo e irrazionale, che si coniuga e nello stesso tempo si contrappone a quello apollineo, che rappresenta l'ordine e la razionalità. Il pensiero apollineo e quello dionisiaco sono perciò così definiti:

> «Finora abbiamo considerato il pensiero apollineo e il suo opposto, il dionisiaco, come forze artistiche che erompono dalla natura stessa, *senza mediazione dell'artista umano* e in cui gli impulsi artistici della natura trovano anzitutto e in via diretta soddisfazione: da una parte come mondo di immagini del sogno, la cui perfezione è senza alcuna connessione con l'altezza intellettuale o la cultura artistica del singolo; dall'altra parte come realtà piena di ebbrezza, che a sua volta non tiene conto dell'individuo e cerca di annientare l'individuo e di liberarlo con un sentimento mistico di unità.»
>
> (*La nascita della tragedia*, 2. Adelphi, Milano 1972, p. 26)

Ne *La nascita della tragedia*, Nietzsche individua per la prima volta in Socrate il corruttore della tragedia attica, e nella sua influenza sul tragediografo Euripide l'origine del prevalere dello spirito apollineo su quello dionisiaco, espresso dalla vecchia tragedia di Sofocle ed Eschilo. Non a caso Euripide presenta una rappresentazione che può essere vista come negativa della religione dionisiaca ne *Le baccanti*.[44] La corruzione dello spirito tragico è da Nietzsche considerata come l'originaria decadenza cui si deve una visione astratta e intellettualizzante della vita e della morale, determinata dall'"intellettualismo etico" socratico.


Ritratto di Nietzsche

Altrettanto forte è l'avversione di Nietzsche nei confronti di Platone, che egli considera autore di una concezione del mondo fondata sull'idealità metafisica dell'anima data dall'astrazione e sull'allontanamento dal corpo, ossia l'essenza umana e nobile. Da Platone egli ritiene esser nata quella continuità ideologica che lega la filosofia parmenidea con Platone e poi Plotino e, ancora, il cristianesimo (definito "platonismo per il popolo").

Nietzsche attacca, quindi, i tradizionali valori fondamentali della società (della metafisica, del cristianesimo, della democrazia, e del nazionalismo),[45] sostenendo la natura meramente metaforica e prospettica di qualsiasi principio trascendente e della stessa morale, così come di ogni concezione tradizionale. Il suo obiettivo era di smascherare la falsità e l'ipocrisia del sistema culturale su cui si fondava l'Europa dei suoi tempi e in particolare il mondo germanico, ma tutta la storia dell'Occidente è vista come un lungo processo di decadenza dell'uomo, come negazione della vita, quando invece l'affermazione della libertà avrebbe dovuto essere il destino dell'uomo.

I grandi valori della cultura occidentale, quali la verità, la scienza, il progresso, la religione, sono così da smascherare nella loro mancanza di fondamento e nella loro natura di mera finzione. C'è nell'uomo una sostanziale paura verso la creatività della vita e la volontà di potenza, che produce valori collettivi sotto la cui giurisdizione la vita viene disciplinata, regolata, schematizzata.

Un tale nichilismo è tuttavia soggetto, nelle opere di Nietzsche, a una caratterizzazione più profonda e problematica, che egli giunge a delineare in due aspetti fondamentali. La prima forma di nichilismo, il nichilismo passivo (di cui un esempio è ravvisato in Schopenhauer) coincide con la perdita di fiducia dell'uomo europeo verso i valori della propria civiltà; coincide con la "*diminuzione vitale*", caratterizzata diversamente

come *perversione della volontà di potenza*. Con nichilismo attivo, invece, Nietzsche intende l'atteggiamento che, fattosi forte di una demolizione dei vincoli metafisici che sopprimevano la forza vitale, si propone come creatore di nuove tavole di valori attraverso la loro *trasvalutazione*.

Deve tenersi presente che le determinazioni che portano Nietzsche al nichilismo derivano dal convincimento della necessità del distacco oggettuale e relazionale che portano da un lato all'affermazione non di un valore determinato ma di valori fluenti che sono alla base della trasvalutazione e che dall'altro consentono nell'analisi della oggettività di disceverare l'oggetto e l'altro ma nello stesso tempo di racchiudere il pensiero in sé stesso a realizzare proprio attraverso tale distacco la volontà di potenza.

È attraverso tale chiusura del pensiero in sé stesso che viene determinato il nichilismo di Nietzsche anche in quanto costituente la scissione dell'interno dall'esterno e attraverso cui si realizza la possibilità di cogliere l'opposizione dicotomica nel pensiero tra razionale in quanto sistematico e irrazionale in quanto nichilistico e distruttivo, rispetto alla quale dinamica si coglie una prospettiva della distinzione e del pari operativismo di nichilismo esteriore e di nichilismo interiore, processo in cui il nichilismo interiore correlato, tramite il dionisiaco, all'istinto ossia alla soddisfazione pone nello stesso tempo la relazione alla volontà di potenza fattori che si relazionano all'esaltazione del dionisiaco come irrazionale anche in quanto fattore non comprimibile e dunque enucleante appieno la possibilità di realizzare la volontà di potenza.

Da tale aspetto fondamentale di Nietzsche connotante il distacco oggettuale e la relazione con l'altro deriva anche il suo apprezzamento, da un lato, della caratteristica della assenza di compassione, che è uno dei fondamenti a base della trasvalutazione e che se non così fondata entrerebbe in contraddizione con il suo nichilismo e dall'altro il suo apprezzamento per i passi biblici e per l'ebraismo che si fondano sulla giustizia divina e in particolare sulla legge dell'"occhio per occhio e dente per dente" cui si unisce appunto quel distacco alla cui base vi è un'assenza di affettività che consente l'affermazione del valore del momento in rispondenza alla volontà di potenza e alla necessità di esistenza dell'esterno anche come altro-soggetto.

L'uomo, per Nietzsche, ha dovuto illudersi per dare un senso all'esistenza, in quanto ha avuto paura della verità, non essendo stato capace di accettare l'idea che "*la vita non ha alcun senso*", che non c'è nessun "oltre" di essa e che va vissuta con desiderio e libero abbandono pieno di "fisicità". Se il mondo avesse un senso e se fosse costruito secondo criteri di razionalità, di giustizia e di bellezza, l'uomo non avrebbe bisogno di auto-illudersi per sopravvivere, costruendo metafisiche, religioni e morali. L'umanità occidentale, passata attraverso il cristianesimo, percepisce ora un senso di vuoto, trova che "Dio è morto", cioè che ogni costruzione metafisica vien meno davanti alla scoperta che il mondo è un caos irrazionale. Fino a che non sorgerà l'Oltreuomo, cioè un uomo in grado di sopportare l'idea secondo cui l'Universo non ha un senso, l'umanità continuerà a cercare dei valori assoluti che possano rimpiazzare il vecchio dio (inteso come qualsiasi tipo di realtà ultraterrena e non come semplice entità quale potrebbe essere il Dio cristiano); dei sostituti idolatrici quali, ad esempio, lo Stato, la scienza e il denaro.

Nietzsche (a destra) con Erwin Rohde e Carl von Gersdorff nell'ottobre 1871

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Libero arbitrio (Nietzsche)***.

La mancanza, però, di un senso metafisico della vita e dell'universo fa rimanere l'uomo nel *nichilismo passivo*, o *disperazione* nichilista. Le parole di Sileno a Re Mida mostrano un profondo pessimismo e antinatalismo simile a quello di Sofocle (con la

citazione dall'*Edipo a Colono*), di Leopardi, di Schopenhauer e dei suoi discepoli diretti. Sileno è individuato come portatore della saggezza dionisiaca, ovvero del senso tragico dell'esistenza, celato dai greci stessi attraverso l'apollineo, in quanto impossibile da tollerare per l'uomo comune.

> «L'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio Sileno, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine tra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: "Stirpe miserabile ed effimera, figlia del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo[46] non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto."»
>
> (Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2018, pp. 31-32)

È tuttavia possibile uscire da tale nichilismo, senza ricercare la morte o l'ascesi, comprendendo questa visione e riconoscendo che è l'uomo stesso la sorgente di tutti i valori e delle virtù della volontà di potenza (fase del *nichilismo attivo*). L'uomo, ergendosi al di sopra del caos e della mancanza di senso della vita, può generare propri significati e imporre la propria volontà. Chi riesce a compiere questa impresa è l'Oltreuomo, cioè l'uomo che ha compreso che è lui stesso a dare significato alla vita. Attraverso le tre metamorfosi dello spirito, di cui parla nel primo discorso del testo *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche mostra come il motto "Tu devi" vada trasformato dapprima nell'"Io voglio", e infine in un sacro "Dire di sì", espresso dalla figura del fanciullo giocondo.

Ovviamente il nichilismo attivo non giustifica i modelli valoriali proposti nel corso dei secoli per dare senso alla realtà, poiché questi non sono altro che il frutto dello spirito apollineo e, pertanto, non corrispondono all'effettiva essenza dell'uomo, che è dionisiaco, ossia legato inscindibilmente a quei "valori" (vitalità, potenza) intrinseci alla sua natura terrena:

> «Si trasformi l'*Inno alla Gioia* di Beethoven in un quadro e non si rimanga indietro con l'immaginazione, quando i milioni si prosternano rabbrividendo nella polvere: così ci si potrà avvicinare al Dionisiaco. [...] e ai colpi di scalpello dell'artista cosmico dionisiaco risuona il grido dei misteri eleusini: "Vi prosternate milioni? Senti il creatore, mondo?".»
>
> (Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, capitolo 1)

Per una rinascita del tragico in Germania

Nel primo testo filosofico di Nietzsche *La nascita della tragedia* del 1872, che è anche una messa a fuoco della sua cultura classica e della mitologia greca, egli concentra la sua attenzione sulle origini del teatro nell'antica Grecia. Si serve di e teorizza perciò due concetti-base, che diverranno poi "ideologici" per lo stesso autore e portatori di numerosi valori, lo spirito dionisiaco e lo spirito apollineo. Il dionisiaco (dal dio Dioniso) in quanto "ebbrezza" rappresenta l'elemento dell'affermazione della vita, della spontaneità, dell'istinto umano, della giocosità e raffigurerà nelle successive opere la volontà di potenza. È l'impulso che esprime la forza vitale propria dell'oltreuomo nella sua totale libertà, l'ebbrezza che trova la sua manifestazione più compiuta nella musica e nella danza.

Il "dionisiaco" gioca dialetticamente con il proprio contraltare, l'"apollineo", ovvero l'armonia delle forme e del vivere. Quando Dioniso vive è Apollo a dormire, viceversa quando Apollo si rappresenta ed è in superficie, Dioniso è "sotterraneo". Il dionisiaco è un continuo ciclo "vita-morte-vita", attraverso il quale tutte le arti sono

state create e si sono modificate. L'apollineo è la luce del giorno razionalizzata nell'arte plastica degli scultori dell'epoca classica. L'"apollineo" rappresenta anche la *ratio* umana che porta equilibrio nell'uomo, che è capace di concepire l'essenza del mondo come ordine e che lo spinge a produrre forme armoniose rassicuranti e razionali. Senza di esso, nell'uomo ci sarebbe un'esplosione di emozioni incontrollate e bisognose di essere controllate.

Nietzsche nel 1864

Molto complesso è lo studio che il filologo Nietzsche fa delle arti greche e della tragedia in particolare. Nel "ditirambo" del coro tragico greco era insito lo spirito dionisiaco (Nietzsche lo chiama appunto "ditirambo dionisiaco"). Nella parola come sempre Nietzsche ricerca la chiave per l'interpretazione della realtà e per portare alla luce ciò che i concetti hanno di arcano dentro. In quanto filologo, ancor prima che filosofo, è sempre il "verbo" il suo primo amore. Dal ditirambo, che è il nucleo del "coro", al testo poetico in cui è scritto il dramma, si svolge la continua alternanza dei due dèi greci Apollo e Dioniso, fino alla suprema e sublime armonia.

L'analisi delle origini della tragedia greca, scorre lungo il testo nietzschiano attraversando tutta la storia di questo lungo percorso, da Archiloco a Euripide, passando per Eschilo e Sofocle fino alla sua stessa fine: la morte della tragedia avvenne per mano di Socrate ovvero di ciò che il filosofo ha rappresentato per la grecità e le sue espressioni artistiche.

Ma come la tragedia ebbe origine dalla musica, Nietzsche auspica che allo stesso modo possa rinascere. Da qui la critica profonda e sentita all'"Opera", in quanto genere artistico in cui vivono inconciliabili contraddizioni di carattere estetico e filosofico. Forte è l'esortazione del filosofo al musicista Richard Wagner - al quale era dedicata l'opera - e ad altri non specificati artisti contemporanei affinché ritrovino e ridestino l'ebbrezza dionisiaca insita nella musica e su di essa, assieme al mito tragico, inaugurino una nuova epoca tragica:

(**DE**)

«Meine Freunde, ihr, die ihr an die dionysische Musik glaubt, ihr wisst auch, was für uns die Tragödie bedeutet. In ihr haben wir, wiedergeboren aus der Musik, den tragischen Mythus – und in ihm dürft ihr Alles hoffen und das Schmerzlichste vergessen! Das Schmerzlichste aber ist für uns alle - die lange Entwürdigung, unter der der deutsche Genius, entfremdet von Haus und Heimat, im Dienst tückischer Zwerge lebte. Ihr versteht das Wort - wie ihr auch, zum Schluß, meine Hoffnungen verstehen werdet.»

(**IT**)

«Amici miei, voi che credete nella musica dionisiaca, sapete anche che cosa significhi per noi la tragedia. In essa noi abbiamo, rinato dalla musica, il mito tragico – e in questo potete sperare tutto e dimenticare ciò che è più doloroso! Ma ciò che è più doloroso per tutti noi - il lungo degrado nel quale, lontano da casa e dalla sua patria, al servizio di perfidi nani, è vissuto il genio tedesco. Voi capite quello che dico, così come, infine, capirete le mie speranze.»

(Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, capitolo 24)

Fase illuministica

Secondo Eugen Fink, che per primo ha parlato dell'"Illuminismo di Nietzsche"[47] questo percorso, che inizia con *Umano, troppo umano* (1878-1880), coincide con l'avvento della scrittura aforistica, e risulta caratterizzato dal ripudio dei vecchi maestri, come Schopenhauer e, in particolare, Wagner. Nietzsche rinnega la stima e l'amicizia personale con il musicista, di cui tanto aveva ammirato *L'Anello del Nibelungo* e il *Tristano e Isotta*, in quanto simboli dell'umana lotta nel tentativo di convivere con i propri impulsi annullandosi nella materia, al di fuori di qualsiasi concetto religioso. Ora lo accusa di essere diventato un tipico decadente, che con il *Parsifal* ricade nel più becero misticismo cristiano, quale ridicola rappresentazione di un mondo fasullo e immaginario.

In questo periodo, il filosofo abbandona la "metafisica dell'artista" (anche questa una definizione del sopracitato Fink), per privilegiare la scienza. Considererà l'arte come il residuo di una cultura mitica. Il redentore della cultura non sarà più l'artista o il genio (come invece pensava Wagner) ma il filosofo educato "alla scuola della scienza". Sarà illuminista,[48] nel senso che si troverà impegnato in un'opera di critica della cultura tramite la scienza, che egli ritiene sia un metodo di pensiero, piuttosto che un insieme di tutte le scienze particolari. Un metodo critico di tipo storico e genealogico, perché non esistono realtà immutabili e statiche, ma ogni cosa è l'esito di un processo che va ricostruito.

I concetti base di questo periodo sono lo *spirito libero* e la *filosofia del mattino*. Lo spirito libero si identifica con il viandante, cioè con colui che grazie alla scienza riesce a emanciparsi dalle tenebre del passato, inaugurando una filosofia del mattino che si basa sulla concezione della vita come transitorietà e come libero esperimento senza certezze precostituite.

Fase nichilistica

> «Ciò che non mi uccide, mi rende più forte.»
>
> (Il crepuscolo degli idoli)

L'ultima fase è caratterizzata dai concetti più celebri della sua filosofia: nichilismo attivo, relativismo, oltreuomo, trasvalutazione dei valori, eterno ritorno e volontà di potenza.

Per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero di Nietzsche, è stato osservato nella ricerca che, sebbene egli abbia trattato temi "nichilistici" (pessimismo, identificazione del nirvana con il nulla e il non-essere, come in Schopenhauer[49]) a partire dal 1869, l'uso concettuale del nichilismo ha avuto luogo per la prima volta in appunti manoscritti a metà del 1880. In questo periodo viene pubblicata un'opera allora popolare, *Lo sviluppo del nichilismo* di Karlowitz[50] che ricostruisce il cosiddetto "nichilismo russo" di stampo vagamente anarchico, sulla base dei resoconti dei giornali russi, opera che fu significativa per la terminologia di Nietzsche in generale.[51]

Contro Socrate, Platone e cristianesimo

Riprendendo le sue precedenti idee, nella fase illuministica e poi nichilistica, il filosofo attacca platonismo e cristianesimo. Secondo Nietzsche la decadenza è il rifiuto dell'amore per la vita e della creatività, della spontaneità del vivere naturale e nello stesso tempo "tragico", dunque dello spirito dionisiaco. Per lui colui che per primo ha condizionato negativamente la civiltà occidentale verso questo annullamento della vita è stato Socrate: l'errore di Socrate è di aver sostituito alla vita il *pensare alla vita* e la conseguenza di ciò è il non-vivere.

Socrate ritiene che la ragione sia l'essenza dell'uomo e che le passioni, residuo di animalità, possano e debbano essere dominate. Per Socrate una vita fondata sulla ragione è una vita felice, mentre una vita dominata dalle passioni è destinata a dolorosi conflitti e turbamenti. Nietzsche sostiene che l'accettazione della condanna a

morte per Socrate, che obbedisce alle leggi pur ritenendole ingiuste e, come riportato da Platone, ringrazia Asclepio dopo aver bevuto la cicuta dicendo ai discepoli che gli sono debitori di un gallo, rappresenta l'estrema affermazione degli errori del filosofo e del suo rifiuto dei valori vitali a favore della metafisica. Nietzsche ritiene infatti che Socrate ringrazi il dio della medicina per averlo guarito dalla malattia del vivere: «Queste ridicole e terribili "ultime parole" significano per chi ha orecchie: "O Critone, la vita è una malattia!"»[52]

Sculture presso la tomba di Nietzsche a Röcken, rappresentanti il filosofo e sua madre; la lapide non è il sepolcro di Nietzsche (che si trova accanto al muro), ma parte del monumento commemorativo.

Anche Platone ha indirizzato la vita verso un mondo astratto e irreale, e in questo processo di decadenza si inserisce poi il cristianesimo, "platonismo per il popolo". Quest'ultimo ha prodotto un modello di uomo malato e represso, in preda a continui sensi di colpa che avvelenano la sua esistenza, dettati dal motto cristiano del continuo pentimento e della richiesta implorata di salvezza e perdono.

> «Al cristianesimo la malattia è necessaria, pressappoco come alla grecità è necessaria un'esuberanza di salute - rendere malati è la vera intenzione recondita dell'intero sistema procedurale della Chiesa per salvare se stessa [...] una religione che ha insegnato a fraintendere il corpo, che non vuole sbarazzarsi delle superstizioni dell'anima, che fa dell'insufficiente nutrimento un "merito", che nella salute combatte una specie di nemico, di diavolo, di tentazione, che vuole dare da intendere che si possa portare in giro un'"anima perfetta" in un cadavere di corpo.»
>
> (F. Nietzsche, *L'anticristo*, aforisma 51)

Perciò l'uomo cristiano, al di là della propria maschera di serenità, è psichicamente tormentato, nasconde dentro di sé un'aggressività rabbiosa contro la vita ed è animato da risentimento contro il prossimo. Nietzsche crea in questo periodo le metafore del guerriero e del sacerdote: il primo rappresenta il manifestarsi della volontà di potenza, il secondo invece, timoroso dei propri mezzi, costituisce il "sottomesso" che a una morale dei forti, antepone una morale dei deboli, facilmente accessibile, che costituisce la negazione vera e propria dell'incondizionata gioia di vivere.

Più che con la figura di Gesù (verso cui manifesta simpatia, considerandolo un "santo anarchico, sia pure un po' idiota", che se fosse vissuto a lungo avrebbe ritrattato la sua dottrina[53]) Nietzsche è polemico contro il Cristianesimo («la parola "cristianesimo" è un equivoco -, in fondo è esistito un solo cristiano e questi morì sulla croce. Il "Vangelo" morì sulla croce»[54], scrive) ideato da Paolo, in quanto religione dei «poveri di spirito», fondata sul risentimento e sulla cattiva coscienza.

> «Si legga Lucrezio, per capire che cosa ha combattuto Epicuro: non il paganesimo, ma il "cristianesimo", intendo dire la corruzione delle anime per mezzo dei concetti di colpa, pena e immortalità. Egli combatteva i culti sotterranei, l'intero cristianesimo latente - negare l'immortalità allora era già una vera redenzione. Ed Epicuro avrebbe vinto, ogni spirito ragguardevole nell'impero romano era epicureo: in quella apparve Paolo. Paolo: l'odio dei Ciandala contro Roma, incarnato, fatto

> genio: il giudeo, l'eterno giudeo *par excellence*. Il cristianesimo come formula per superare – e per assommare – i culti sotterranei d'ogni sorta, quelli di Osiride, della grande Madre, di Mitra, per esempio: in questa intuizione sta il genio di Paolo.»
>
> (da *L'Anticristo*, 58)

L'idiozia del Cristo, invece, non deve però caricarsi di una sola accezione negativa: "idiota" è l'individuo che non partecipa della collettività, del *modus intellegendi* condiviso, e sposta la sua attenzione verso la propria interiorità abbandonando la realtà: probabilmente un riferimento a *L'idiota* di Dostoevskij, scrittore cristiano a cui Nietzsche si sente legato per lo psicologismo, e al protagonista Myškin, che viene visto dall'autore russo come un Cristo moderno, un uomo ideale e "ingenuo", che finisce per impazzire.[55]

Il filosofo accusa però proprio la religione cristiana di creare questo equivoco e di essere uno pseudo-umanesimo, colpevole di «agire pietosamente verso tutti i malriusciti e i deboli»,[56] opponendosi alla vera filantropia e all'aggressività naturale della lotta per l'esistenza: «I deboli e i malriusciti devono perire, questo è il principio del nostro amore per gli uomini.»[57] Riguardo alla "salute", anche questo passo può essere interpretato e derivato dalla lettura dell'intellettuale russo, che scrive nel *Diario di uno scrittore* che il suo interesse per personaggi problematici deriva dal fatto "che moltissime persone sono malate appunto della loro salute, cioè di una smisurata sicurezza della propria normalità (...) Questi uomini pieni di salute non sono così sani come credono, ma, al contrario, sono molto malati e debbono curarsi"[58]. La vera salute è quindi l'opposto della salute intesa dai più. Nietzsche contesta soprattutto il fatto che «l'individuo fu considerato dal cristianesimo così importante, posto in modo così assoluto, che non lo si poté più sacrificare, ma la specie sussiste solo grazie a sacrifici umani».[59] Il filosofo deve comunque porsi come maestro verso chi può e vuole liberarsi dalla sua condizione approdando alla vera salute:

> «Mite è Zarathustra con gli ammalati. In verità egli non s'irrita nè del modo con cui cercano di consolarsi nè della loro ingratitudine. Possano risanare, superare sè stessi, e crearsi un corpo più perfetto! E neppur s'adira Zarathustra col convalescente, che segue con trepida tenerezza la sua illusione ed a mezzanotte s'aggira intorno alla tomba del suo Dio: ma nelle lagrime di costui egli vede ancora l'indizio del corpo ammalato. E ammalati ve n'ebbe sempre di molti tra i poeti ed i cercatori di Dio: e tutti odiavano furiosamente chi aspirava alla conoscenza e quella più recente tra le virtù che ha nome sincerità. Guardarono sempre all'indietro, essi, verso tempi più oscuri [...]. Troppo bene conosco costoro che si credono simili a Dio: essi vogliono imporre la fede e chiamano il dubbio peccato. E per ciò ascoltano volentieri i predicatori della morte e predicano essi stessi i mondi soprannaturali. Ascoltate piuttosto, o miei fratelli, la voce del corpo ridonato alla salute: è questa una voce più sincera e più pura. Più sinceramente e puramente parla il corpo sano, il corpo saldo, perfetto: egli vi parla del senso della terra.[60]»

Ribaltando le gerarchie di valori (anche con l'esempio dell'alto albero le cui radici scavano però nella profondità) afferma anche che «"L'uomo è cattivo", così parlano con mio conforto i più saggi. Ah se fosse pur vero anche oggi! Giacché il male è la migliore energia dell'uomo».[61] Specifica anche sempre ne *L'anticristo* che «il *pathos* aggressivo appartiene necessariamente alla Forza, tanto quanto il sentimento di vendetta e il *ressentiment* appartiene alla debolezza». Al forte appartengono anche il "*pathos* della distanza" (nozione introdotta in *Al di là del bene e del male*) della casta "aristocratica" e l'intelletto, mentre il contrario, l'uguaglianza anti-gerarchica tra diversi e l'assenza di intelletto, è ciò che rende debole e malriuscito un individuo, nonché suddito del padrone. La vittoria della morale degli "schiavi ringhianti" mascherata da compassione universale, democrazia e diritti umani, secondo Nietzsche, ha rovesciato i valori tradizionali di bellezza e nobiltà sostituendoli con la venerazione della debolezza e della miseria.[62]

«Nessuno oggi ha più il coraggio di vantare diritti particolari, diritti di supremazia, un sentimento di rispetto dinanzi a sé e ai suoi pari – un *pathos della distanza*... La nostra politica è malata di questa mancanza di coraggio! – L'aristocraticità del modo di sentire venne scalzata dalle più sotterranee fondamenta mercé questa menzogna dell'eguaglianza delle anime; e se la credenza nel «privilegio del maggior numero» fa e farà rivoluzioni, – è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti cristiani di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine!»

(da *L'anticristo*, 43)

Queste nozioni di tipo tradizionalista-aristocratico, assieme a quella più ribelle e individualista dell'oltreuomo e alla volontà di potenza verranno distorte poi dal nazionalsocialismo, specialmente con lo sviluppo della teoria della razza superiore e con l'eugenetica nazista (Nietzsche, pur avversando la mentalità del "giudeo", respinge l'antisemitismo).

Lo stesso argomento in dettaglio: ***§ Oltreuomo e volontà di potenza***, ***§ Nietzsche e la politica*** *e* ***§ La trasvalutazione dei valori****.*

Nonostante questo, Nietzsche dichiara relativi e falsi i concetti di bene e male, che dovranno essere superati, in quanto «quel che si fa per amore, è sempre al di là del bene e del male.»[63] Sempre nelle ultime opere, descrive il cristianesimo come la religione della *decadenza* ("decadénce"), così come il buddhismo, che al contempo (a differenza del primo) ammira in quanto non lotta contro il peccato ma contro il dolore.

«Indipendentemente dal fatto che sono un decadente, sono anche il suo contrario.»

(Ecce homo)

Le pagine finali di *L'Anticristo* sono un durissimo e sarcastico attacco a questa religione, la cosiddetta "legge contro il cristianesimo", definito un vizio ("Il cristianesimo diede da bere del veleno ad Eros. Costui non ne morì, ma degenerò in vizio", scrive altrove).

«Data nel dì della salute, nel primo giorno dell'anno uno (– il 30 settembre 1888 della falsa cronologia)
Guerra mortale contro il vizio: il vizio è il Cristianesimo

Prima proposizione. – Viziosa è ogni specie di contronatura. La più viziosa specie d'uomo è il prete: egli *insegna* la contronatura. Contro il prete non si hanno motivi, si ha la prigione.
Seconda proposizione. – Partecipare ad un ufficio divino è un attentato alla pubblica moralità. Si deve essere più severi contro i protestanti che contro i cattolici, più severi contro i protestanti liberali che contro quelli di stretta osservanza. Il delittuoso dell'essere cristiani cresce vieppiù ci si avvicini alla scienza. Il criminale dei criminali è quindi il *filosofo*.
Terza proposizione. – Il luogo esecrando in cui il Cristianesimo ha covato le sue uova di basilisco sia distrutto pietra su pietra e sia il terrore di tutta la posterità quale luogo abominevole della terra. Su di esso si allevino serpenti velenosi.
Quarta proposizione. – La predicazione della castità è istigazione pubblica alla contronatura. Ogni disprezzo della vita sessuale, ogni contaminazione della medesima mediante la nozione di «impurità» è vero e proprio peccato contro il sacro spirito della vita.
Quinta proposizione. – Chi mangia allo stesso tavolo con un prete sia proscritto: con ciò egli si scomunica dalla retta società. Il prete è il *nostro* Ciandala – lo si deve mettere al bando, affamare, menare in ogni specie di deserto.
Sesta proposizione. – Si chiami la storia «sacra» sia chiamata col nome che merita in quanto storia

maledetta; le parole «Dio», «salvatore», «redentore», «santo» siano usate come oltraggi, come epiteti da criminali.
Settima proposizione. – Il resto è conseguenza.
L'Anticristo»

(F. Nietzsche, *L'anticristo*, explicit)

In *Così parlò Zarathustra* Nietzsche dichiara nel prologo la sua avversione al trascendente:

(DE)	(IT)
«Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!»	«Vi scongiuro, fratelli, restate fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Essi sono degli avvelenatori, che lo sappiano o no. Sono spregiatori della vita, moribondi ed essi stessi avvelenati, dei quali la terra è stanca: se ne vadano pure!»

(Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Prefazione di Zarathustra, 3)

Da ciò la proposta di Nietzsche di una trasmutazione o inversione dei valori. Si proclama egli stesso il *"primo immoralista"* della storia; egli non intende tuttavia proporre l'abolizione di ogni valore o l'affermazione di un tipo di uomo in preda al gioco sfrenato degli istinti[64], ma contrappone ai valori antivitali della morale pessimistica tradizionale una nuova tavola di valori a misura del carattere terreno dell'uomo.[65] Per Nietzsche l'uomo è nato per vivere sulla Terra, la sua esistenza è interamente corpo, realtà sensibile. Infatti Zarathustra afferma: *io sono corpo tutto intero e nient'altro*.[66] L'anima, secondo Nietzsche, è solo un'immagine metaforica e semplicistica della ricchissima varietà di desideri, inclinazioni e sensazioni che attraversano il corpo in ogni istante: questa rivendicazione della natura terrestre dell'uomo è implicita nell'accettazione totale della vita che è propria dello spirito dionisiaco e dell'immagine dell'oltreuomo. La Terra non è più l'esilio e il deserto dell'uomo, ma la sua dimora gioiosa.

Morte di Dio

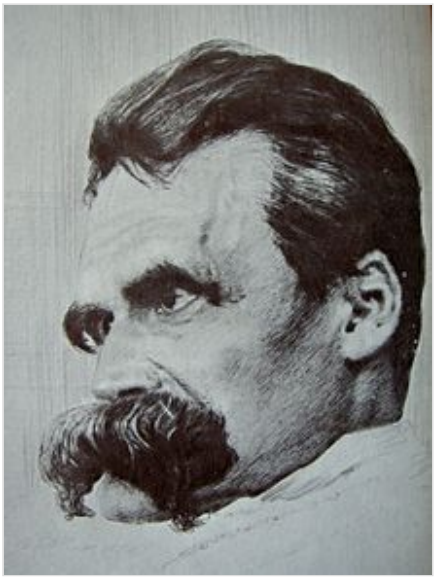
Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dio è morto***.

(DE)	(IT)
«Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet![67][68]»	«Dio è morto! Dio resta morto! E lo abbiamo ucciso noi!»

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza* [1882], III, 125, trad. di F. Masini, in *Opere*, volume 5, tomo 2, Adelphi, Milano 1965, p. 130)

L'affermazione della libertà e della spontaneità presuppone il superamento dei condizionamenti, delle regole, degli obblighi derivanti dalle credenze religiose o comunque dal riferimento a entità metafisiche. Ma comporta anche una conseguenza che pochi hanno la forza sufficiente per affrontare: assumersi la piena e definitiva responsabilità di ogni decisione, di ogni azione. Ogni comportamento è soggetto a una decisione individuale in quanto non esistono più valori trascendenti sui quali appiattirsi in modo conformistico.[69] I contemporanei di Nietzsche dimostrano in mille circostanze di non essere più guidati dalla fede come poteva accadere agli uomini del Medioevo ma, per non essere obbligati ad affrontare le proprie responsabilità, non vogliono riconoscerlo neppure di fronte a sé stessi.

Celebre è la figura dell'"uomo folle"[70][71] ("der tolle Mensch"), prefigurazione dell'Oltreuomo, ne *La gaia scienza*, che gira in pieno giorno con una lanterna accesa, urlando "Cerco Dio!", attirandosi così lo scherno dei presenti (si tratta di una parodia del famoso episodio in cui il filosofo cinico Diogene di Sinope cerca l'uomo, narrato da Diogene Laerzio). Alla richiesta di spiegazioni l'uomo afferma che *Dio è morto*, ovvero che nessuno crede più veramente. Ma nell'atto stesso di compiere questa affermazione si trova di fronte allo scetticismo e all'indifferenza, quando non alla derisione.[70] Egli stesso si definisce come il "testimone" di un omicidio compiuto dall'intera umanità. E allora: "Vengo troppo presto" egli ammette, poiché gli uomini non sono ancora pronti ad accettare questo cambiamento epocale. I valori tradizionali sono sempre più pallidi («non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? (...) Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto piú freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?») sempre più estranei alla coscienza, ma i nuovi valori, quelli della gioiosa accettazione della vita e della fedeltà alla terra, sono ancora al di là dell'orizzonte: "Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino", ma come l'uomo ha annunciato "anche gli dèi si decompongono" e le stesse chiese non sono altro che "le fosse e i sepolcri di Dio".[70]



Friedrich Nietzsche, disegno di Hans Olde, da serie di fotografie dello stesso autore (1899)

L'annuncio della morte di Dio ha una straordinaria efficacia retorica e forse anche per questo non è stato sempre compreso a fondo: taluni interpreti si sono limitati a leggerlo come l'ennesimo attacco al Cristianesimo e non ne hanno percepito la profondità e la complessità. Infatti Nietzsche con questa affermazione intende annunciare la fine di ogni realtà trascendente, indipendentemente dal culto che predichi tale realtà. Egli considera ciò come il compimento di un processo nichilistico necessario, le cui radici si ritrovano nell'atto di omissione e di oblio del dionisiaco, che ha consentito all'apollineo, nel corso della secolarizzazione, di trovare modelli metafisici ragionevoli, capaci di giustificare il "senso dell'essere", ma che prima o poi, secondo l'autore tedesco, avrebbero dovuto fare i conti con la vera essenza vitale della natura umana, quale, appunto, il dionisiaco, ossia ciò che lega alla terra e alla vita.

Nietzsche è anche considerato, e non senza buoni motivi, come uno dei precursori dell'esistenzialismo ateo moderno per alcuni elementi etici che lo anticipano, per quanto questo si caratterizzi per aspetti di pessimismo esistenziale che in Nietzsche sono in gran parte assenti.

Oltreuomo e volontà di potenza

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Oltreuomo*** *e* ***Volontà di potenza****.*

(DE)	(IT)
«Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.»	«Bisogna avere ancora il caos dentro di sé per generare una stella danzante.»

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Prefazione di Zarathustra, 5)

Nietzsche propugna dunque l'avvento di un nuovo tipo di uomo, libero dalle dottrine di metafisica platonico-cristiana e di moralità plebea socratica, il quale vive come si nota similmente ad un nobile greco, individualista e capace di liberarsi dai pregiudizi e dai vecchi schemi, di smascherare con il metodo genealogico l'origine *umana troppo umana* dei valori, nonché di farsi consapevolmente creatore di valori nuovi: l'oltreuomo. Non

sarebbe corretto definire un uomo del genere *superuomo*: *super* indica *sopra*, quindi "super-uomo" vuol dire "colui che è sopra gli uomini" e li schiaccia.[72] Secondo l'interpretazione di Gianni Vattimo, introdotta nel suo testo *Il soggetto e la maschera*, il termine *oltre-uomo*, ovvero colui che ha superato l'uomo ed è andato *oltre* la sua condizione, rispecchia molto meglio la visione di Nietzsche. Inoltre, *oltre-uomo* sarebbe la traduzione letterale del tedesco *Übermensch*, mentre *super-uomo* dovrebbe essere tradotto come *Oben-Mensch*.[73]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***§ Nietzsche e la politica***.

La pietra alla memoria di Nietzsche presso il lago di Sils, Sils-Maria, alta Engadina; durante una visita in questo luogo e al vicino lago di Silvaplana, secondo il suo racconto, ebbe l'intuizione dell'eterno ritorno dopo l'esperienza "mistica" vissuta «all'inizio dell'agosto 1881 [...] 6000 piedi sopra il mare e molto più in alto di tutte le faccende umane.»

L'oltreuomo, secondo la comune interpretazione (Vattimo, Colli, Montinari), non schiaccia invece gli altri ma procede al di là delle convenzioni e dei pregiudizi che attanagliano l'uomo. Esso ha dei valori differenti da quelli della massa degli uomini, quella massa che ha aderito alla filosofia dei sacerdoti e degli imbonitori per farsi schiava di essi. Egli solo è in grado di non sostituire ai vecchi idoli quelli nuovi, ma fondare il nuovo mondo, e l'uomo attuale non è altro che "una corda tesa tra la scimmia e l'oltreuomo" stesso, secondo le parole di Nietzsche.[72] Nei frammenti confluiti nella *Volontà di potenza* Nietzsche afferma che ciò che lui racconta "è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può fare a meno di venire: l'avvento del nichilismo. Questa storia può già ora essere raccontata".[74] L'oltreuomo è colui che ha compreso che è lui stesso a dare significato alla vita e fa sua la cosiddetta "morale aristocratica" che "dice sì" alla vita e al mondo.[72] Egli non conosce bene e male, è al di là di essi, anche ciò che è negativo per gli uomini normali per lui diventa un male minore a volte pur necessario; anche i mali sono necessari: Zarathustra fa l'esempio del fare la guerra o delle "passioni" come calunnia, invidia, diffidenza, che solo l'oltreuomo può sopportare e trasformare in virtù.[75] Più nulla che è considerato "male" scaturisce fuori dall'interno: "l'uomo è qualcosa che deve essere superato. Per questo devi amare le tue virtù: perché perirai per causa loro", in seguito all'invidia e alla gelosia prodotte e scagliate contro l'uomo superiore dagli altri umani, gli ultimi uomini. Essi provano infatti *ressentiment*: esso è uno dei frutti della morale degli schiavi ovvero del moralismo cristiano che incapace di assurgere alle vette del superuomo si piega ed esalta i valori dell'umiltà e della rinuncia predicati dall'altruismo e dall'egualitarismo cristiano da cui si generano sentimenti di odio.

> «Dove realmente l'uguaglianza è penetrata ed è durevolmente fondata, nasce quell'inclinazione, considerata in complesso immorale, che nello stato di natura sarebbe difficilmente comprensibile: l'invidia. L'invidioso, quando avverte ogni innalzamento sociale di un altro al di sopra della misura comune, lo vuole riabbassare fino ad essa. Esso pretende che quell'uguaglianza che l'uomo riconosce, venga poi anche riconosciuta dalla natura e dal caso. E per ciò si adira che agli uguali le cose non vadano in modo uguale.»
>
> (F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, §29)

Con l'amicizia dionisiaca, caratterizzata dal sano naturale egoismo non ci sono più risentimento e incomprensione. L'oltreuomo conosce e supera il senso tragico della vita trasformandolo in gioia e piacere, da qui l'ammirazione di Nietzsche sia per la tragedia greca (in particolare Eschilo), quale mezzo educativo all'eroica tragicità della vita, sia per il prometeico istinto dell'uomo rinascimentale (l'"uomo universale" o il condottiero spregiudicato) che nella sua completezza teorica e pratica sapeva tendere oltre l'"umano troppo umano"; con una magnificenza creatrice, culturale e politica, che quell'impulso vitale, "al di là del bene e del male", comporta. Per lui, e ai suoi tempi, quest'uomo era ancora stato incarnato recentemente, in particolare, da

Napoleone e Goethe.[72] L'oltreuomo è discepolo di Dioniso poiché accetta la vita in tutte le sue manifestazioni, nel piacere del divenire inteso come alternanza di vita e morte, gioia e dolore: «La vita è una sorgente di piacere: ma per colui nel quale parla lo stomaco guasto, padre dell'afflizione, tutte le fonti sono avvelenate»[76], così "dove beve anche la plebe".[77]

> «Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità col più grave problema che le sia mai stato posto, mi pare indispensabile dire chi sono. [...] Io non sono affatto un orco, un mostro di immoralità: sono il contrario di quella specie d'uomo che finora è stata onorata come virtuosa. [...] Sono un discepolo del filosofo Dioniso, preferirei essere un satiro piuttosto che un santo. [...] L'ultima cosa che io mi sognerei di promettere sarebbe di migliorare l'umanità. Io non innalzo nuovi idoli; gli antichi forse potrebbero imparare da me che cosa significhi avere i piedi d'argilla. Rovesciare gli idoli - così io chiamo gli ideali - ecco il mio compito. [...] Chi sa respirare l'aria che circola nei miei scritti, sa che è l'aria delle grandi altezze, che è un'aria fine. [...] La filosofia nel senso in cui finora l'ho interpretata e vissuta io, è libera vita tra i ghiacci, in alta montagna, è la ricerca di tutto ciò che vi è di strano e di enigmatico nell'esistenza, di tutto ciò che finora era inibito dalla morale.»
>
> (F. Nietzsche, *Ecce Homo*)

L'oltreuomo affronta la vita con "*pessimismo coraggioso*", unisce il fatalismo (*amor fati*) alla fiducia e si è liberato dai logori concetti del bene e del male attraverso un'elitaria indifferenza a valori etici che considera morti. Per l'oltreuomo ogni istante è il centro del suo tempo di cui è sempre protagonista. L'eterno ritorno, cioè l'eterna ripetizione, è la dottrina che Nietzsche mette a capo della nuova concezione del mondo e dell'agire umano. Per Nietzsche ogni momento del tempo, cioè l'attimo presente, va vissuto in modo spontaneo, senza continuità con passato e futuro, perché passato e futuro sono illusori: infatti ogni momento si ripete identico nel passato e nel futuro, come un dado che, lanciato all'infinito (poiché il tempo è infinito), darà un numero infinito di volte gli stessi numeri, in quanto le sue scelte sono un numero finito. Il vero oltreuomo è, in conclusione, colui che danza - non più in catene - liberamente e con leggiadria; è il Sé risvegliato del corpo, lo spirito libero *tout court*.[72]

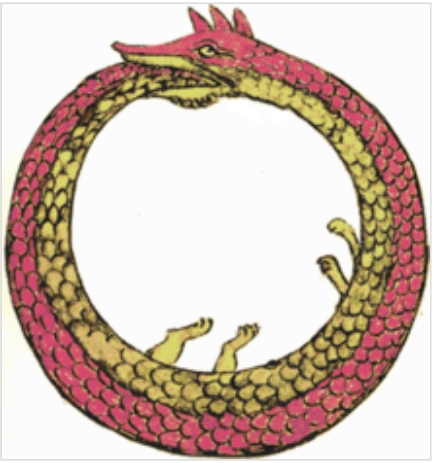
Eterno ritorno

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Eterno ritorno****.*

> «Che accadrebbe se un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione [...]. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!". Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina"?.[79]»
>
> (Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 341)

Nietzsche elabora un suo modo di intendere il tempo liberandolo dal trascendente e quindi dalla fiducia nell'avvenire. In *Così parlò Zarathustra* (nel capitolo *Della visione e dell'enigma*, §2), Zarathustra (protagonista dell'opera) racconta di aver avuto una visione mentre scalava un monte. L'eterno ritorno dell'uguale, più spesso detto soltanto eterno ritorno, significa che l'universo rinasce e rimuore in base a cicli temporali fissati e necessari, ripetendo eternamente un certo corso e rimanendo sempre sé stesso.

In senso più specifico, l'eterno ritorno è uno dei capisaldi della filosofia di Friedrich Nietzsche. Il ragionamento che sta dietro al semplice – ma spesso incompreso – concetto di Nietzsche è il seguente: in un sistema finito, con un tempo infinito, ogni combinazione si ripeterà necessariamente infinite volte.[80] Ad esempio, tirando infinite volte tre dadi a sei facce, ognuna delle 216 combinazioni comparirà infinite volte. Mentre è spiegato in termini poetici ne *La gaia scienza* e *Così parlò Zarathustra*, egli lo spiega in termini quasi scientifici nei *Frammenti postumi*, e questa formulazione ha affascinato molti fisici e matematici successivi:[81][82][83][84][85]



L'Uroboro, il serpente che si morde la coda, simbolo esoterico della ciclicità del tempo. Un chiaro riferimento a questo simbolo è il "serpente" di cui scrive Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*: «Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo» [L'aquila è l'oltreuomo per il quale il tempo come "eterno ritorno" non è un ostacolo alla sua volontà di potenza che domina il tempo. (*N.d.R.*)][78]

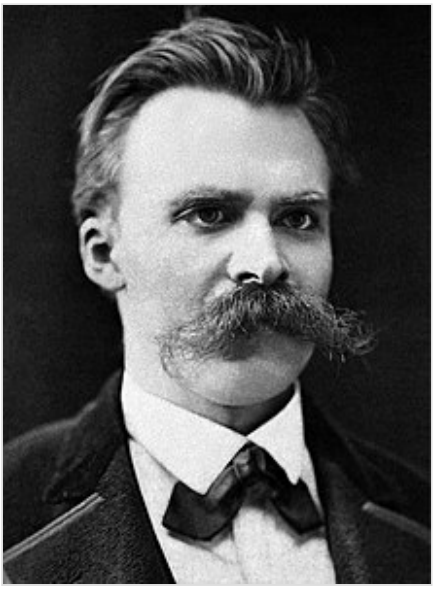
> «La misura della forza del cosmo è determinata, non è "infinita": guardiamoci da questi eccessi del concetto! Conseguentemente, il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è certamente immane e in sostanza "non misurabile"; ma in ogni caso è anche determinato e non infinito. È vero che il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva: fino a questo attimo, è già trascorsa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già *essere esistiti*. *Conseguentemente*, lo sviluppo momentaneo deve essere una ripetizione, e così quello che lo ha generato e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro! Tutto è esistito innumerevoli volte, in quanto la condizione complessiva di tutte le forze ritorna sempre. *Se mai, a parte ciò*, sia esistito qualcosa di uguale, è assolutamente indimostrabile. Sembra che la situazione complessiva plasmi di nuovo, fin nei minimi particolari, le *qualità*, talché due diverse situazioni complessive non possono avere nulla di uguale. In *una* situazione complessiva, può esservi qualcosa di uguale, per esempio *due foglie*? Ne dubito: ciò presupporrebbe che esse avessero una nascita assolutamente uguale, e con ciò dovremmo *supporre* che, *indietro, fino a tutta l'eternità*, vi sia stato qualcosa di uguale, nonostante tutti i mutamenti delle situazioni complessive, e la creazione di nuove qualità - ipotesi impossibile!»
>
> (*Frammenti postumi*, 11[86])

L'eterno ritorno nello *Zarathustra*

> «Ecco, tu [Zarathustra] sei il maestro dell'eterno ritorno [....] Vedi, noi sappiamo ciò che tu insegni: che tutte le cose eternamente ritornano e noi con esse, e che noi siamo stati già, eterne volte, e tutte le cose con noi. Tu insegni che vi è un grande anno del divenire, un'immensità di anno grande: esso, come una clessidra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per potere sempre di nuovo scorrere, e finire di scorrere ("...damit es von neuem ablaufe und auslaufe").»
>
> (*Così parlò Zarathustra*, capitolo "Il convalescente"[87][88])

Nel capitolo dello *Zarathustra* intitolato *La visione e l'enigma*, Nietzsche introduce sotto forma di mito poetico e simbolico il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale (già evocato nel capitolo *Della redenzione*, allorché Zarathustra si rifiuta di enunciare ciò che insegna alla volontà, ossia il volere a ritroso),[N 8] attraverso il dialogo tra il profeta e il nano, personificazione dello spirito di gravità: «Tutte le cose diritte mentono. Ogni verità è

ricurva, il tempo stesso è un circolo» è l'opinione del nano. Questa prima interpretazione è però giudicata come troppo superficiale («Tu, spirito di gravità! – replica infatti Zarathustra – non prendere la cosa troppo alla leggera!»)[89] e portatrice di una generica professione di fede nella circolarità e insensatezza del tutto (nichilismo passivo)[90]. Nella seconda parte però, Zarathustra espone la sua controinterpretazione della visione della "porta carraia" - dalla quale si dipartono le due "strade infinite", quella del passato e quella del futuro - che aggiunge caratteri essenziali alla prima interpretazione del nano. La novità di questa controinterpretazione consiste nel fatto che Zarathustra va a fondo e tocca l'argomento decisivo che pone il punto di svolta dal nichilismo passivo al nichilismo attivo.[90] Non solo tutto ciò che diviene deve essere già stato vissuto, ma soprattutto la porta stessa, l'attimo presente, deve già essere stata in passato. Si è dunque raggiunto il piano di passaggio dal nichilismo passivo al nichilismo attivo, quindi dall'eterno ritorno come pensiero paralizzante, all'eterno ritorno come liberazione dal simbolico (viene confutata in parte la prima interpretazione del nano). L'attimo è compreso nell'eterno circolo di passato e futuro.


Nietzsche nel 1875

Successivamente, Zarathustra è come ridestato dall'ululato di un cane che gli permette di cambiare scena. Egli vede il cane quasi chiedere aiuto vicino a un pastore, che è come soffocato da un serpente, la cui testa esce dalla sua bocca. Il serpente, nello specifico, indica l'eterno ritorno ed è come se il pastore fosse soffocato da questa concezione dell'eterno circolo del tempo. Un gesto fondamentale, fa tornare il sorriso sulle sue labbra, ormai non più sofferenti, del pastore ("mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!"): questi infatti aveva morso e staccato la testa al serpente, indicando così allegoricamente l'accettazione dell'eterno ritorno. È importante sottolineare come l'accettazione dell'eterno ritorno sia dovuta a una decisione del pastore: se questi non avesse mai morso la testa al serpente, non sarebbe mai stato in grado di accettarlo e di istituirlo. Vi è quindi un attimo in cui il pastore istituisce, cioè vuole, il ripetersi eterno della vita e dell'istante.[N 9]

Solo se l'attimo che l'uomo vive è immenso, cioè ingloba in sé tutto il suo significato, si può volerlo sempre di nuovo. L'uomo che può volere l'eterno ritorno è un uomo felice, a cui la vita dà attimi “immensi”, come testimonianza piena di esistenza e significato. In quest'opera è possibile vedere il ruolo di Nietzsche come "difensore" di un tempo qualitativo, qualificato nella sua densità dai contenuti vissuti. Famosa la definizione dell'"imperativo categorico" di Nietzsche: "vivere in modo da poter desiderare di rivivere questa stessa vita in ripetizione eterna".[91] Correlata alla tematica dell'eterno ritorno e quindi al principio del movimento è la trasvalutazione dei valori che da alcuni è stata intesa come capovolgimento dei valori.

Il capovolgimento reca in sé l'affermazione di un valore ulteriore. Mentre la trasvalutazione è legata al fluire del valore stesso senza preminenza di alcuno in particolare, e quindi al superamento del valore. Riprendendo Nietzsche quando parla di Eraclito, l'unico filosofo a cui si sente legato, afferma che il movimento reca in sé la possibilità dell'annientamento. Tradotto in termini filosofici e legato questo concetto a quello caro a Nietzsche della trasvalutazione, non vi può essere una morale né un valore assoluto ma valori istintuali che si annientano nel movimento. Se non fosse così si considererebbe Nietzsche un moralista o un idealista.

L'*amor fati*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Amor fati*** *ed* ***Eterno ritorno § L'eterno ritorno, la volontà di potenza e l'amor fati****.*

La caratteristica principale dell'oltreuomo è proprio la piena accettazione che la vita non ha senso logico, si ripete ed è casuale, ma nonostante ciò egli la desidera in qualunque aspetto si presenti.[72]

> «Lo stato più alto che un filosofo possa raggiungere è la posizione dionisiaca verso l'esistenza: la mia formula perciò è *amor fati*. [...] A tal fine occorre comprendere i lati finora negati dell'esistenza non solo come necessari bensì come desiderabili... per sé stessi come i lati più fecondi, più potenti, più veri dell'esistenza, in cui la volontà di essi si esprime più chiaramente [...] Ho scoperto come un altro e più forte tipo d'uomo debba necessariamente escogitare l'innalzamento e il potenziamento dell'uomo in un'altra direzione: esseri superiori, al di là del bene e del male... la mia formula per la grandezza dell'uomo è *amor fati*: non volere nulla di diverso, né dietro né davanti a sé, per tutta l'eternità.»
>
> (Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, capitolo 2, *Perché sono così saggio*[92])

> «Voglio imparare sempre di più a vedere come bello ciò che è necessario nelle cose; allora io sarò uno di quelli che fanno le cose belle. Amor fati: lasciate che sia il mio amore d'ora in poi! Non voglio fare la guerra contro ciò che è brutto. Non voglio accusare; io non voglio nemmeno accusare chi accusa. Guardare lontano sarà la mia unica negazione. E tutto in tutto e su tutto: un giorno desidero essere solo uno che dice sempre di sì.»
>
> (da *La gaia scienza*)

La trasvalutazione dei valori

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Trasvalutazione dei valori****.*

> «Sono giunto alla conclusione ed esprimo il mio giudizio. Io condanno il cristianesimo, levo contro la chiesa cristiana la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state sulla lingua di un accusatore. Essa è per me la massima di tutte le corruzioni immaginabili; essa ha avuto la volontà dell'estrema corruzione possibile. La chiesa cristiana non lasciò nulla di intatto nel suo pervertimento, essa ha fatto di ogni valore un disvalore, di ogni verità una menzogna, di ogni onestà un'abiezione dell'anima. [...] E noi computiamo il tempo di quel *dies nefastus* con cui ebbe inizio questa fatalità - dal primo giorno del cristianesimo! E perché non invece dal suo ultimo giorno? - da oggi? Trasvalutazione di tutti i valori!...»
>
> (F. Nietzsche, *L'anticristo*, 63)

La trasvalutazione dei valori è un'esigenza che riguarda sia l'ambito della morale (relativismo etico o meglio prospettivismo, vedere anche il rapporto di Nietzsche col positivismo e il "fatto", legato al concetto della volontà di potenza), sia tutti quei principi della conoscenza in cui l'uomo ha finora creduto come se fossero verità oggettive. Le intuizioni e le idee nascono da una particolare prospettiva. Questo significa che esistono molti possibili schemi concettuali, o prospettive in cui può essere formulato un giudizio di verità o di valore. Ciò equivale a dichiarare che non esiste un modo di vedere il mondo che sia "veritiero", ma non significa necessariamente che tutte le prospettive siano egualmente valide.

Il prospettivismo nietzschiano nega che un oggettivismo di tipo metafisico sia qualcosa di possibile e afferma che non ci sono valutazioni oggettive in grado di trascendere una qualsiasi formazione culturale o le designazioni soggettive. Questo significa che non ci sono fatti oggettivi e che non è possibile la comprensione

o la conoscenza di una cosa in sé. La verità viene così intesa come una totalità derivata dall'incorporazione dei differenti punti di vista. La verità viene fatta "da" e "per" l'individuo e la società.

> «Molte cose che questo popolo approva, sono per un altro un'onta ed una vergogna: questo io ho trovato. Molte cose che qui erano chiamate cattive, le ho trovate là ammantate di porpora.»
>
> (Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, capitolo *Dei mille e uno scopo*)

Il punto di vista di Nietzsche differisce secondo alcuni enormemente dai vari tipi o correnti del relativismo, che considerano la verità di una particolare proposizione logica come qualcosa che complessivamente non può essere valutata in relazione ad una "verità assoluta", a prescindere dalla cultura e dal contesto nel quale le prospettive nascono e si incrementano. Pur riconoscendo diverse correnti di pensiero come erronee o fuorvianti, Nietzsche ritiene che sia stato utile *esservici precedentemente riconosciuti*, poiché un tempo hanno svolto un ruolo efficace al fine di accrescere la volontà di potenza. È il positivismo che ha preteso di assegnare ai fatti studiati dalla scienza valutazioni oggettive in grado di trascendere la formazione culturale o le credenze soggettive. In realtà non ci sono fatti oggettivi e non è possibile la comprensione o la conoscenza di una cosa in sé. Non esiste l'assolutismo gnoseologico o etico, e occorre pertanto una costante trasvalutazione dei valori filosofici, scientifici ecc. secondo le prospettive individuali.

> «Se io formulo la definizione del mammifero, e in seguito vedendo un cammello, dichiaro: 'ecco un mammifero' in tal caso viene portata alla luce senza dubbio una verità, ma quest'ultima ha un valore limitato, a mio avviso; è completamente antropomorfica e non contiene neppure un solo elemento che sia "vero in sé" reale ed universalmente valido, a prescindere dall'uomo»
>
> (F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra morale*[93].)

La verità, fatta "da" e "per" l'individuo e la società, è quindi una totalità che ha incorporato, per trarne vantaggio, differenti punti di vista e prospettive:

> «Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state sublimate, tradotte, abbellite, poeticamente e retoricamente, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni (...)[94].»

Nietzsche si rifà anche alla morale pagano-romana per trasvalutare i valori in senso anti-cristiano e antipositivista:

> «Devo aggiungere che in tutto il Nuovo Testamento emerge appena una sola figura a cui si debba rendere onore? Pilato il governatore romano. Prendere sul serio un affare tra Ebrei – è qualcosa di cui non riesce a rendersi conto. Un ebreo di più o di meno – che importa?... La nobile ironia di un romano al cui cospetto vien fatto un abuso spudorato della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola che abbia valore – che è la critica, l'annientamento stesso di quello: "che cos'è la verità?"»
>
> (F. Nietzsche[95])

Dal cristianesimo Nietzsche vede derivare quelli che lui considera mali politici, la democrazia di massa e il socialismo.

> «Il veleno della dottrina dei «diritti uguali per tutti» – è stato diffuso dal cristianesimo nel modo più sistematico; procedendo dagli angoli più segreti degli istinti cattivi, il cristianesimo ha fatto una guerra mortale ad ogni senso di venerazione e di distanza fra uomo e uomo, cioè al presupposto di ogni elevazione, di ogni sviluppo della cultura – con il risentimento delle masse si è fabbricato la sua arma principale contro di noi, contro tutto quanto v'è di nobile, di lieto, di magnanimo sulla terra, contro la nostra felicità sulla terra … Concedere l'«immortalità» a ogni Pietro e Paolo, è stato fino a oggi il più grande e il più maligno attentato all'umanità nobile. [...] Gli ebrei hanno raggiunto quel miracolo di inversione di valori, grazie al quale la vita sulla terra ha, per un paio di millenni, acquistato un fascino nuovo e pericoloso. I loro profeti fusero il ricco, senza dio, malvagio, violento, sensuale in un unico concetto e furono i primi a coniare la parola mondo come un termine di infamia. È questa l'inversione di valori (con cui è coinvolto l'impiego della parola povero come sinonimo di santo ed amico) che risiede nel significato del popolo ebraico. Con loro si inizia la rivolta degli schiavi nella moralità.[96]»

In alcune delle ultime pagine dell'*Ecce homo*, l'ultima opera di Nietzsche terminata pochi mesi prima del crollo, citando ancora Voltaire attacca ancora questa inversione dei valori: «e tutto ciò fu creduto, sotto il nome di Morale! — «Écrasez l'infâme». (...) Sono stato compreso? — Dioniso contro il Crocifisso...», concludendo che bisogna quindi effettuare una scelta decisa se stare col cristianesimo e il nichilismo passivo o col dionisiaco e il nichilismo attivo creatore di nuovi valori.[97][98]

Complessità del pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Influenza e fortuna del pensiero di Nietzsche*** *e* ***Oltreuomo***.

Francobollo commemorativo tedesco emesso per il 110º anniversario della morte di Nietzsche

La particolarità del pensiero di Nietzsche, la sua unicità, ha sempre generato nella critica degli interrogativi. Una delle domande che ci si è posti nella storia della critica a Nietzsche è la considerazione su qual è il "vero" Nietzsche ovvero quale fosse il suo reale intento e cosa volesse comunicare nelle sue opere ovvero quanto di ciò che ha lasciato è filtrabile in maniera lucida separandolo dalla parabola discendente della sua malattia mentale.[99]

La sua filosofia, infatti, è in bilico tra la negazione totale della cultura e del pensiero occidentale (si veda la sua critica al razionalismo, importantissimo nella filosofia occidentale) e la creazione di un nuovo sistema di valori, incentrati sulla figura dell'Oltreuomo, sull'eterno ritorno e sulla volontà di potenza. Nietzsche, infatti, voleva senza dubbio eliminare il campo da ogni "mito", che appartenesse alla morale religiosa (da lui definita "morale dei vinti") o alla filosofia, con i miti laici di progresso, razionalismo, positivismo e idealismo. Tuttavia è lecito domandarsi se questa volontà distruttrice dei valori sia solo fine a sé stessa, frutto di un orientamento nichilista, ossia la base necessaria da cui far partire la creazione di un nuovo sistema di valori.

La filosofia di Nietzsche propone notevoli spunti di riflessione, che in parte spiegano la difficoltà di quest'autore di essere pienamente compreso nel suo tempo, nell'Ottocento, e la sua successiva riscoperta nel XX secolo. È il caso di ricordare che il Novecento vede l'arrivo alla ribalta di un esistenzialismo molto lontano da quello di Kierkegaard e che per molti aspetti Nietzsche è un anti-Kierkegaard in aperta concorrenza con la sua visione del mondo. Lo "scacco" kierkegaardiano per Nietzsche diventa il pretesto per una via a una vittoria sul destino di cui l'Oltreuomo si fa profeta.

Il pensiero di Nietzsche, se da un lato è la negazione di quelle correnti di pensiero basate sull'ottimismo metafisico e deterministico dell'idealismo hegeliano è anche contro l'ottimismo scientistico. Di esso era portatore il positivismo, con la sua idea di continuità del progresso. Incentrato il primo sul "*tutto è bene*" perché "così deve andare" necessariamente, l'ideale di *progresso* del secondo gli suona ingenuo e falso.

Sotto un altro punto di vista, per quanto *Il mondo come volontà e rappresentazione* sia uno dei testi chiave per la formazione di Nietzsche, egli ha poco della semplice considerazione pessimistica della realtà, propria di Schopenhauer. La sua filosofia, infatti, rifiuta ogni passiva accettazione della realtà, sia nel senso del "tutto è bene" hegeliano e sia quella del "tutto progredisce" positivistico e neppure il "tutto è sofferenza", di Schopenhauer. Essa, rivela piuttosto una sorta di titanismo romantico, ma in una nuova *Weltanschauung* (Visione del mondo) che è post-romantica.

In Italia

Notevole importanza rivestì per Nietzsche il contatto con la cultura e l'ambiente italiani, che in più di un'occasione fecero da stimolo alle sue riflessioni filosofiche.[100] Nietzsche amava soggiornare in Italia, dove si recava spesso per curare i suoi malanni e dove sosteneva di ritemprarsi.[100] Egli definiva il carattere italico come «il più fine» per la sua capacità di sapersi esprimere argutamente e con paradossi, «il più ricco» per la creatività e la varietà delle scenografie urbane e «il più libero» dai condizionamenti metafisici e religiosi.[101] In Italia Dio era già morto prima, e in maniera più definitiva, che altrove.[101] Del genio italico diceva:

Targa alla memoria di Friedrich Nietzsche, con epigrafe e ritratto realizzati da Antonio Rubino, sulla casa dove il filosofo abitava in piazza Carlo Alberto a Torino, apposta dal podestà della città nel 1944 per il centenario della nascita

> «[...] ha usato nel modo di gran lunga più libero e fine ciò che ha preso a prestito e ci ha messo dentro molto di più di quello che ne ha ricavato, essendo il genio più ricco, che più poteva donare.»
>
> (Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, aforisma 831)

Nietzsche contrapponeva in particolare la cultura italiana a quella tedesca, ravvisando in quest'ultima un oscurantismo e un moralismo che, sorto con Martin Lutero e la riforma protestante, e permeando di sé l'età moderna, aveva finito per prevalere su Roma, provocando la controriforma cattolica.

> «Cesare Borgia papa... Mi capite? Ebbene sì, questa sarebbe stata la vittoria, alla quale io anelo; con quella, il cristianesimo sarebbe stato eliminato! Che avvenne? Un frate tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo frate, con nel sangue tutti gli istinti vendicativi di un prete fallito, a Roma tuonò contro il Rinascimento. [...] Invece di comprendere con la più profonda gratitudine il prodigio accaduto, il superamento del cristianesimo nella sua sede, da quello spettacolo il suo odio intese trarre il suo solo nutrimento. Lutero "vide" la corruzione del papato, mentre era palmare esattamente l'opposto: la vecchia corruzione, il peccato originale, il cristianesimo, non sedeva più sul seggio del papa! Bensì la vita! Bensì il grande sì a tutte le cose alte, belle, audaci! [...] E Lutero ripristinò la chiesa!»
>
> (Friedrich Nietzsche, *L'Anticristo*, aforisma 61)

Nietzsche riteneva perciò che la teologia protestante fosse peggiore di quella cattolica,[102] ravvisando nella mentalità dei popoli meridionali, dalle radici essenzialmente elleniche, una maggiore attitudine all'ozio, un'apertura mentale agli aforismi e ai paradossi, nonché un'indulgenza verso le passioni e gli istinti.[103] A Napoli sperimentò come la bellezza non «affascina tutta in un colpo, ma esercita una presa che si insinua lentamente»; a Messina, scriverà gli *Idilli*, mentre Napoli gli ispirò anche l'epigrafe dell'ultimo capitolo della *Gaia scienza* è dedicato a *Sanctus Januarius* (intendendo sia il mese di gennaio, dedicato a Giano, che la figura di san Gennaro, di cui scrive a Overbeck: "Avete anche voi una 'primavera' come noi? Questi sono i veri 'miracoli di San Gennaro'!"). Genova gli procurò «una felicità malinconica vivere in mezzo a questa confusione di stradicciole, di voci: un'ebbrezza di vita». Venezia lo indusse talmente a struggersi per la musica di Richard Wagner che «quando cerco un'altra parola per musica, trovo sempre soltanto la parola Venezia». A Roma si identificò nel gesto donante, triste e inappagato, della statua del Tritone. A Firenze constatò come il «grande stile» di Palazzo Pitti sarebbe rimasto ineguagliato dalle epoche successive della Controriforma, mentre di Torino tessé l'elogio della pianificazione urbana e del nuovo stile emergente di architettura.[100]

Nietzsche conobbe anche, a Basilea, durante un viaggio nel 1871, Giuseppe Mazzini, il capo dei repubblicani italiani, che gli fece un'ottima impressione.[104] Era nota pure la sua ammirazione per Niccolò Machiavelli e il suo *Principe*, definiti, assieme a Tucidide, "terapia contro il platonismo"[105]. È significativo che l'ultimo Nietzsche creativo, prima della malattia, lavorerà a Torino fino alla sua crisi, che lo coglierà proprio nella città piemontese nel gennaio 1889, quando venne riportato in Germania (a Torino è ancora visibile la targa che commemora la permanenza del filosofo in una casa del centro durante la scrittura di *Ecce Homo*).

Nietzsche e la politica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Influenza e fortuna del pensiero di Nietzsche*** *e* ***Anarchismo e Friedrich Nietzsche****.*

> «Stato si chiama il più freddo di tutti i mostri freddi (*aller kalten Ungeheuer*). È freddo pur nel mentire; e questa è la menzogna che esce dalla sua bocca: "Io, lo Stato, sono il popolo". [...] Là dove lo Stato cessa d'esistere, solo lì inizia l'uomo (*da beginnt erst der Mensch*) che non è inutile: là comincia la canzone della necessità, la melodia unica ed insostituibile (*die einmalige und unersetzliche Weise*). Là dove lo Stato cessa d'esistere – ma guardate un po' là, miei fratelli! Non vedete voi l'arcobaleno e i ponti dell'Oltreuomo?»
>
> (Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, 11, *Del nuovo idolo*)

Friedrich Nietzsche in un ritratto di Edvard Munch

Benché sostanzialmente poco interessato alla politica, Nietzsche espresse anche opinioni riguardanti la gestione dello Stato e della società. Nietzsche difende spesso i valori pagano-aristocratici contro quelli cristiano-democratici, in quanto per lui i valori cristiani rispecchiano una visione falsa e nichilistica della vita che porta alla corruzione e al disgregamento della società. Quindi è stato avvicinato talvolta a un pensiero reazionario nostalgico. Tuttavia il fatto che egli detesti ogni organizzazione statale moderna, nonché il suo rifiuto dell'autorità, lo hanno fatto considerare un filosofo antipolitico.[106] Nietzsche più che farsi politico denuncia tutti gli ideali politici del suo tempo. Egli è stato spesso associato anche al pensiero anarchico e individualista.

Sebbene il filosofo tedesco abbia criticato l'anarchismo,[107] il suo pensiero si dimostrò influente per molti pensatori all'interno di quello che può essere definito come movimento anarchico.[108] C'erano molte cose che attiravano gli anarchici a Nietzsche: il suo odio per lo Stato, il suo disgusto per la condotta sociale irrazionale del "gregge", il suo anti-cristianesimo, la sua diffidenza nei confronti dell'effetto del mercato e dello Stato sulla produzione culturale, il suo desiderio superomista, ossia il desiderio di un nuovo essere umano che non doveva essere né padrone né schiavo[108] e portatore di nuovi valori. Ciò potrebbe essere il risultato dell'associazione, in questo periodo, tra le idee del filosofo e quelle di Max Stirner.[109]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***§ Stirner e Nietzsche****.*

L'associazione tra Nietzsche e l'anarchia dura tuttora, in alcuni ambienti filosofici, ad esempio in Michel Onfray, o in chi si rifà alla teoria dell'anarca di Ernst Jünger.

Molto discusso, come detto, è l'uso fatto degli scritti di Nietzsche da parte del fascismo e del nazismo, basandosi sulle interpolazioni e le opere curate dalla sorella, nazista e antisemita convinta. Nietzsche fu l'unico vero filosofo che Benito Mussolini studiò in maniera approfondita, restando da lui (oltre che da Stirner) fortemente ammaliato in gioventù. Dalla sua dottrina del superuomo egli trasse il senso da dare alla "rivoluzione fascista" che si sarebbe accinto a compiere di lì a poco.[110] Adolf Hitler invece visitava spesso il museo di Weimar dedicato a Nietzsche, e si faceva ritrarre fotograficamente mentre ostentava la contemplazione del busto del filosofo e, nel 1943, regalò a Mussolini un'edizione completa di lusso dell'*opera omnia* di Nietzsche.[111]

Elisabeth Förster-Nietzsche (1894)

Il pensiero di Nietzsche, certamente aristocratico e anti-democratico, non può comunque essere considerato come precursore del nazismo, ma semmai della sola *rivoluzione conservatrice*.[112] La vasta popolarità di Nietzsche tra i nazisti scaturì in parte dai deliberati sforzi di Elisabeth Förster-Nietzsche, sorella del filosofo che ne curò le pubblicazioni dopo il suo tracollo psichico, divenendo peraltro a un certo punto un'aperta simpatizzante del partito nazionalsocialista (tanto che, quando nel 1935 morì, il Führer partecipò ai suoi funerali).

Per di più, Mazzino Montinari, nel corso della pubblicazione di opere postume di Nietzsche durante gli anni sessanta, scoprì che Elisabeth, "creando" — per così dire — *La volontà di potenza* mediante l'attività di revisione redazionale di frammenti postumi, ne aveva tagliato degli estratti, cambiato l'ordine, aggiunto titoli di sua invenzione, inserito passaggi di altri autori copiati da Nietzsche come se fossero stati scritti da Nietzsche stesso, e così via.[112]

In definitiva si può dire che il vero pensiero di Nietzsche consideri lo Stato come un idolo sostitutivo del vecchio Dio (per questo non formula una sua proposta politica per i contemporanei, come fece Karl Marx), quindi da uccidere anch'esso, perché sorga infine l'oltreuomo. A causa dell'associazione tra il nazismo e Nietzsche, le sue opere saranno interdette alla maggioranza delle persone in Germania Est sotto il regime comunista (1949-1990)[113] (non venivano stampate e vendute e le biblioteche potevano prestarle solo a persone la cui "affidabilità" e ortodossia marxista-leninista erano riconosciute) e la tomba del filosofo abbandonata e dimenticata, fino al successivo restauro avvenuto negli anni '90, quando anche il Nietzsche-Archiv venne completamente riaperto.[114]

D'altronde anche sulla questione dell'oltreuomo o superuomo è prevalsa oggi la prima interpretazione, data da Gianni Vattimo; tuttavia è stata contestata dal filosofo Domenico Losurdo, il quale critica Nietzsche affermando esplicitamente che egli appoggiasse una società schiavistica comandata dal Superuomo aristocratico (non dall'industriale[115]), talvolta argomentando che gli schiavi negli Stati Uniti venivano trattati meglio dei moderni operai e accusandolo anche per l'appoggio all'eugenetica.[115] Losurdo descrive Nietzsche come filosofo "totus politicus" e come "ribelle aristocratico" e conia per la sua filosofia la definizione di *radicalismo aristocratico*; sulla schiavitù cita in particolare passi in cui Nietzsche parla sarcasticamente del movimento abolizionista e di Harriet Beecher Stowe (autrice de *La capanna dello zio Tom*), utilizzando idee della letteratura anti-Tom in cui lo schiavismo era descritto come una società benevola e patriarcale.[115]

> «Se si vogliono degli schiavi – e di essi si ha bisogno – non si devono educare come padroni [...] gli schiavi sotto ogni riguardo vivono più sicuri e più felici del moderno operaio (*Arbeiter*) e il lavoro (*Arbeit*) degli schiavi è ben poca cosa rispetto a quello dell'operaio.»
>
> (Nietzsche, citato da D. Losurdo[115])

Questa moralità aristocratica degli scritti degli ultimi anni, accreditata soprattutto dal nazismo, è spesso invece considerata, dalla maggioranza dei commentatori, come una metafora della superiorità dell'uomo-filosofo sull'uomo comune, anziché come una reale proposta di società tradizionale, come intesa sia da filosofi di sinistra, come Losurdo stesso, sia da pensatori di estrema destra come Julius Evola, sia da intellettuali critici come Gilbert Keith Chesterton, che interpretano Nietzsche in maniera letterale[116], ma anche da studiosi dei testi come Maurizio Ferraris.[117]

L'interpretazione letterale di testi che fanno così ampio uso di metafore, come quella fatta da Losurdo, è stata invece contestata da molti studiosi[118] e pensatori che si sono definiti "nietzscheani", come Michel Onfray.[119] Più che di precursore del nazismo e sostenitore di una società che sottometta i deboli, da molti critici è invece visto come un elitario indifferente e aristocratico, per cui la non sopravvivenza dei deboli è un qualcosa di naturale, non organizzato e non voluto.

> «Il verbo di Nietzsche mi ripugna profondamente; stento a trovarvi un'affermazione che non coincida con il contrario di quanto mi piace pensare; mi infastidisce il suo tono oracolare; ma mi pare che non vi compaia mai il desiderio della sofferenza altrui. L'indifferenza sì, quasi in ogni pagina, ma mai la Schadenfreude, la gioia per il danno del prossimo, né tanto meno la gioia del far deliberatamente soffrire. Il dolore del volgo, degli Ungestalten, degli informi, dei non-nati-nobili, è un prezzo da pagare per l'avvento del regno degli eletti; è un male minore, comunque sempre un male; non è desiderabile in sé. Ben diversi erano il verbo e la prassi hitleriani.»
>
> (Primo Levi)

Nel periodo fra le due guerre mondiali, alcuni ideologi nazisti impiegarono intensivamente vari espedienti per promuovere la propria ideologia, e segnatamente Alfred Rosenberg o Alfred Baeumler nella sua interpretazione de *La volontà di potenza*, e strumentalizzando in senso razziale, arianista (mescolando pseudoscientificamente la teoria della razza ariana e il nordicismo, con la storia reale degli indoarii e dei dravidi) e pangermanico, le frasi di Nietzsche come il celebre riferimento, presente ad esempio, in *Genealogia della morale*, alla "bestia bionda, avida di preda e di vittoria"[120]. Sempre sulla questione del presunto anti-storico rapporto tra Nietzsche e il nazismo (che fu invece negato da Heidegger durante il suo periodo di adesione al regime) i nazionalsocialisti impiegarono alcuni concetti affini e isolate affermazioni (ad esempio una lettera alla sorella in

cui si definì "inguaribile europeo e anti-semita"[121]), o i passi in cui parla di miglioramento della razza, di iperborei e di ariani, a volte cedendo alla mentalità colonialista, all'eugenetica e all'eurocentrismo, asservendoli alla teoria della razza superiore o al suprematismo, argomento toccato da Nietzsche molto poco.

> «Il cristianesimo, nato da radici ebraiche e comprensibile solo come una crescita su questo suolo, rappresenta il movimento contrario a qualunque morale di allevamento, di razza, di privilegio: questa è l'anti-ariana per eccellenza della religione cristiana, la rivalutazione di tutti. Valori ariani, la vittoria dei valori Tschandala, la buona novella predicata ai poveri, e la base, la rivolta generale di tutti gli oppressi, i miseri, i falliti, i meno favoriti, contro la "razza": l'odio eterno del Tschandala come la religione dell'amore...»
>
> (da *L'anticristo*)

> «In latino, *malus* (al quale metto accanto *mélas*) potrebbe essere designato l'uomo volgare, in quanto individuo dal colore scuro, soprattutto nero di capelli ("hic niger est"), l'autoctono prearíano del suolo italico, che per il colore della pelle si distaccava, con la massima evidenza, dalla bionda razza dominante, cioè quella ariana dei conquistatori: il gaelico mi ha quanto meno offerto il caso esattamente corrispondente – fin (per esempio nel nome Fin-Gal), il termine distintivo dell'aristocrazia e infine il buono, nobile, puro, originariamente la testa bionda in antitesi agli scuri abitanti primevi dai capelli neri. I Celti, sia detto incidentalmente, erano senz'altro una razza bionda; si cade in errore se si mette in relazione a una qualche origine celtica o a una qualche mescolanza di sangue – come fa ancora Virchow – quelle zone di una popolazione completamente nera di capelli che si possono osservare sulle più accurate carte etnografiche della Germania: è piuttosto la popolazione tedesca prearíana a predominare in quei luoghi. (La stessa cosa vale all'incirca per l'intera Europa: in sostanza, la razza sottomessa ha finito per riprendere qui il sopravvento, con il suo colore, la forma larga del cranio e forse perfino con i suoi istinti intellettuali e sociali: chi ci garantisce che la moderna democrazia, l'ancor più moderno anarchismo, e specialmente quella tendenza alla "commune", alla forma piú primitiva di società, che è oggi comune a tutti i socialisti d'Europa, non debba significare essenzialmente un enorme contraccolpo – e che la razza dei conquistatori e dei signori, quella degli ariani, non sia per soccombere anche fisiologicamente?...)»
>
> (da *Genealogia della morale*)

La filosofia di Nietzsche, nei suoi concetti principali, si mostra quasi sempre come non razzista (nel senso contraria o poco interessata al "razzismo scientifico" in voga all'epoca e alle sue derivazioni sociopolitiche, pur non negando il concetto di razza umana ampiamente accettato al tempo), contro lo Stato onnipotente di derivazione hegeliana (messo in atto e portato all'estremo dal totalitarismo nazista), e il nazionalismo tedesco (noto il suo fastidio per le figure di Bismarck e del kaiser Guglielmo II), definendosi lui stesso come "anti-antisemita". La sua avversione colpisce la cultura "semita" giudaico-cristiana europea e la mentalità "giudaica" (sulla scia di Schopenhauer), ma non parlò mai di una "razza ebraica" come inferiore o nemica. Altrove scrive che "gli ebrei sono il genio morale dell'Europa"[121], e al contempo "il popolo più fatale della storia del mondo. Anche nei loro effetti più remoti essi hanno falsificato l'umanità"[121], in quanto radice del cristianesimo. Scrisse però anche molti passi diretti esplicitamente contro gli antisemiti, e le origini ebraiche di Paul Ree non costituirono per lui un problema, mentre lo furono le convinzioni antisemite di Wagner, della sorella e del cognato.[121] Non solo sull'antisemitismo (Nietzsche si colloca più su un antigiudaismo culturale che colpisce anche i cristiani, esemplificato dalle citate critiche alla "mentalità giudaica" di san Paolo presenti ne *L'anticristo*), anche sul razzialismo separatista e il concetto di "purezza della razza" esprime sostanzialmente un giudizio molto negativo. Nietzsche è difatti favorevole ad una mescolanza razziale.

«Dove le razze sono mescolate, c'è la fonte di una grande cultura.»

(Frammenti postumi, 1885-86)

«[Gli ebrei sono il popolo] che ha avuto la storia più dolorosa, e a cui si devono l'essere umano più nobile (Cristo), il saggio più puro (Spinoza), il libro più possente e la legge più influente del mondo.»

(Umano troppo umano)

«Gli ebrei sono più interessanti dei tedeschi la loro storia presenta problemi ben più fondamentali. [...] Zarathustra ha affascinato gli antisemiti; e c'è persino una sua particolare interpretazione antisemita che mi ha fatto molto ridere.»

«Farò fucilare tutti gli antisemiti.»

(Biglietti della follia)

«Mai avere a che fare con chiunque sia compromesso con questo imbroglio sfacciato a proposito delle razze.»

«Il maledetto antisemita mi rovina allievi, amici, influenza; ha fatto di me e di Richard Wagner dei nemici; è la causa di una radicale rottura fra me e mia sorella. [...] Un giorno gli ebrei verranno chiamati gli scopritori e precursori degli Europei.[121]»

«Wagner aveva acconsentito passo dopo passo a tutto ciò che io depreco — anche all'antisemitismo.»

(Nietzsche contra Wagner)

«Dappertutto l'efficienza e superiore intelligenza degli Ebrei, il capitale di spirito e di volontà da essi accumulato di generazione in generazione in una lunga scuola di dolore, sono destinati a prevalere in misura tale, da risvegliare invidia e odio, sicché oggi in quasi tutti gli Stati, quanto più essi tornano ad assumere un atteggiamento nazionalistico, dilaga il malcostume letterario di condurre gli Ebrei al macello come capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni.»

(Umano troppo umano)

«Ovunque giunga, la Germania guasta la civiltà.»

(Ecce homo)

Opinione sulla pena di morte

Nietzsche contestò il concetto filosofico di libero arbitrio e la funzione rieducativa della pena, considerando la morte del criminale come l'unico atto che restituisce dignità al suo gesto (come il suicidio nella morale greco-romana), assolvendolo dalla colpa e liberandolo dall'umiliazione del pentimento, imposto dalla morale cristiana:

(DE)	(IT)
«Es giebt keine Erlösung für den, der so an sich selber leidet, es sei denn der schnelle Tod.»	«Per colui che soffre talmente di sé stesso, non vi è redenzione, se non la rapida morte.»

(Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, 6, *Del pallido delinquente*)

Ne la *Genealogia della morale* (1887), Nietzsche sostenne che il valore della pena non debba essere quello di destare il senso di colpa né di rieducare il criminale, ma soltanto quello di punire in chiave extramorale «un cagionatore di danni, un irresponsabile frammento di fatalità». Separando nettamente il diritto dalla morale, e ribaltando la prospettiva di Cesare Beccaria in chiave diametralmente opposta, Nietzsche considerò positivamente la situazione in cui il criminale si senta moralmente sollevato dal proprio gesto allorché si trovi «nell'impossibilità di avvertire come riprovevole la sua azione, la specie del suo atto in sé: vede infatti esercitata al servizio della giustizia esattamente la stessa specie di atti e quindi approvata, esercitata con tranquilla coscienza»[122]

Al momento però di esprimere un giudizio sull'applicazione pratica della pena capitale nel mondo a lui contemporaneo, egli sembra schierarsi contro, attaccando quello che non è indice di energia spirituale dell'oltreuomo, ma un freddo rituale dello stato borghese, che egli giudica più colpevole dell'assassino stesso:

> «Come è che ogni esecuzione ci offende più di un omicidio? È la freddezza dei giudici, sono i meticolosi preparativi, è il sapere che qui un uomo viene usato come mezzo per spaventarne altri. Giacché la colpa non viene punita, se anche ce ne fosse una: questa è negli educatori, nei genitori, nell'ambiente, in noi, non nell'omicida, intendo le circostanze determinanti.»
>
> (Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 70)

Rapporti con Hegel e il positivismo

Per Hegel c'è la Storia, per Nietzsche la genealogia. Nel pensiero di Nietzsche, nonostante il suo confronto con Hegel sia raramente esplicitato nelle opere, prevale una radicale contestazione dell'hegelismo: i più rilevanti punti di distanza fra i due filosofi tedeschi possono essere individuati nel diverso atteggiamento nei confronti della dialettica, oggetto di una critica aggressiva da parte di Nietzsche, essendo vista da lui come una pretesa del pensiero di ridurre la caoticità della vita e del mondo entro categorie fisse e stabili, e in particolar modo in una visione sistematica della filosofia, che era invece un tratto centrale dell'opera di Hegel.

Nella sua seconda considerazione inattuale Nietzsche fa esplicito riferimento alla filosofia hegeliana come la maggior causa di una diffusa *idolatria del fatto* nella cultura tedesca. Per Nietzsche, infatti, il tentativo di categorizzare e insieme divinizzare il processo storico annienta la forza vitale propria di ogni uomo e veicola una concezione della storia epigonale e giustificatrice. La filosofia di Hegel è ritenuta da Nietzsche un tradimento in danno alla vita, in quanto tentativo di fermare ciò che non si può fermare (la vita, dinamica per antonomasia) in un sistema di pensiero.

Analogo è il suo giudizio nei confronti dei positivisti: rei di spiegare la realtà mediante leggi meccanicistiche fisse, essi restano afflitti dallo stesso errore di Hegel ed epigoni. Nietzsche è distante dal pensiero di Hegel anche in ordine alla supposizione hegeliana che esista una forza meramente razionale manifestantesi nella

storia, che tratterebbe gli uomini come banali strumenti della propria *astuzia*. All'affermazione hegeliana secondo cui "tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale" ossia comprensibile dalla ragione filosofica e manifestazione di questa razionalità storica, Nietzsche risponde che *«l'irrazionalità di qualcosa non è affatto una ragione contro la sua esistenza, ma piuttosto una condizione di questa»*.[123] Egli contesta la concezione storicista e razionale di hegeliani e positivisti:

> «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto i fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé".»
>
> (F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, (1885-1887))

Nietzsche ripudia la "tirannide della ragione sugli uomini" (per usare le sue parole), per cui biasima Socrate, Platone, Cartesio, gli illuministi e anche i positivisti del suo tempo. Questo atteggiamento di profonda messa in discussione del filone razionalistico-idealistico confluito in Hegel e Immanuel Kant (idealismo che per Nietzsche comprende anche il cristianesimo) della filosofia occidentale comporta allo stesso tempo una ridiscussione totale della tradizione metafisica, di cui Hegel si ritiene invece l'ultimo elaboratore.

Sussistono nondimeno talune analogie con alcuni aspetti dell'illuminismo. Malgrado il suo netto orientamento antirazionalista, è possibile accostare il pensiero di Nietzsche ad alcuni autori illuministi - nonché osservare un profondo retroterra di tipo razionalista, o meglio razionale, in alcune delle sue convinzioni e dei suoi ragionamenti - per quanto riguarda il rifiuto generale della metafisica e dell'ascesi; è tra l'altro significativo che egli abbia dedicato la sua opera *Umano, troppo umano* a Voltaire. L'ideale ascetico è visto in particolare da Nietzsche come una minaccia alla forza vitale insita nell'uomo. Più che di rifiuto del razionalismo, vi è quindi un rifiuto dell'idealismo.[124]

Kierkegaard

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Influenza di Kierkegaard su Nietzsche****.*

Nietzsche può essere accomunato a Søren Kierkegaard: entrambi hanno un orientamento prettamente esistenziale ed entrambi sono considerati precursori dell'esistenzialismo novecentesco.[125] Nietzsche però non condivide il cinismo della vita che porta inevitabilmente alla disperazione, e impedisce all'uomo di accettare con gioia l'esistenza, oltre a non condividere le credenze cristiane di Kierkegaard.

Rapporti con altri autori

Sulle basi *ut supra* è incentrata la polemica contro la religione in generale e il cristianesimo in particolare: anche queste istanze rinnegano la forza vitale innata in ciascuno. La condanna colpisce anche Arthur Schopenhauer, seppur ammirato in gioventù da Nietzsche. Quest'ultimo imputa al suo vecchio *maestro* di aver generato l'ennesima morale, fondata sulla pietà e, in ultima analisi, sull'ascesi.

Nietzsche (il terzo in piedi da sinistra) alla *Società* di Friedrich Wilhelm Ritschl

Nietzsche, a ogni modo, è influenzato da alcuni concetti di Schopenhauer: ammette l'idea di una forza irrazionale, la *volontà* ("wille") respingendone la nozione sinistra che ne aveva prospettato Schopenhauer e la rinomina *volontà di potenza* ("wille zur macht"),

annoverandola quale forza benevola, esemplificata essenzialmente dal suo famoso *oltreuomo*. Il forte interesse giovanile verso Schopenhauer, portò Nietzsche a leggere i discepoli di quest'ultimo, e cioè Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer.

Egli, tuttavia, non pensava che, questi autori, fossero autentici prosecutori del messaggio schopenhaueriano. Parla difatti di Mainländer, dopo aver affermato in uno scritto giovanile "È ora di riscoprirlo!", ne *La gaia scienza* (*Die fröhliche Wissenschaft*), nel seguente modo: "Sarebbe possibile considerare Mainländer, dilettante e precocemente senile, turiferario sentimentale e apostolo della verginità, come un vero e proprio tedesco?!... Né Bahnsen, né Mainländer e né, in particolare, Eduard von Hartmann, danno una sicurezza in materia di gestire la questione se il pessimismo di Schopenhauer, il suo orrore di guardare a un Dio privato, stupido, cieco, folle, e a un discutibile Mondo, insomma il suo onesto sguardo d'orrore, non sia stato soltanto un caso eccezionale tra i tedeschi, ma possa essere, bensì, considerato come un tema generalmente tedesco" (§ 357).

Tuttavia, occorre notare che Nietzsche stesso mutuò proprio da Mainländer, la celebre espressione "Dio è morto" (sebbene con intenti diversi, significando la morte di Dio per Nietzsche un surplus di vitalismo immanente): la morte progressiva di Dio - dalla "superessenza unitaria" all'"essenza fenomenica nel molteplice", presente nel mondo attuale, sino alla "dissoluzione nullificante" - è, difatti, il cuore della filosofia stessa di Mainländer.

L'ultimo Nietzsche, prima della malattia, si appassionò anche al Tolstòj della "conversione" (lo stesso Tolstòj che lo definì «un vivace tedesco posseduto da manie di grandezza, con idee limitate, folle»[126]). Nietzsche lo «leggeva e compulsava avidamente, riconoscendo in lui lo stesso mito al quale anch'egli si sentiva forzato: la consumazione del confine tra "arte" e "vita", tra "volontà" e "realtà"».[127] Altre influenze di Nietzsche furono i citati Ralph Waldo Emerson, Voltaire e l'illuminismo materialista, e secondo Bataille i libertini del XVIII secolo.[128] Nietzsche lesse e stimò anche la poesia e la filosofia pessimista e nichilista di Giacomo Leopardi, che, come lui, vedeva, almeno in parte, nelle illusioni dell'arte e dei miti il mezzo per sottrarsi a una vita di dolore e al grigio presente.[129][130]

Darwinismo sociale

Nietzsche, che pure ben può dirsi avversario del positivismo, è in parziale sintonia con il darwinismo e più in particolare con le categorie di «lotta per la vita», «selezione naturale» e «*survival of the fittest*».[131] Egli però dilata questo assunto al di là della mera sopravvivenza: secondo Nietzsche c'è un «darwinismo» selettivo anche nella società umana: gli individui mirano a conseguire il predominio e la supremazia, sotto lo stimolo della «volontà di potenza». Darwin sarà d'altronde aspramente criticato da Nietzsche per il suo ottimismo progressista. Inoltre, Nietzsche critica Darwin per la preponderanza da lui data all'ambiente esterno quale principio regolatore dell'evoluzione[132][133] e alla sopravvivenza quale fondamentale istinto vitale: la «filosofia da mercante del signor Spencer: assoluta mancanza di un ideale, al di fuori di quello dell'uomo medio».[134] Altra sua critica a Darwin fu quella sui concetti di «individuo» e «specie» come erano creduti: «I concetti di "individuo" e di "specie" sono egualmente falsi e dovuti alla prima impressione. "Specie" esprime solo il fatto che una quantità di esseri simili si presentano nello stesso tempo e che il ritmo di crescita ulteriore e di mutamento è per molto tempo rallentato, sicché le piccole continuazioni e gli accrescimenti di fatto non vengono molto in considerazione (una fase di sviluppo, in cui lo svilupparsi non diventa visibile, sicché sembra che si sia raggiunto un equilibrio, e viene resa possibile la falsa rappresentazione che si sia qui conseguito uno scopo – e che ci sia stato uno scopo nello sviluppo...)».[135]

Dostoevskij e Stendhal

Particolare importanza ebbe poi per Nietzsche la scoperta di Stendhal e di Dostoevskij (quest'ultimo definito, nel *Crepuscolo degli idoli*, «l'unico psicologo da cui avrei qualcosa da imparare»). In una lettera indirizzata a Franz Overbeck (febbraio 1887) scrive:

> «Di Dostoèvskij qualche settimana fa non sapevo nemmeno il nome, io, uomo incolto che non legge i giornali. Il caso, in una libreria, mi fece posare lo sguardo su un libro suo, tradotto da poco in francese: *L'esprit souterrain*[136] (la stessa cosa fortuita mi accadde a vent'anni per Schopenhauer, a trentacinque per Stendhal). L'istinto di parentela (o come diavolo dovrei chiamarlo?) parlò; la mia gioia fu straordinaria; devo risalire alla mia conoscenza con *Rouge et Noir* per ricordarmi una gioia altrettanto viva.[137]»

Stirner e Nietzsche

La filiazione diretta di alcune idee di Nietzsche da quelle di Max Stirner è discussa. Nietzsche come si sa fu amico di Wagner per un certo periodo (e seguace di Schopenhauer come lui), e il compositore fu concittadino postumo di Bayreuth, città di origine di Stirner. Bernd Laska sostiene che Nietzsche si ispirò a Stirner (il dibattito sulle sue opere era noto grazie a Marx ed Engels), ma non riconobbe esplicitamente i suoi debiti nei confronti del filosofo e anzi confidò ad alcuni suoi allievi (sempre secondo Laska) il timore di essere accusato di plagio nei suoi confronti. Negò di aver mai letto il suo libro principale, *L'Unico e la sua proprietà*, cosa che invece risultò alcuni anni dopo la sua morte.[138] Questa opinione di Laska è però criticata da altri.

Ritratto di Max Stirner, profilo a matita (particolare dal *Ritratto dei Liberi*) realizzato da Friedrich Engels diversi decenni dopo su richiesta di John Henry Mackay

Nei commentari dell'edizione critica Colli-Montinari e nelle numerose biografie sul filosofo gli autori sostengono che Nietzsche non abbia mai espresso alcun timore di plagio con i suoi allievi, anche perché, negli anni in cui Nietzsche insegnò, la disciplina di cui era docente era filologia classica e non filosofia. Nietzsche pare inoltre che non fosse in possesso di alcun libro di Stirner, o non risultano tali volumi nel suo archivio.[139]

L'opinione di Laska si basa invece sul fatto che Adolf Baumgartner, allievo di Nietzsche, avrebbe preso in prestito *L'Unico e la sua proprietà* dalla biblioteca universitaria di Basilea su consiglio di Nietzsche stesso e sul fatto che in un discorso tra Nietzsche e la moglie di Franz Camille Overbeck (secondo la testimonianza della donna) comparve il nome di Stirner:

> «Una volta, quando mio marito era uscito, [Nietzsche] si intrattenne un attimo con me e fece il nome di due tipi originali, che lo stavano occupando e nei cui scritti coglieva un'affinità con se stesso. Come sempre quando acquistava consapevolezza di relazioni interiori, era su di morale e felice. [...] "Stirner [...] quello sì!" E comparve un tratto solenne sul suo viso. Mentre osservavo con apprensione quel suo atteggiamento, questo si mutò nuovamente, egli fece con la mano un movimento come per scacciare qualcosa, difensivo, e mi sussurrò: "Ora Ve l'ho pure detto, ma non volevo parlarne. Lo dimentichi di nuovo. Si parlerà di un plagio, ma Voi non lo farete, lo so".[138][140]»
>
> (riportato da Bernd Laska)

Sempre secondo le medesime testimonianze Nietzsche avrebbe definito l'opera di Stirner come «la più temeraria e consequenziale dai tempi di Hobbes». Nietzsche intravide ne *L'Unico e la sua proprietà* un nucleo su cui costruire la *pars destruens* del proprio nichilismo e da Stirner trasse spunti per *Il crepuscolo degli idoli. Come si filosofa col martello*.[140]

Influenza di Nietzsche su pensatori e artisti successivi

Statue e busti di Nietzsche al museo di Weimar

Nella sua critica all'idealismo e a Kant, alle presunte "fantasie metafisiche", all'"immoralità" della morale e alla retorica filosofica accademica, Nietzsche può essere considerato il più autorevole precursore dell'etologia,[141] dell'epistemologia evoluzionista,[142] nonché della psicoanalisi, e la sua opera contribuì a renderla in seguito possibile:[143] Nietzsche ha prodotto influssi di assoluto rilievo in svariati ambienti e su numerose personalità della letteratura e della politica del XX secolo. È inevitabile, a tal proposito, riferirsi a Stefan George, così come in Italia a Gabriele D'Annunzio, che nel suo lavoro mostrò di aver manifestamente recepito il mito dell'*oltreuomo*, con la conseguente esaltazione, ai limiti del titanismo, di orgoglio e volontà, fondendo il superomismo con l'estetismo (il tema dell'estetica è toccato anche da Nietzsche).

Nietzsche venne talora considerato tra i precursori del nazionalsocialismo, anche se l'interpretazione del suo pensiero fornita dal filosofo nazista Alfred Baeumler fu un'opera di oculata distorsione faziosa perpetrata al fine di sostenere l'ideologia del partito nazionalsocialista, compiuta adulterando e strumentalizzando l'opera dell'intellettuale, cominciata già dalla sorella Elisabeth.

Com'effetto della notevole ambiguità e scarsa esplicitazione dei contenuti nei proprî scritti, le opinioni di Nietzsche vennero e tuttora vengono interpretate con l'intenzione di porre l'intellettuale ora in ottica reazionaria, conservatrice ed elitaria, adesso come progressista, anticonformista ed individualista dedito alla frantumazione d'ogni cultura di massa. Fra i varî tentativi di adoperare gli scritti dell'intellettuale, che in vita mai si schierò con alcuna ideologia politica, viene e deve venire ricordata l'interpretazione dello studioso Georges Bataille, il quale rinnegò qualsiasi associazione dell'eredità intellettuale dello scrittore con l'ideologia nazista. Evidenti influenze del pensiero di Nietzsche sono altresì riscontrabili nell'originale metafisica concreta di Pavel Aleksandrovič Florenskij; nella psicoanalisi di Sigmund Freud e in quella di Carl Gustav Jung (psicologia analitica)[144]; nella filosofia "eraclitea" del detto Alfred Baeumler, così come più in generale nella cosiddetta Konservative Revolution della sfera culturale tedesca tra le due guerre, attraverso tra gli altri Oswald Spengler, Ernst Jünger, Thomas Mann e lo stesso Martin Heidegger; o ancora nel futurismo italiano, nell'individualismo moderno, nell'oggettivismo della romanziera russo-americana Ayn Rand, in Howard Phillips Lovecraft, Robert Musil, Hermann Hesse, Henry de Montherlant, Pierre Drieu La Rochelle e Rainer Maria Rilke, negli aforismi dello scrittore "reazionario" colombiano Nicolás Gómez Dávila ("Nietzsche sarebbe l'unico abitante nobile di un mondo derelitto. Solo la sua scelta potrebbe esporsi senza vergogna alla resurrezione di Dio"[145]), più recentemente nel transumanesimo, in alcuni discorsi e opere del mistico indiano Osho[146][147], e nel postmodernismo critico.

Tra gli autori contemporanei che apertamente rivendicano la propria filiazione nietzscheana troviamo tra gli altri Guillaume Faye, Alain de Benoist (fondatore della *Nouvelle Droite*) e l'anarco-edonista Michel Onfray.[N 10] Va rammentata, del resto, la notoria affinità spirituale che legava il pittore Giorgio de Chirico al pensatore che qui

si commenta.[148] Nietzsche influenzò anche lo scrittore rumeno Emil Cioran che prese da lui il suo pessimismo e nichilismo, radicalizzandoli (in Cioran il nichilismo torna ad essere passivo e schopenhaueriano).

Secondo Sossio Giametta, ammiratore del pensatore di Röcken, nonostante l'affermazione di essere un "filosofo immoralista"

> «Nietzsche è soprattutto un grande poeta che ha scritto in prosa ed anche un moralista, perché avendo negato la logica ha negato la filosofia come contemplazione della realtà. Per lui l'uomo può comprendere solo sé stesso, e quindi ha sostituito la logica con la psicologia.[149]»

Altre critiche al pensiero di Nietzsche

Critiche del pensiero di Nietzsche arriveranno dalla corrente esistenzialista del Novecento, in particolare da Martin Heidegger per il quale centro della riflessione filosofica è un nuovo corso metafisico sul senso dell'essere. In particolare Heidegger criticherà i concetti di volontà di potenza e oltreuomo come perdita di valori fondamentali da parte dell'individuo; nonostante ciò Heidegger riprenderà da Nietzsche alcune idee, come l'analisi del nichilismo.

La tomba di Nietzsche a Röcken, dietro la casa natale, accanto alla sorella e ai genitori.

Forti critiche a Nietzsche saranno pronunciate dalle correnti spiritualiste, idealiste e religiose (tra chi sostenne la follia come conseguenza delle sue idee o le sue idee come originate da una mente alterata), ad esempio dal cattolico Gilbert Keith Chesterton, il quale sosterrà anche la non novità delle idee nicciane in dure prese di posizione:

> «Non riesco a pensare che uno sprezzo cosmopolita del patriottismo sia semplicemente questione di opinioni, così come non credo che uno sprezzo nietzscheano per la compassione sia semplicemente una questione di opinioni. Penso che entrambe siano eresie tanto orribili che il loro trattamento non dev'essere tanto mentale quanto morale, sempre che non sia solo un caso clinico. Gli uomini non sono sempre morti per una malattia, né sono sempre condannati da una delusione; ma finché ne sono a contatto, ne sono distrutti.[150]»

> «Come tutti sanno, Nietzsche predicò una dottrina, che egli stesso ed i suoi seguaci mostrano di considerare molto rivoluzionaria; egli sostenne che la comune morale altruistica era stata inventata da una classe di schiavi per impedire il sorgere dì tipi superiori capaci di combatterli e di soggiogarli. Orbene, i moderni, sia favorevoli che contrari, vi alludono sempre come se fosse un'idea nuova e del tutto inaudita. Si suppone con la massima calma ed insistenza che i grandi scrittori del passato, come per esempio Shakespeare, non lo sostennero perché non vi avevano mai pensato, perché l'idea non era passata loro per la mente. Ma rileggete l'ultimo atto del Riccardo Terzo di Shakespeare, e vi troverete, espresso in due versi, non solo tutto ciò che Nietzsche aveva da dire, ma con le sue stesse parole. Riccardo il Gobbo dice ai suoi nobili: "La coscienza non è che una parola usata dai codardi, al principio creata per mantenere i forti in soggezione". Come ho detto, il fatto è chiaro. Shakespeare aveva pensato a Nietzsche ed alla morale del Super-Uomo, ma ne valutò l'esatta portata, e la collocò

esattamente al suo posto: cioè nella bocca di un gobbo mezzo dissennato, che parla alla vigilia della sua disfatta. Questa collera contro i deboli è possibile soltanto in un uomo che sia morbosamente coraggioso, ma fondamentalmente malato; un uomo come Riccardo, un uomo come Nietzsche.»

Glossario dei termini filosofici

Amor fati

- L'*amor fati* (letteralmente dal latino "amore per il fato, per il destino") è un atteggiamento di accettazione attiva, non assimilabile alla rassegnazione, che consiste nella capacità di fare coincidere la propria volontà con il corso degli eventi così come essi si verificano, ovvero assumendoli nella loro innocente casualità. Si rifiuta in questo modo ogni concezione che tenta di "prevedere" il futuro rinchiudendolo in schemi concettuali che tradiscono il dinamismo proprio dell'esistenza. Questo concetto è strettamente legato all'idea di eterno ritorno. Il concetto di *amor fati* è mutuato soprattutto da due autori ben noti a Nietzsche: Spinoza, si veda la sua *Ethica* ed Emerson, si veda il crescendo finale del suo saggio *Fato*.

Apollineo (spirito)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Spirito apollineo***.

- Lo spirito apollineo (dal dio greco Apollo) è il tentativo (proprio soprattutto della Grecia antica) di spiegare la realtà tramite costruzioni mentali ordinate, negando il caos che, secondo Nietzsche, è proprio della realtà e non considerando l'essenziale dinamismo della vita. Lo spirito apollineo è la componente razionale e razionalizzante dell'individuo: nasce successivamente allo *spirito dionisiaco*, del quale rappresenta l'opposto e l'antitesi.

Arte

- Nella concezione di Nietzsche l'arte assume un importante valore di liberazione dell'uomo dall'oppressione della razionalità, permettendo all'individuo di esprimere la propria creatività e quindi la sua irrazionalità, in un mondo che tende a distruggerla (parallelismi con Schopenhauer).

Cristianesimo

- Il cristianesimo assume in Nietzsche un valore assolutamente negativo. Il filosofo, infatti, vede nella morale cristiana la negazione della vita, soppiantata da una visione ascetica della stessa in quella che definisce la "morale dei vinti". La sua filosofia nasce anche come negazione di questa morale, ben descritta dalla "morte di Dio", dove "Dio" non è da intendere esclusivamente come la divinità personale, ma anche come il sistema di idee proprie anche del Cristianesimo.
- Secondo il filosofo anche i cristiani sono guidati dalla volontà di potenza. In particolare, non potendo sopraffare gli altri per potenza e forza, hanno creato una nuova morale, basata sulla debolezza e il *ressentiment*, che negasse i veri valori di forza ed esaltasse gli ideali opposti di ascesi e pietà.

Dionisiaco (spirito)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Spirito dionisiaco***.

- Lo spirito dionisiaco (dal nome del dio Dioniso) è la parte irrazionale dell'individuo e dell'esistenza, la parte caotica e non rinchiudibile all'interno di una trattazione sistematica e ordinata, vera parte dominante della vita vista come ebbrezza, sensualità, esaltazione ed

entusiasmo. Dopo Socrate, questa parte dell'uomo viene negata per far posto esclusivamente alla parte razionale.

Libero arbitrio

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Libero arbitrio (Nietzsche)****.*

Nietzsche radicalizza il concetto di destino di filosofie fataliste come lo stoicismo e teorizza l'assenza del libero arbitrio.

Morte di Dio

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dio è morto****.*

- Il moto critico nietzschiano non s'arresta e giunge così al "concetto dei concetti", ovvero Dio. Idealismo, evoluzionismo, positivismo e romanticismo son tutte teorie ancora "troppo umane", che si presentano cioè come verità eterne e assolute e che occorre pertanto smascherare. In nome del "sano" istinto dionisiaco dell'uomo greco che ama tutto ciò che la terrestrità sa offrirgli, conduce un attacco a fondo contro il Cristianesimo, la cui vittoria sul mondo antico ha avvelenato l'umanità. Va alla radice della morale tradizionale e ne fa la genealogia, scoprendo che essa è "morale degli schiavi", religione della *decadence* per eccellenza, dei deboli e dei vinti risentiti contro tutto ciò ch'è nobile, bello e aristocratico. «Che ne è di Dio? Io ve lo dirò. Noi l'abbiamo ucciso. Noi siamo i suoi assassini»; il grido dell'uomo folle sulla piazza del mercato nell'aforisma 125 della *Gaia Scienza*. Uccidendo Dio, la civiltà occidentale ha cominciato anche via via a eliminare quei valori che sono stati a fondamento di tutta la storia precedente; si perde di conseguenza ogni punto di riferimento (avvento dell'era del Nichilismo). "Dio l'abbiamo ucciso e con lui è scomparso anche l'uomo vecchio, ma quello nuovo (Oltreuomo) è ancor di là dall'apparire". La Morte di Dio è un fatto "del qual non ve ne fu di più grande": un evento che divide la storia dell'umanità. Questo è l'evento annunziato da Zarathustra, profeta dell'epoca nuova, il quale sulle ceneri di Dio innalzerà l'ideale "superumano", novello spirito dionisiaco amante della vita in tutti i suoi risvolti, anche i più tragici e terribili.

Nichilismo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Nichilismo****.*

- Per il filosofo tedesco il concetto di nichilismo assume diverse accezioni a seconda del contesto in cui lo utilizza.
- In una prima accezione, il termine viene usato da Nietzsche per descrivere la decadenza cui va incontro la civiltà quando rifiuta la forza vitale e si sottomette alle concezioni razionalistiche e alle etiche ascetiche. Questa tendenza è propria di tutti i sistemi filosofico-morali che hanno negato la natura imprevedibile e casuale della vita e della realtà e si sono tradotti pertanto in una sorta di rifugio, di protezione dell'uomo all'interno di un mondo "metafisico", inteso nel suo significato originario di mondo "oltre la realtà" (e ciò vale sia per le concezioni religiose, sia per quelle razionalistiche tese a creare una visione ordinata della realtà, com'è il caso dell'Iperuranio platonico).
- Per nichilismo, tuttavia, Nietzsche intende anche il percorso compiuto dall'uomo, a partire dall'illuminismo, per giungere a smascherare i valori tradizionali mettendone in luce la falsità. Al contrario del precedente, questo nichilismo è esclusivamente distruttivo, e porta l'uomo a un senso di impotenza e di smarrimento, ottimamente descritto dall'analisi di Schopenhauer.
- Esiste, infine, un nichilismo "attivo" e positivo, proprio dello stesso autore, che consiste nell'accettazione del carattere casuale della realtà e della falsità di tutte le credenze. Questo atteggiamento è proprio dell'Oltreuomo.

Razionalismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Razionalismo***.

- Il razionalismo è la tendenza a spiegare la realtà per mezzo di schemi concettuali, imprigionandola in essi. Per Nietzsche, più che con un uso corretto della razionalità, esso è pressoché identificabile con l'idealismo, a cui si contrappone l'irrazionalismo. Questo concetto, dunque, si ricollega a quello di spirito apollineo. L'autore fa coincidere la nascita di questo orientamento con la filosofia di Socrate.

Volontà di potenza

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Volontà di potenza***.

- La volontà di potenza è la forza creativa propria dell'uomo e di ogni forma di vita, tale da trascendere ogni formalizzazione. Essa rappresenta l'essenza autentica della vita umana. L'Oltreuomo è colui che è capace di assumere su di sé tutto il peso, e la leggerezza, della piena espressione della volontà di potenza. Volontà di potenza è allora "voler che può", non come volontà di dominio, bensì intesa come un "poter esser-oltre". Volontà in questo caso somigliante a quella schopenhaueriana (Volontà istintiva di vita, non derivante dall'Io che vuole coscientemente, ma da istinto innato/naturale). Potenza è "un poter sempre più, qual massima possibilità d'esser, potenzialità assoluta... il poter esser che s'espande al di là e sopra di sé, via conducente a oltreuomo".

Opere

Cronologia

- *Aus meinem Leben*, 1858
- *Über Musik*, 1858
- *Napoleon III. als Präsident*, 1862
- *Fatum und Geschichte*, 1862
- *Willensfreiheit und Fatum*, 1862
- *Kann der Neidische je wahrhaft glücklich sein?*, 1863
- *Über Stimmungen*, 1864
- *Mein Leben*, (*La mia vita*), 1864
- *Homer und die klassische Philologie*, (*Omero e la filologia classica*), 1868
- *Die Teleologie seit Kant*, (*La teleologia a partire da Kant*), 1868
- *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*
- *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, (*Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*) 1872:
  - I *Über das Pathos der Wahrheit*
  - II *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*
  - III *Der griechische Staat*, (*Lo Stato Greco*)
  - IV *Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur*
  - V *Homer's Wettkampf*
- *Die Geburt der Tragödie*, (*La nascita della tragedia dallo spirito della musica ovvero Grecità e pessimismo*), 1872
- *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*), 1870-1873
- *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, (*Su verità e menzogna in senso extramorale*), 1873

- *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*), 1874
- *Unzeitgemäße Betrachtungen*, (*Considerazioni inattuali*), 1876
- *Menschliches, Allzumenschliches*, (*Umano, troppo umano*), 1878
- *Morgenröte*, (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*), 1881
- *Idyllen aus Messina*, (*Idilli di Messina*), 1882
- *Die fröhliche Wissenschaft*, (*La gaia scienza*), 1882
- *Also sprach Zarathustra*, (*Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*), 1885
- *Jenseits von Gut und Böse*, (*Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*), 1886
- *Zur Genealogie der Moral*, (*Genealogia della morale*), 1887
- *Der Fall Wagner*, (*Il caso Wagner*), 1888
- *Götzen-Dämmerung*, (*Il crepuscolo degli idoli, ovvero Come filosofare a colpi di martello)*, 1888
- *Der Antichrist*, (*L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*), 1888
- *Ecce Homo*, (*Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*), 1888
- *Nietzsche contro Wagner*, (*Nietzsche contro Wagner. Documenti processuali di uno psicologo*), 1888
- *Der Wille zur Macht*, (*La volontà di potenza: saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*), 1901

Attribuzioni incerte

- *Mia sorella ed io*, 1889-1890, pubblicazione 1951

Collane di opere di Nietzsche

Edizione italiana delle opere di Nietzsche

Condotta sull'edizione critica dei testi originali stabilita da Giorgio Colli e Mazzino Montinari:

- *Opere di Friedrich Nietzsche*

  I.1: *Scritti giovanili 1856-1864*, versione di Mario Carpitella, notizie e note di Giuliano Campioni e Mario Carpitella, Milano, Adelphi, 1998. ISBN 88-459-1358-9.
  I.2: *Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di Giuliano Campioni e Mario Carpitella, Milano, Adelphi, 2001. ISBN 88-459-1587-5.
  III.1: *La nascita della tragedia*; *Considerazioni inattuali, I-III*, versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1972.
  III.2: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, versione di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1973.
  III.3.1: *Frammenti postumi 1869-1874*, a cura di Mario Carpitella, versione di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Milano, Adelphi, 1989. ISBN 88-459-0725-2.
  III.3.2: *Frammenti postumi 1869-1874*, a cura di Mario Carpitella, versione di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Milano, Adelphi, 1992. ISBN 88-459-0884-4.
  IV.1: *Richard Wagner a Bayreuth*; *Considerazioni inattuali, IV*; *Frammenti postumi (1875-1876)*, versioni di Giorgio Colli, Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1967.
  IV.2: *Umano, troppo umano, I*; *Frammenti postumi (1876-1878)*, versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1965.
  IV.3: *Umano, troppo umano, II*; *Frammenti postumi (1878-1879)*, versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1967.
  V.1: *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, versione di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1964.

V.2: *Idilli di Messina*; *La gaia scienza*; *Frammenti postumi (1881-1882)*, versioni di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1965.
VI.1: *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione di Mazzino Montanari, Milano, Adelphi, 1968.
VI.2: *Al di là del bene e del male*; *Genealogia della morale*, versioni di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 1968.
VI.3: *Il caso Wagner*; *Crepuscolo degli idoli*; *L'Anticristo*; *Ecce homo*; *Nietzsche contra Wagner*, versioni di Ferruccio Masini e di Roberto Calasso, Milano, Adelphi, 1970.
VI.4: *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, versioni di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1970; 1982.
VII.1.1: *Frammenti postumi 1882-1884*, versione di Leonardo Amoroso e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1982.
VII.1.2: *Frammenti postumi 1882-1884*, versione di Leonardo Amoroso e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1986.
VII.2: *Frammenti postumi 1884*, versione di Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1976.
VII.3: *Frammenti postumi 1884-1885*, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1975.
VIII.1: *Frammenti postumi 1885-1887*, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1975.
VIII.2: *Frammenti postumi 1887-1888*, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1971.
VIII.3: *Frammenti postumi 1888-1889*, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1974.

Epistolario

- *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari; testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari

  I, *1850-1869*, versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama, Milano, Adelphi, 1976.
  II, *1869-1874*, versione di Chiara Colli Staude, Milano, Adelphi, 1976.
  III, *1875-1879*, versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama, Milano, Adelphi, 1995. ISBN 88-459-1172-1.
  IV, *1880-1884*, versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama e Mario Carpitella, Milano, Adelphi, 2004. ISBN 88-459-1833-5.
  V, *1885-1889*, versione di Vivetta Vivarelli, Milano, Adelphi, 2011. ISBN 978-88-459-2630-3.

Opere di Nietzsche nella collana Piccola Biblioteca Adelphi

I seguenti volumi sono pubblicati nella collana di Adelphi, Milano, con copertina gialla (tra parentesi il n. della collana):

- *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. Sossio Giametta, nota di Giorgio Colli (n. 11) 1974 ISBN 88-459-0165-3
- *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. e nota di G. Colli (n. 21) 1975 ISBN 88-459-0175-0
- *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. Mazzino Montinari, nota di G. Colli, 2 volumi (nn. 36-37) 1976 ISBN 88-459-0655-8
- *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, tr. Mario Carpitella, nota di M. Montinari (n. 46) 1977 ISBN 88-459-0197-1
- *Al di là del bene e del male*, tr. Ferruccio Masini, nota di G. Colli (n. 47) 1977 ISBN 88-459-0198-X
- *La nascita della tragedia*, tr. S. Giametta, nota di G. Colli (n. 48) 1977 ISBN 88-459-0199-8
- *La gaia scienza* e *Idilli di Messina*, tr. F. Masini, nota di G. Colli (n. 54) 1977 ISBN 978-88-459-0332-8
- *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, tr. F. Masini, nota di G. Colli (n. 55) 1977 ISBN 88-459-0333-8
- *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, tr. F. Masini, nota di G. Colli (n. 65) 1978 ISBN 88-459-0357-5

- *Scritti su Wagner*, tr. F. Masini e S. Giametta, saggio di Mario Bortolotto (n. 80) 1979 ISBN 978-88-459-0385-4
- *Umano, troppo umano, I*, tr. S. Giametta, nota di M. Montinari (n. 82) 1979 ISBN 88-459-0464-4
- *Umano, troppo umano, II*, tr. S. Giametta, nota di M. Montinari (n. 121) 1981 ISBN 88-459-0390-7
- *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume, autunno 1988*, tr. G. Colli (n. 134) 1982 ISBN 88-459-0499-7
- *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello*, tr. F. Masini, nota di M. Montinari (n. 154) 1983 ISBN 88-459-0543-8
- *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. F. Masini, nota di M. Montinari (n. 167) 1984 ISBN 88-459-0588-8
- *Schopenhauer come educatore*, tr. M. Montinari, nota di G. Colli (n. 184) 1985 ISBN 978-88-459-0628-2
- *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, tr. S. Giametta, nota di M. Carpitella (n. 275) 1983 ISBN 88-459-0860-7
- *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, tr. e saggio di Roberto Calasso (n. 276) 1991 ISBN 88-459-0861-5
- *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, tr. G. Colli, nota di G. Colli e M. Montinari (n. 277) 1991 ISBN 88-459-0866-6
- *Appunti filosofici 1867-1869* e *Omero e la filologia classica*, tr. Giuliano Campioni e Federico Gerratana (n. 319) 1993 ISBN 88-459-1025-3
- *Frammenti postumi I, autunno 1869-aprile 1871*, a cura di G. Campioni, Mario Carpitella e F. Gerratana, tr. G. Colli e Chiara Colli Staude (n. 521) 2004 ISBN 88-459-1920-X
- *Frammenti postumi II, inverno 1870/1871-primavera 1872*, a cura di G. Campioni, M. Carpitella e F. Gerratana, tr. G. Colli e C. Colli Staude (n. 522) 2004 ISBN 88-459-1921-8
- *Frammenti postumi III, estate 1872-autunno 1873*, a cura di G. Campioni, M. Carpitella e F. Gerratana, tr. G. Colli e C. Colli Staude (n. 531) 2005 ISBN 88-459-1991-9
- *Frammenti postumi IV, estate-autunno 1873-fine 1874*, a cura di G. Campioni, M. Carpitella e F. Gerratana, tr. G. Colli e C. Colli Staude (n. 535) 2005 ISBN 88-459-1992-7
- *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, tr. Vivetta Vivarelli (n. 569) 2008 ISBN 978-88-459-2262-6
- *Frammenti postumi V, inverno/primavera 1875-primavera 1876*, a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni e Maria Cristina Fornari, tr. G. Colli, C. Colli Staude (n. 585) 2009 ISBN 978-88-459-2370-8
- *Il servizio divino dei greci*, a cura di Manfred Posani Löwenstein (n. 638), 2012, ISBN 978-88-459-2753-9.

Altre opere di Nietzsche in italiano

- *I filosofi preplatonici*, a cura di Piero Di Giovanni, Bari, Laterza 1994 (nuova edizione riveduta e accresciuta 2005).
- *L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, a cura di Silvio Tafuri, testo originale a fronte, introduzione di Francesco Tomatis, postfazione di Alessandro Di Chiara, Rapallo, Il ramo, 2012. ISBN 978-88-89351-18-5. (prima edizione in lingua italiana).
- *Intorno a Leopardi*, testo originale a fronte, a cura di C. Galimberti, Genova, Il Melangolo 1992, ISBN 978-88-7018-182-1.
- *La nascita della tragedia, ovvero ellenismo e pessimismo,* traduzione, introduzione e note a cura di Enrico Ruta, Bari, Laterza, 1919

- *TUTTO SARÀ ALLORA DIONISO. La visione del mondo dionisiaca. Su verità e menzogna.* A cura di Pier Davide Accendere e Alessandra Matti, trad. Francesco Tomatis, Giunti Editore, Bompiani, 2023. ISBN 978-88-301-1954-3.

Nella cultura di massa

Film

- *Fight Club* (1999) di David Fincher narra di un uomo, annichilito e stanco della propria esistenza, preda dello sfrenato consumismo occidentale a cavallo del Duemila, preda di una terribile insonnia, che lo paralizza in uno stato depressivo. La sua vita cambia con l'incontro con Tyler Durden: un eccentrico venditore di saponette, con il quale apre un fight club.
- *2001: Odissea nello spazio* (1968) di Stanley Kubrick. La narrazione si concentra sul destino dell'umanità, la quale, avendo conquistato lo spazio, soccombe a sé stessa per mano delle proprie creazioni.
- *Apocalypse Now* (1979) di Francis Ford Coppola. Vietnam, 1968. L'agente dei servizi segreti militari Willard viene inviato in una missione per recuperare il colonnello Kurtz, un militare statunitense il quale, impazzito, si rifugiò in Cambogia, creando un villaggio dove i suoi soldati lo adorano come una divinità.
- *Donnie Darko* (2001) di Richard Kelly. Donnie è un ragazzo affetto da possibile schizofrenia, il quale resiste alla bigotteria sociale impartitagli dalla scuola andando dalla sua psicologa, la quale lo sottopone a sessioni ipnotiche; la sua vita cambia con l'incontro di Frank, un coniglio umanoide il quale gli dice che tra poco tempo il mondo finirà.

Astronomia

L'astronomo belga Eric Walter Elst, lavorando all'Osservatorio reale del Belgio, il 3 aprile 1989 scoprì un asteroide della fascia principale, che nominò come il genio filosofico: 7014 Nietzsche.

Musica

- Il poema sinfonico *Così parlò Zarathustra* di Richard Strauss (usato da Kubrick nella colonna sonora di *2001: Odissea nello spazio*), celebra l'opera di Nietzsche; le sue battute iniziali costituiscono uno dei temi musicali più popolari.
- Nella terza sinfonia di Gustav Mahler, nel quarto movimento, una voce di contralto canta alcuni versi tratti da *Così parlò Zarathustra*.
- Tre poesie di Nietzsche sono state musicate dal M° Vieri Tosatti (1920-1999). La prima, *Plinie und Blitz*, apre il ciclo *Einsamkeiten (Solitudini)*, del 1969; la seconda, *Das trunkene Lied*, fa parte del ciclo *Drei funfstimmige Gesange* (1967, per quintetto vocale o coro); la terza, *Venedig (Venezia)*, del 1969, è per voce di donna e pianoforte.
- David Bowie si è ispirato al filosofo tedesco per la canzone *The Supermen*, dall'album del 1970 *The Man Who Sold The World*.
- La band Dandy Warhols ha scritto la canzone *Nietzsche*.
- Nel 1965 Guccini scrive un testo che due anni dopo sarà inciso dai Nomadi e che poi lo stesso Guccini riprenderà, *Dio è morto*, con evidente riferimento alla teoria di Nietzsche.
- L'album *Zarathustra* (1973) della band italiana di rock progressivo Museo Rosenbach.
- La canzone *Nice (Nietzsche) che dice* di Zucchero Fornaciari, dall'album *Oro, incenso e birra* (1989).
- La band tedesca Blind Guardian ha dedicato la canzone *Punishment Divine*, dall'album *A Night At The Opera*, agli ultimi anni di vita di Nietzsche.

- Nitro, nel brano *Phil De Payne*, cita il filosofo: "ho lo sguardo fisso nell'abisso come disse Nietzsche".
- Trent Reznor dei Nine Inch Nails nella canzone Heresy dell'album The Downward Spiral allude chiaramente alla teoria della morte di dio di Nietzsche.
- Nell'album "13" della Band "Black Sabbath" la seconda traccia si intitola "God is dead?" prendendo spunto dalla celebre frase del filosofo.
- Nel singolo *Scooby Doo* dei Pinguini Tattici Nucleari (un'immagine di Nietzsche è presente anche nel videoclip)
- Nietzsche viene citato da Rancore nel brano *Federico,* il cui titolo è infatti la traduzione italiana del nome del filosofo.

Letteratura

- La lunga ode di Gabriele D'Annunzio, *Per la morte di un Distruttore (F. N. XXV AGOSTO MCM)*, pubblicata in *Elettra*, il secondo libro delle *Laudi*, è la celebrazione di Nietzsche e della sua vita secondo la rilettura e l'interpretazione dannunziana, soffermandosi in particolare sul suo legame con l'Italia
- *Le lacrime di Nietzsche*, di Irvin Yalom, in cui l'autore immagina un possibile incontro fra il filosofo e Josef Breuer, approfittandone per mostrare Nietzsche da un punto di vista sia umano sia filosofico.
- Citato in diverse poesie come *Nietzsche* di Stefan George e Totò Merùmeni di Guido Gozzano

Fumetti e romanzi

- *Nietzsche. La stella danzante*, di Michel Onfray e disegnato da Maximilien Le Roy, incentrato sulla vita di Nietzsche e sulla sua opera *Così parlò Zarathustra*.
- *Watchmen*, di Alan Moore e disegnato da Dave Gibbons, ha spesso rimandi e citazioni alla filosofia nietzschiana.
- *Authority: Il mondo nuovo*, di Mark Millar, cita espressamente Nietzsche e il concetto della morte di Dio.
- *Berserk*, Celebre Manga di Kentarō Miura, ha spesso rimandi e citazioni alla filosofia nietzschiana.

Videogiochi

- Ogni capitolo della trilogia dei videogiochi jrpg Xenosaga ha come secondo titolo il nome di un'opera del filosofo Nietzsche. Xenosaga Episode I: Der Wille Zur Macht, Xenosaga Episode II: Jenseits von Gut und Böse e Xenosaga Episode 3: Also sprach Zarathustra. Inoltre in ogni capitolo è presente un personaggio chiave il cui nome è "Wilhelm" che probabilmente allude al nome completo del filosofo Friedrich Wilhelm Nietzsche.
- All'interno di una side quest di The Witcher 3 il protagonista incontra un gruppo di npc che affermano di star aspettando l'avvento del "superuomo", procedendo a citare diversi concetti della filosofia nicciana.

Note

Esplicative

1. ^

«Non troppo volentieri riporto qui una storia che merita di essere strappata all'oblio (...) Un giorno, nel febbraio del 1865, Nietzsche si recò da solo a Colonia, e si fece guidare da un fattorino a visitare i monumenti. Alla fine lo invitò a portarlo in un ristorante. Questi invece lo condusse in una casa malfamata. "All'improvviso", così mi raccontò Nietzsche il giorno dopo, "mi sono visto circondato da una mezza dozzina di figure in tulle e lustrini, che mi fissavano piene di attese. Per un po' sono rimasto senza parole. Poi per istinto mi sono diretto verso il pianoforte, come fosse l'unica cosa dotata di anima in quella compagnia, e ho accennato alcuni accordi. Questi mi sciolsero dallo sbalordimento e me la svignai". Da questo episodio e da tutto ciò che so di Nietzsche sono portato a credere che a lui ben si applicano le parole di una biografia di Platone: *mulierem nunquam attigit* [non toccò mai una donna].»

(Paul Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*)

2. ^ Köhler, benché con deboli prove, riprendendo Hermann Josef Schmidt, ha tentato di spiegare la vita e la filosofia di Nietzsche sostenendo che era omosessuale o bisessuale. Egli ha affermato che la sifilide di Nietzsche, "solitamente considerata come il prodotto del suo incontro con una prostituta in un bordello di Colonia o Lipsia, è altrettanto probabile. Alcuni sostengono che Nietzsche l'abbia contratta in un bordello maschile di Genova". L'ipotesi del bordello omosessuale secondo lui fu confermata da Sigmund Freud che citò il medico di Nietzsche Otto Binswanger come sua fonte. Köhler fa notare le possibili relazioni di Nietzsche con Ortlepp e Paul Rée, e il suo rapporto unilaterale verso Wagner, e scrive che "l'omosessualità di Nietzsche era ampiamente conosciuta nella Società Psicoanalitica di Vienna" e che la pederastia greca era parte integrante della cultura ammirata da Nietzsche, e integrata nel dionisismo e nella sua mitologia (si veda ad esempio il mito di Ampelo), accanto ai rapporti eterosessuali. Tuttavia la maggioranza degli studiosi ha respinto l'ipotesi a causa della mancanza di prove. La stessa tesi viene invece ampiamente ripresa dallo storico della filosofia Rüdiger Safranski nel suo *Nietzsche. Biografia di un pensiero*
3. ^ Il raccapriccio per un cavallo frustato a sangue dal suo padrone era un tema già trattato da Dostoevskij – autore che Nietzsche stimava – in alcune pagine di *Delitto e castigo*. Inoltre, in *Schopenhauer come educatore* citato in Ditadi 1994, pp. 875-876 – affronta il tema della crudeltà contro gli animali: "Gli uomini più profondi hanno sempre provato compassione per gli animali [...]. È certo una pena ben grave vivere così, come una bestia, tra fame e cupidigia, e senza giungere mai ad alcuna consapevolezza di questa vita; né si potrebbe pensare sorte più dura di quella della bestia da preda che è spinta nel deserto da un tormento che la rode al massimo; di rado è appagata, ma se lo è, lo è solo nel momento in cui l'appagamento diventa pena, cioè nella lotta dilaniante con altri animali o per l'avidità e la sazietà più disgustose. Essere così ciecamente e stoltamente attaccati alla vita, senza alcuna prospettiva di un premio superiore, ben lontani dal sapere che così si è puniti e perché, bensì anelare a questa pena, come a una felicità con la stoltezza di una orribile brama – questo significa essere una bestia [...]. Finché si aspira alla vita come a una felicità, non si è ancora sollevato lo sguardo al di sopra dell'orizzonte della bestia, si vuole soltanto con maggiore consapevolezza ciò che la bestia cerca spinta da cieco istinto. Ma così succede a noi tutti per la maggior parte della vita: in genere non usciamo dalla bestialità, noi stessi siamo le bestie che sembrano soffrire senza senso".
4. ^ Tra le ipotesi: Tumore cerebrale a lenta progressione, ipotizzato da Leonard Sax (meningioma); demenza frontotemporale, in particolare le varianti della malattia di Pick e demenza frontotemporale con amiotrofia ereditaria precoce P.G. Milanesei, *Il caso Nietzsche*, Gruppo di Neuroteoretica, Pavia & Brain Connectivity Center, IRCCS Fondazione Istituto Neurologico Nazionale C. Mondino, Pavia (https://web.archive.org/web/20171016175404/https://www.cefalea.it/pdf/sciallvviia/caso-nietzsche.pdf), secondo M. Orth e M.R. Trimble; encefalomiopatia mitocondriale ereditaria per via materna Koszka C., *Friedrich Nietzsche (1844-1900): a classical case of mitochondrial encephalomyopathy with lactic acidosis and stroke-like episodes (MELAS) syndrome?* (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19723969): la cosiddetta (MELAS), ipotesi diagnostica proposta da C. Koszka

5. ^ Secondo i medici che lo ebbero in cura.La diagnosi di neurosifilide venne successivamente contestata dal medico Leonard Sax, il quale si discostò da quest'ultima ipotesi; cfr. Il caso Nietzsche (http://siba2.unile.it/ese/issues/6/537/PsychVIIn11p125.pdf) e Nietzsche e Freud (http://www.museoartiemestieri.it/italiano/progetti/filosofia/ottobre%2007/Nietzsche%20e%20Freud%20-%20Due%20antidoti%20per%20una%20crisi%20(Ed.1.0).pdf) cfr. anche Archiviato (https://web.archive.org/web/20110722042637/http://www.museoartiemestieri.it/italiano/progetti/filosofia/ottobre%2007/Nietzsche%20e%20Freud%20-%20Due%20antidoti%20per%20una%20crisi%20%28Ed.1.0%29.pdf) il 22 luglio 2011 in Internet Archive. Non essendo stata eseguita l'autopsia, solo un'analisi dei resti o un test del DNA sui famigliari potrebbe dare una risposta. Cfr. Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, uscita in Germania nel 2000 e tradotta in Italia nel 2001; si trattava della cosiddetta "paralisi generale dell'insano". cfr. *Furious Frederich: Nietzsche's neurosyphilis diagnosis and new hypotheses* (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-282X2015001201041)
6. ^ La causa del declino psicofisico è ipotizzata essere un insieme di diverse patologie psichiche e neurologiche, secondo E.M. Cybulska e R. Schain: psicosi maniaco-depressiva (disturbo bipolare), malattia psichiatrica di cui probabilmente soffriva fino dalla gioventù, con, secondo D. Hammond, avvelenamento da mercurio Cfr: Dayan, L.; Ooi, C. (October 2005). "Syphilis treatment: old and new". Expert opinion on pharmacotherapy. 6 (13): 2271–80. PMID 16218887. doi:10.1517/14656566.6.13.2271; cfr. Hammond, David (2013). *Mercury Poisoning: The Undiagnosed Epidemic,* p. 11., usato come farmaco per la diagnosticata sifilide in fase avanzata (in luogo di una malattia psichiatrica). Il mercurio avrebbe causato negli anni i danni neurologici tramite ictus e demenza vascolare, cfr. Cybulska, EM (August 2000). "The madness of Nietzsche: a misdiagnosis of the millennium?". Hospital Medicine. 61 (8): 571–75. PMID 11045229. doi:10.12968/hosp.2000.61.8.1403.
7. ^ Acronimo per *Cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy*, in italiano "arteriopatia cerebrale autosomica dominante con infarti sottocorticali e leucoencefalopatia", una malattia neurologica e vascolare incurabile che causa ripetuti micro-infarti cerebrali, provocando dapprima emicrania (di cui soffriva dagli anni 1860), e in seguito demenza, confusione mentale e apatia, sintomi riscontrati in Nietzsche, ma anche in suo padre, data l'ereditarietà della patologia. Tale patologia e i relativi geni sono stati identificati in molte famiglie con origini tedesche. Secondo molti anche il compositore ebreo tedesco Felix Mendelssohn ne era affetto.
8. ^ Cfr. la nota 134 a pagina 408 dell'edizione Adelphi dello *Zarathustra*, la quale chiarisce il seguente passaggio: «A questo punto avvenne che Zarathustra improvvisamente si fermasse: pareva uno che fosse terrorizzato all'estremo». Montinari spiega che qui «Zarathustra rinuncia ad enunciare ciò che insegna alla volontà, 'il volere a ritroso', la dottrina dell'eterno ritorno».
9. ^ Volendo l'istante la questione si è spostata al presente, l'uomo che ha riso è l'uomo che ha lasciato fluire ciò che lo soffocava alla gola e che ha preso a mettere fuori quanto aveva dentro; l'uomo che ride è l'uomo che elimina il suo peso. C'è da dire di più. Continuando a leggere l'aforisma della "Gaia scienza" già citato, si troverà che chi ha riso è rinato, ed è rinato alla luce dell'eternità, nel senso che quando il pastore si accorge che può volere qualcosa che neanche il tempo può scalfire, perché il suo presente è destinato a ripetersi comunque in eterno, allora capisce anche che vale la pena volere.
10. ^ Onfray, nel suo sostegno a una politica di "sinistra dionisiaca" di tipo libertario, da lui contrapposta alla "sinistra del *ressentiment*" (di tipo marxista-leninista, ad esempio) afferma di essere per l'appunto un "nietzscheano di sinistra", categoria a cui accosta anche Albert Camus: «essere nietzschiano vuol dire questo: vuol dire di sì a tutto quello che la vita propone, invece essere nietzschiano di sinistra è dire di sì a tutto quello che dice di sì alla vita, ma dire di no a tutto quello che dice di no alla vita» (*Filosofi in rivolta: Onfray e il gramscismo di Camus* (http://babylonpost.globalist.it/Detail_News_Display?ID=92409) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141220180637/http://babylonpost.globalist.it/Detail_News_Display?ID=92409) il 20 dicembre 2014 in Internet Archive.)

Fonti

1. ^ Gonçal Mayos Solsona, *Zambrano e Nietzsche, il cammino del linguaggio* (trad. di Federico Sanguinetti). (http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/5presentacio.htm)
2. ^ *Copia archiviata*, su *ub.edu*. URL consultato il 5 aprile 2011 (archiviato dall'url originale il 4 gennaio 2012).
3. ^ *L'indagine filosofica di Nietzsche*, su *tesionline.it*.
4. ^ Kaufmann 1974, pag. 22
5. *Cronologia della vita e delle opere di Nietzsche*, su *filosofico.net*.
6. ^ Vgl. Joachim Köhler, *Gefährliche Gottheit*, in: stern, Nr. 41, Hamburg 1994, p. 246.
7. ^ Hayman, Ronald, *Nietzsche: A Life Critical*, pag. 42. Oxford University Press, 1980
8. ^ Horst Althaus, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Bari 1994, pag. 40-41
9. ^ Deussen Paul, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1901.
10. ^ Ottiene la risposta ufficiale in un documento datato 17 aprile 1869, commentato da Curt Paul Janz (*Friedrich Nietzsche: Biographie*, volume 1. Munich: Carl Hanser, 1978): *Von diesem Tage an war Nietzsche also staatsrechtlich kein Preusse und kein Deutscher mehr, sondern... staatenlos, oder, wie der Terminus damals in der Schweiz lautete, heimatlos, was auf Nietzsche besonders zutrifft, und er blieb es... Er wurde und blieb Europäer*. [Traduzione: "Da quel giorno in poi Nietzsche, in conformità alla legge dello Stato, non era più prussiano e nemmeno tedesco, ma... apolide, o secondo la terminologia usata in Svizzera a quel tempo, "senza-patria", particolarmente appropriata per Nietzsche; e lo rimase... Divenne e rimase Europeo".]
11. ^ Richard Wagner, *Mein Leben* — pubblicato da F. Bruckmann, 1911 (prima edizione)
12. ^ Nota 31 al testo di *Genealogia della morale,* pag. 171
13. ^ "C'è un unico caso in cui io riconosco un mio pari - [...] Frau Cosima Wagner è di gran lunga la natura più nobile" (*Ecce Homo*, cap. 1, par. 3) e ancora: "di gran lunga la voce suprema che abbia sentito in fatto di gusto" (*ibidem*, cap. 2, par. 3).
14. ^ Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, F.A. Brockhaus Leipzig 1901. Cfr. anche: Claudio Pozzoli (a cura di) *Nietzsche (nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei)*, Rizzoli Milano 1990, p. 63 e 174.
15. Pietro Citati, *Lou Salomé la bambina mangiauomini* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1999/08/04/lou-salome-la-bambina-mangiauomini.html)
16. ^ Riferimento all'aforisma 324 de *La gaia scienza*: «No. La vita non mi ha disilluso. Di anno in anno invece la trovo più ricca, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, *quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode* […] "La vita come mezzo della conoscenza" – con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.» (*La gaia scienza*, Libro quarto, par. 324)
17. ^ Epistolario, a cura di Barbara Allason, pag. 238, lettera alla sorella febbraio 1886
18. ^ Anacleto Verrecchia dubita che sia effettivamente avvenuto l'abbraccio: *La catastrofe di Nietzsche a Torino* (Torino: Einaudi, 1978) alle pag. 208 e 211 ricostruisce la genesi di questo mito, non riportandolo ad altra bibliografia precedente che a un anonimo articolista della *Nuova Antologia* del 16 settembre 1900, undici anni dopo il fatto.
19. ^ *Nietzsche, nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, a cura di Claudio Pozzoli, Rizzoli Milano, 1990, pp. 364-366 e 371-372.
20. ^ The madness of Dionysus -- six hypotheses on the illness of Nietzsche. (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23429336)
21. ^ Pia Daniela Volz, Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, 1990
22. Leonard Sax, *What Was the Cause of Nietzsche's Dementia?*, Journal of Medical Biography 11 (2003): 47-54 Consultabile qui (http://www.leonardsax.com/Nietzsche.pdf); Archiviato (https://web.archive.org/web/20141020174935/http://www.leonardsax.com/Nietzsche.pdf) il 20 ottobre 2014 in Internet Archive..
23. ^ Orth M., Trimble MR., *Friedrich Nietzsche's mental illness--general paralysis of the insane vs. frontotemporal dementia.* (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17087793?dopt=Abstract);

24. ^ Lampros Perogamvros ,Stephen Perrig,Julien Bogousslavsky &Panteleimon Giannakopoulos, *Friedrich Nietzsche and his Illness: A Neurophilosophical Approach to Introspection*, Journal of the History of the Neurosciences Basic and Clinical Perspectives, volume 22, 2013 - Issue 2, p. 664-665
25. Giulio Canfarini, *Nietzsche, il pensiero in cammino*, p. 336, 2021
26. ^ MM Gomes, *Friedrich Nietzsche: the wandering and learned neuropath under Dionisius*, 2015
27. Valeria Silvestri, The “Eternal Recurrence” of Arteritis. Suggesting Autoimmunity Underlining Friedrich Nietzsche's Challenging Clinical Case, Annals of Vascular Surgery Volume 51, August 2018, Pages 314-319
28. ^ RJ Russell, Neuroscience and the Person, 1999
29. ^ Friedrich Nietzsche—much afflicted philosopher, Hektoen International
30. ^ Jänisch W., Nauhaus G., "Autopsy report of the corpse of the composer Robert Schumann: publication and interpretation of a rediscovered document", Zentralbl Allg Pathol 1986; 132: 129–36.
31. ^ JP Sculier, *Friedrich Nietzsche, une pathobiographie basée sur une revue systématique de la littérature*, AMUB, 2019
32. ^ «Friedrich Nietzsche», Stanford Encyclopedia of Philosophy (https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/#FinWri188). Ipotizzata da Hemelsoet e Devreese, è una patologia che causa numerosi micro-ictus
33. ^ Hemelsoet D., Hemelsoet K., Devreese D. (March 2008), *"The neurological illness of Friedrich Nietzsche"* (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18575181). Acta Neurol Belg 108 (1): 9–16. PMID 18575181]
34. ^ Patrick McNamara, *Dementia* [3 volumes]: [Three Volumes], p. 64
35. ^ «Al mio amato figlio Umberto. La mia pace sia con te! Martedì verrò a Roma e voglio vederti insieme a Sua Santità il Papa. Il Crocefisso»
36. ^ Il re e il nichilista, un mistero con i baffi (http://smargiassi-michele.blogautore.repubblica.it/2012/02/01/il-re-e-il-nichilista-un-mistero-coi-baffi/)
37. Giulio Canfarini, *Nietzsche, il pensiero in cammino*, pp. 335-336, 2021
38. ^ (**EN**) Intro to H.L. Mencken's "The Philosophy of Friedrich Nietzsche" (http://www.seesharppress.com/nietzscheintro.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20211016214239/http://seesharppress.com/nietzscheintro.html) il 16 ottobre 2021 in Internet Archive. by C Bufe.
39. Diego Fusaro, *Nietzsche* (http://www.nilalienum.it/Sezioni/Nietzsche/Materialebibl/DFusaroNiet.html)
40. ^ da Rudolf Steiner, *La mia vita*, editrice Antroposofica, p. 188, ISBN 978-88-7787-595-2
41. ^ Massimo Fini, *Nietzsche, l'apolide dell'esistenza*, pag. 399
42. ^ ad esempio, Fini nell'op. cit.
43. ^ *Friedrich Nietzsche: il pensiero in breve* (http://www.parodos.it/news/friedrich_wilhelm_nietzsche.htm)
44. ^ Vincenzo Di Benedetto e Enrico Medda, *La tragedia sulla scena*, Einaudi, 2002, p. 324-325, ISBN 978-88-06-16379-2.
45. ^ http://www.filosofico.net/Antologia_file/AntologiaN/NIETZSCHE_%20SUL%20SOCIALISMO.html
46. ^ In tedesco "das Ersprießlichste"
47. ^ Fink, E. *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio Venezia, 1973, p.43
48. ^ Da cui l'ammirazione verso Voltaire che si riscontra in questo periodo.
49. ^ Elisabeth Kuhn, *Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus. Berlin / New York, 1992, p. 10-11, 14-15*.
50. ^ N. Karlowitz: *Lo Sviluppo del Nichilismo*. Berlin 1880
51. ^ Martin Walter, Joerg Huettner, *Nachweis aus Nicolai Karlowitsch, Die Entwickelung des Nihilismus (1880) und aus Das Ausland (1880). In: Nietzsche-Studien (2022), Vol. 51, p. 330-333*.

52. ^ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, par. 340, (trad. it. *La gaia scienza* tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano 1987)
53. ^ F. Nietzsche, *Così parlo Zarathustra*, parte I, *Della libera morte*
54. ^ F. Nietzsche, L'anticristo, trad. di F. Masini, in «Opere», vol. VI, tomo 3, Adelphi 1975, § 39, p. 214
55. ^ Aldo Magris, *Nietzsche*, p. 310, Morcelliana, 2003
56. ^ *L'anticristo*, Adelphi, 1970, p. 169,
57. ^ cit. L'anticristo, Adelphi, 1970, p. 169
58. ^ "Non sapete che moltissime persone sono malate appunto della loro salute, cioè di una smisurata sicurezza della propria normalità, e perciò stesso contagiate da una terribile presunzione, da una incosciente autoammirazione che talvolta arriva addirittura all'infallibilità? […] Questi uomini pieni di salute non sono così sani come credono, ma, al contrario, sono molto malati e debbono curarsi" (F. Dostoevskij, Diario di uno scrittore)
59. ^ Frammenti postumi 1888-1889, vol. VIII, tomo III, 15 [110], Adelphi, 1974, pp. 257-258
60. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, *Dei transmondani* (o *Di quelli che vivono fuori dal mondo* o *Di coloro che sognano l'aldilà*
61. ^ *Così parlò Zarathustra*, parte 4, *Dell'uomo superiore*
62. ^ Friedrich Nietzsche, Al di là del bene e del male: Preludio di una filosofia dell'avvenire (Jenseits von Gut und Böse, 1886), Parte nona, "Che cos'è l'aristocratico?" (in Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 334-335)
63. ^ Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, aforisma 153, capitolo IV "Sentenze e intermezzi".
64. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, *Dell'albero sulla montagna*
65. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, *Dei predicatori della morte*
66. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, *Degli sprezzatori del corpo*
67. ^ *Opere di Friedrich Nietzsche, volume 5, tomo 2*, su *scribd.com*, Adelphi (archiviato dall'url originale il 28 gennaio 2015).
68. ^ (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *focus.de*, Focus Online.
69. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Prologo di Zarathustra

70. «Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "È forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?" – gridavano e ridevano in una gran confusione. L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci moviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto piú freddo? Non seguita a venire notte, sempre piú notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di piú sacro e di piú possente il mondo possedeva fino ad oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli – chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo lavarci? Quali riti espiatòri, quali sacre rappresentazioni dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione piú grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. "Vengo troppo presto" proseguì "non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino – non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle stelle vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre piú lontana dagli uomini delle stelle più lontane – eppure son loro che l'hanno compiuta!". – Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: "Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?".»

(*La Gaia scienza*, III, aforisma 125)

71. **^** *Nietzsche, Dio è morto*, su *filosofico.net*.
72. *L'oltreuomo*, su *sirigu.it*. URL consultato il 23 giugno 2013 (archiviato dall'url originale il 3 luglio 2013).
73. **^** La parola "über" (equivalente all'italiano e al latino "iper"; cfr. Dizionario italiano: Iper (http://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/i/iper-.aspx?query=iper-)), in tedesco ha molti significati, tra cui "oltre", mentre è meno usata per il significato "sopra"/"super", dove sono più comunemente utilizzati "oben" e "auf"; dizionario italiano-tedesco: Sopra (http://it.dicios.com/itde/sopra) Über (http://it.dicios.com/deit/uber)

74. ^ "Ciò che io racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può fare a meno di venire: l'avvento del nichilismo. Questa storia può già ora essere raccontata; perché la necessità stessa è qui all'opera. Questo futuro parla già per mille segni, questo destino si annunzia dappertutto; per questa musica del futuro tutte le orecchie sono già in ascolto. Tutta la nostra cultura europea si muove in una torturante tensione che cresce da decenni in decenni, come protesa verso una catastrofe: irrequieta, violenta, precipitosa; simile ad una corrente che vuole giungere alla fine, che non riflette più ed ha paura di riflettere."
75. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Parte I, Delle gioie e delle passioni*
76. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte III, *Delle tavole antiche e nuove*
77. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte II, *Della plebe*
78. ^ F.Nietzsche, *op. cit.*, p.18
79. ^ È in questo punto che Nietzsche chiarisce che l'oltreuomo è colui che accetta l'esistenza dell'eterno ritorno.
80. ^ L'eterno ritorno (http://w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20121218_10.eternoritorno.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140904143339/http://w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20121218_10.eternoritorno.pdf) il 4 settembre 2014 in Internet Archive.
81. ^ Roger Penrose: *Sono infiniti i Big Bang che hanno fatto il mondo* (https://foglianuova.files.wordpress.com/2011/10/stampa_penrose_bianucci.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140517120507/http://foglianuova.files.wordpress.com/2011/10/stampa_penrose_bianucci.pdf) il 17 maggio 2014 in Internet Archive.
82. ^ Rüdiger Vaas: "Ewig rollt das Rad des Seins": Der 'Ewige-Wiederkunfts-Gedanke' und seine Aktualität in der modernen physikalischen Kosmologie. In: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (eds.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. de Gruyter: Berlin, New York 2012, S. 371-390. ISBN 978-3-11-025937-7
83. ^ Alex Vilenkin, *Many Worlds in One*. New York: Hill and Wang 2006
84. ^ Max Tegmark (2003). "Parallel Universes". In "Science and Ultimate Reality: from Quantum to Cosmos", honoring John Wheeler's 90th birthday. J. D. Barrow, P.C.W. Davies, & C.L. Harper eds. Cambridge University Press (2003).
85. ^ Barreira, Luis (2006). "Poincaré recurrence: old and new". In Zambrini, Jean-Claude. XIVth International Congress on Mathematical Physics. World Scientific. pp. 415–422.
86. ^ F.Nietzsche, 1881 11[316] in: *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, versioni a cura di F. Masini e M. Montinari, volume V tomo II delle "Opere di Friedrich Nietzsche" a cura di G. Colli e M. Montinari, Arnoldo Mondadori Editore, I edizione Gli Oscar 1971.
87. ^ F. Nietzsche *Also sprach Zarathustra*, III, "Der Genesende" (Il convalescente), p.180, Goldmann Klassiker 1979.
88. ^ F.Nietzsche, Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, (1883-1885), III, "Il convalescente" in Opere, Adelphi, Milano 1968 p.5
89. ^ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1885], III, 46, 2, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2012, p. 184.
90. G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 94, nota 20: «Nietzsche attribuisce al nichilismo un duplice possibile senso: un senso passivo o reattivo, nel quale il nichilismo riconosce l'insensatezza del divenire e di conseguenza sviluppa un senso di perdita, di vendetta e di odio per la vita; e un nichilismo attivo che è proprio dell'oltreuomo, il quale si installa esplicitamente nell'insensatezza del mondo dato per creare nuovi valori».
91. ^ citato in Mazzino Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*
92. ^ F. Nietzsche, *Ecce homo*, a cura di Roberto Calasso, trad. Giorgio Colli, Adelphi 1991
93. ^ In *La Filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Piccola Biblioteca Adelphi, 2003, p. 236.
94. ^ F. Nietzsche, *op.cit.* p. 233
95. ^ L'Anticristo, Newton Compton, Roma, 1977, p. 70
96. ^ da *L'anticristo*, 43 e *Genealogia della morale*

97. ^ *Ecce homo*, "Perché sono una fatalità"
98. ^ Giuseppe Potenza, *Nietzsche e il problema del nichilismo nella tradizione del pensiero occidentale a partire dalla questione del nulla*, 2014, p.236
99. ^ Mazzino Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche* Pubblicato da Ubaldini, 1975 ISBN 88-340-0339-X, 9788834003398
100. Tilmann Buddensieg, *L'Italia di Nietzsche. Città, giardini e palazzi*, trad. di L. Novati, Scheiwiller, 2007 ISBN 978-88-7644-531-6.
101. Mario Perniola, introduzione a *L'Anticristo*, in *Nietzsche. Edizioni integrali*, Newton, Roma 2011 ISBN 978-88-541-4034-9. Perniola individua il risvolto negativo delle qualità attribuite da Nietzsche all'Italia in quello scetticismo diffuso che degenera nel qualunquismo.
102. ^ «Si deve essere più duri contro i protestanti che contro i cattolici» (Nietzsche, in *Legge contro il cristianesimo*, da *L'anticristo*, Adelphi, Milano 2008).
103. ^ Edoardo Vitale, articolo sulla rivista *L'Alfiere*, parz. consultabile qui (http://www.quicampania.it/ilregno/viaggio-di-nietzsche-nel-sud-italia.html).
104. ^ Mazzini e i doveri dell'uomo (http://www.maat.it/livello2/mazzini-doveri.htm)
105. ^ Alfredo Oriani, Gennaro Maria Barbuto, *Niccolò Machiavelli*, pag. 42, 1997).
106. ^ Nietzsche politico o impolitico (http://www.filosofia.it/argomenti/nietzsche-politico-o-impolitico) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140407103659/http://www.filosofia.it/argomenti/nietzsche-politico-o-impolitico) il 7 aprile 2014 in Internet Archive.
107. ^ In *Al di là del bene e del male* (6.2:126), l'autore parla di "cani anarchici"
108. Spencer Sunshine, *Nietzsche and the Anarchists* (http://radicalarchives.org/2010/05/18/nietzsche-and-the-anarchists/)
109. ^ "Nietzsche's possible reading, knowledge, and plagiarism of Max Stirner's The Ego and Its Own (1845) has been a contentious question and frequently discussed for more than a century now." in (**EN**) Thomas H. Brobjer, *Philologica: A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question*, in *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 25, n. 1, 2003, pp. 109-114.; vd. Bernd A. Laska: *La crisi iniziale di Nietzsche. Un nuovo chiarimento della questione 'Nietzsche e Stirner'.* (http://www.lsr-projekt.de/poly/itnietzsche.html) Orig. apparso in tedesco: *Nietzsches initiale Krise.* In: Germanic Notes and Reviews, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002, pp. 109-133
110. ^ Renzo de Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, 2004 (http://www.centrostudilaruna.it/mussoliniilrivoluzionario.html).
111. ^ *Mussolini prigioniero a La Maddalena*, su *lamaddalena.it*. URL consultato il 24 maggio 2015 (archiviato dall'url originale il 14 giugno 2021).
112. Mazzino Montinari, *"La Volonté de puissance" n'existe pas*, Editions de l'Eclat, 1996
113. ^ Nell'«elenco della letteratura da scartare» della Germania Est, Nietzsche è incluso nella lista B, comprendente testi che le biblioteche non dovevano concedere in prestito se non a persone di specchiata affidabilità, in quanto «preconizzatore di arrogantissimi pensieri di esclusività». Cfr. (**DE**) *Verzeichnis der auszusondernden Literatur (https://archive.org/stream/Abteilung-fuer-Volksbildung-der-Stadt-Berlin-Verzeichnis-der-auszusondernden-Lit/AbteilungFuerVolksbildungDerStadtBerlin-VerzeichnisDerAuszusonderndenLiteratur1946187S.Scan#page/n179/mode/2up)*, Berlin, Abteilung fuer Volksbildung der Stadt, 1946, p. 179.
114. ^ Massimo Fini, *Nietzsche: l'apolide dell'esistenza*, pag. 15-18.
115. Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2002 recensione ed estratti (https://web.archive.org/web/20160321201639/http://www.filosofia.it/argomenti/nietzsche-filosofo-totus-politicus)
116. ^ *Julius Evola* (a cura di Diego Fusaro) (http://www.filosofico.net/evola.htm)
117. ^ *"VII. La questione dei testi"* in *Guida a Nietzsche*, a cura di M. Ferraris, Laterza, 2004.
118. ^ Paola Sirigu, *Nietzsche. L'immoralista sublime*, p.537
119. ^ M. Onfray, *Nietzsche e la costruzione del Superuomo. Controstoria della filosofia VII*
120. ^ *Bachofen und Nietzsche* (1929); *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (1931)

121. Citazioni di Nietzsche su ebrei ed ebraismo (https://www.ccdc.it/documento/nietzsche-gli-ebrei-e-lebraismo/)
122. ^ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*.
123. ^ Umano, troppo umano, in L'uomo solo con se stesso, aforisma 515
124. ^ Luigi Cataldi, *Il razionalismo di Nietzsche: filologia e teoria della conoscenza negli scritti giovanili*. Edizioni scientifiche italiane, 1983
125. ^ Pietro Prini *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard ad oggi*, Studium Roma 1989, nel quale un capitolo è dedicato a Nietzsche.
126. ^ Lev Tolstoj, *Che cos'è la religione e quale ne è l'essenza?*, in *Il bastoncino verde: scritti sul cristianesimo*, Servitium, Sotto il Monte, 1998, p. 122. ISBN 88-8166-085-7.
127. ^ Igor Sibaldi, *Introduzione*, in Lev Tolstoj, *Tutti i racconti*, volume primo, Mondadori, Milano, 2005, p. L. ISBN 88-04-55275-1.
128. ^ *Nietzsche's Knowledge of the Marquis de Sade*, su *h07.cgpublisher.com*. URL consultato l'8 ottobre 2014 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
129. ^ Paolo Ruffilli, *Introduzione alle Operette Morali di G. Leopardi*, Garzanti, 1985
130. ^ Friedrich Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, Editore Il melangolo, Pagine 199, raccolta di passi in cui Nietzsche parla di Leopardi
131. ^ Evolution and philosophy - Does right make right? (http://www.talkorigins.org/faqs/evolphil/social.html) by John S. Wilkins
132. ^ «NB. Contro la teoria dell'influenza dell'ambiente e delle cause esterne: la forza interna è infinitamente superiore; molte cose che sembrano un influsso dall'esterno, son solo il suo adattamento dall'interno. Esattamente gli stessi ambienti possono venire interpretati e sfruttati in modi opposti: non ci sono fatti.» 2[175] Frammenti postumi 1885/1887 - Adelphi
133. ^ «Darwin sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle "circostanze esterne"; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno, che usa, sfrutta le "circostanze esterne".» 7[25] Frammenti postumi 1885/1887 - Adelphi
134. ^ (234) 10[118] Frammenti postumi 1887/1888 - Adelphi
135. ^ (97) 9[144] Frammenti postumi 1887/1888 - Adelphi
136. ^ Libro che conteneva i racconti *La padrona* e *Memorie del sottosuolo*.
137. ^ Citato nella *Introduzione* di Gianlorenzo Pacini a Fedor Dostoevskij, *I demoni*, Feltrinelli, 2000, p. 28.
138. Bernd A. Laska, *La crisi iniziale di Nietzsche (in seguito a confronto con Stirner)* (http://www.lsr-projekt.de/poly/itnietzsche.html). Originale *Nietzsches initiale Krise*, *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, n. 2, autunno 2002, pp. 109–133.
139. ^ Come testimonia il saggio di Oehler dal titolo *Nietzsches Bibliothek* ([Weimar], Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, 1942, VIII + 56 S., [5] Bl).
140. Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, Eine Freundschaft, Jena, 1908, cit. in Safranski R., *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, Milano, 2001.
141. ^ «Elaborate l'una indipendentemente dall'altra, le teorie di Lorenz e di Riedl si erano mosse in una medesima direzione, entrambe ribaltando uno dei dogmi più resistenti dell'evoluzionismo classico: il dogma dell'unidirezionalità della selezione. Entrambe sostanziando, con osservazioni e ricerche empiriche oltre che con riflessioni teoriche, un'intuizione che già Nietzsche, un secolo prima aveva espresso con molta chiarezza: il darwinismo tradizionale ha sopravvalutato "fino all'inverosimile l'influsso delle circostanze esterne; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno che usa, sfrutta le circostanze esterne".» "LA TEORIA EVOLUZIONISTICA DELLA CONOSCENZA ILLUSTRATA ATTRAVERSO CINQUE LIBRI" di M. Celentano

142. ^ «È probabile vi siano innumerevoli specie di vita e, conseguentemente, anche di rappresentazioni. «Il vero per noi», vale a dire ciò che ci rende possibile l'esistenza in base all'esperienza e il processo è così antico, che è impossibile trasformare il nostro pensiero. A ciò si riducono tutti gli a priori.» (11[136] Frammenti postumi 1881-Adelphi) «Vi son stati innumerevoli modi cogitandi, ma si son conservati solo quelli che portavano avanti la vita organica...» (11[52] Frammenti postumi 1881 - Adelphi) «Nella catena morfologica degli animali, si sviluppa il sistema nervoso e, più tardi, il cervello: si sviluppa il sentire, come, più tardi, si sviluppa il creare immagini e il pensare.» (25[325] Frammenti postumi 1884 - Adelphi) «L'apparato conoscitivo [...] come mezzo dell'apparato della nutrizione.» (25[377] Frammenti postumi 1884 - Adelphi) «NB. Il principio di conservazione dell'individuo (ovvero la paura della morte) non può essere dedotto da sensazioni di piacere e dispiacere, bensì esso è qualcosa che dirige, è una valutazione, che si trova già alla base di tutte le sensazioni di piacere e dispiacere. Solo quelle attività intellettuali che conservavano l'organismo hanno potuto conservarsi; e nella lotta degli organismi queste attività intellettuali si sono continuamente irrobustite e raffinate.» (25[427] Frammenti postumi 1884 - Adelphi).
143. ^ Dalle teorie di Nietzsche partono linee di sviluppo «che portano alla dottrina degli istinti di Freud e di Pareto e al loro metodo di considerare il pensiero umano come un dispiegamento e prodotto di meccanismi istintuali» (K. Mannheim, *Sociologia della conoscenza nell'opera di Nietzsche*, Enciclopedia Feltrinelli - Fischer.
144. ^ Jung considerava *Così parlò Zarathustra* come il libro che lo influenzò di più e la sua lettura, da giovane, lo colpì moltissimo: *«Come per il Faust di Goethe, si trattò di un'esperienza terribile»* (C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*,1962, p. 139.
145. ^ N. Gómez Dávila, In margine a un testo implicito
146. ^ Lewis F. Carter, The 'New Renunciates' of Bhagwan Shree Rajneesh: Observations and Identification of Problems of Interpreting New Religious Movements, "Journal for the Scientific Study of Religion", 1987
147. ^ Si vedano: Osho Rajneesh, *Zarathustra un dio che danza*, Genova, ECIG, 1989. ISBN 88-7545-352-7. e *Zarathustra il profeta che ride*, Genova, ECIG, 1991. ISBN 88-7545-445-0. (commenti allo "Zarathustra" di Friedrich Nietzsche). Il guru fa riferimento in un passo alle affermazioni di Nietzsche sulla danza e allo shivaismo induista: «In una delle sue lettere, Nietzsche scrive: "Posso credere solo in un dio danzante", ma non riuscì a trovarne. Se avesse conosciuto qualcosa di Shiva, la sua vita sarebbe stata totalmente diversa: Shiva è il dio che danza.»
148. ^ *Grazia Barbieri, NIETZSCHE E DE CHIRICO - Il paradosso di una comunione tra antimetafisica e metafisica?* (**PDF**), su *babelonline.net*. URL consultato il 28 agosto 2009 (archiviato dall'url originale il 4 luglio 2010).
149. ^ Sossio Giametta. Il poeta Friedrich Nietzsche. Il distruttore della logica (https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2021/03/Sossio-Giametta-Il-poeta-Friedrich-Nietzsche--87d10944-4d62-4338-9e95-453f4d180669.html) - Rai Cultura
150. ^ *Illustrated London News*, ILN Picture Library (http://www.ilnpictures.co.uk/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20080509092816/http://www.ilnpictures.co.uk/) il 9 maggio 2008 in Internet Archive., 31 maggio 1919

Bibliografia

- Laura Abbatino, *Nietzsche tra Wagner e Bizet*, PensaMultimedia, Lecce 2007. ISBN 978-88-8232-528-2
- Leonardo Vittorio Arena, *Nietzsche e il nonsense*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- Georges Bataille, *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980 (già Rizzoli, Milano, 1970; poi SE, Milano, 1994 e 2006, ISBN 978-88-6723-099-0
- Raphaël Bazardjian, *Federico Nietzsche il Gran Ciarlatano*, a cura di Dario Agazzi, ristampa dell'edizione A. Savoldi 1921, Milano, La Vita Felice, 2022, ISBN 978-88-9346-624-0.

- Christian Benne, Claus Zittel (a cura di): *Nietzsche und die Lyrik: Ein Kompendium*, Stuttgart: J.B. Metzler 2017.
- Enea Bianchi, "Il concetto di autorità in Nietzsche nella letteratura anglosassone", in *Agalma*", n. 28, Mimesis Edizioni, ottobre 2014, pp. 113–120.
- Graziano Biondi, *L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, manifestolibri, Roma, 2001.
- Alberto Giovanni Biuso, *Nomadismo e benedizione. Ciò che bisogna sapere prima di leggere Nietzsche*, Di Girolamo, Trapani, 2006
- Emilio Carlo Corriero, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2008
- Emilio Carlo Corriero, *Volontà d'amore. L'estremo comando della volontà di potenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2011
- Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi Editore, Milano 1974 ISBN 978-88-459-0089-1
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), tr. Salvatore Tessinari, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978 e tr. Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano 1992; Einaudi, Torino 2002
- Maura Del Serra, *Temi e revulsioni pitagoriche nel pensiero di Nietzsche*, in AA.VV., *Il Superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, a. c. di Elémire Zolla, vol. V., Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 311–352.
- Alessandro Di Chiara (a cura di) *F. Nietzsche 1900-2000*, il melangolo, Genova, 2001.
- Rossella Fabbrichesi, *Nietzsche and James. A Pragmatist Hermeneutics*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 1/1, 2009, https://web.archive.org/web/20100608171855/http://lnx.journalofpragmatism.eu/.
- Rossella Fabbrichesi, *Nietzsche e Goethe. Apollo e Dioniso, Dioniso e Apollo*, in "Apollineo e Dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche", a cura di S. Bertolini, Aracne, Roma, 2010.
- Rossella Fabbrichesi, *The Body of the Community: Peirce, Royce, and Nietzsche*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 2/1/2010, https://web.archive.org/web/20100608171855/http://lnx.journalofpragmatism.eu/.
- Maurizio Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano, 1989.
- Massimo Fini, *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza*, Marsilio, 2002.
- Eugen Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, 1999, ISBN 978-88-317-0017-7.
- Franco Gallo, *Nietzsche e l'emancipazione estetica*, manifestolibri, Roma, 2004. ISBN 978-88-7285-354-2.
- Piero Giordanetti, *L'avventura della ragione. Kant e il giovane Nietzsche*, Hidelsheim, Olms, 2011.
- Martin Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, 5ª ed., Adelphi, 1994, ISBN 978-88-459-1186-6.
- Karl Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo* (1946), trad. it. di G. Dolei, Marinotti, 2008
- Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano, 1996, ISBN 978-88-425-4250-6.
- Joachim Kohler, *Nietzsche. Il segreto di Zarathustra*, Rusconi, Milano, 1994
- Annamaria Lossi, Claus Zittel (a cura di): *Friedrich Nietzsche scrittore: saggi di estetica, narratologia ed etica*, Edizioni Ets Pisa 2014.
- Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, 2004.
- Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, 4ª ed., Roma-Bari, Laterza, 2010 [1982], ISBN 978-88-420-4993-7.
- Realino Marra, *Coscienza e pena nella Genealogia della morale*, in K. Waechter, Hg., *Grenzüberschreitende Diskurse. Festgabe für Hubert Treiber*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, pp. 339–54.
- Francesco Moiso, *Nietzsche e le scienze*, Milano, Cuem, 1999.

- Federica Montevecchi, *Nietzsche. Dizionario delle idee,* Editori Riuniti, Roma, 1999.
- John Moore & Spencer Sunshine, *Non sono un uomo, sono dinamite! Friedrich Nietzsche e la tradizione anarchica*, Edizioni Bepress, Lecce, 2013.
- Gianfranco Morra, *Il cane di Zarathustra - Tutto Nietzsche per tutti (https://web.archive.org/web/20140101081621/http://www.ares.mi.it/index.php?pagina=libro&id=570&q=Il-cane-di-Zarathustra)*, Edizioni ARES, Milano, 2013.
- Rosanna Oliveri, *Nietzsche, profeta della scienza*, Il Prato, Padova, 2014
- Michel Onfray, *L'esistenzialismo radicale. Controstoria della filosofia VI*, 2009
- Michel Onfray, *La costruzione dell'Oltreuomo. Controstoria della filosofia VII*, Grasset, 2011
- Gabriella Pelloni, Claus Zittel (a cura di): *Poetica in Permanenza: Studi su Nietzsche*, Pisa: ETS 2017
- Fabio Polidori, *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Milano, Guerini e Associati, 1995.
- Paolo Poma, *Interludio dell'enticidio. Da Severino alla volontà di potenza*, in "Estetica", 1/2008, Il Melangolo, pp. 59–75.
- Paolo Poma, *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, Pisa, Edizioni ETS, 2011.
- Umberto Regina, *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia, 1988
- Antonio Santori, *Verso la meraviglia d'oro. Dono e incoscienza in Nietzsche*, Il Lavoro Editoriale, Ancona, 1990
- Giacomo Scarpelli, *La scimmia, l'uomo e il Superuomo. Nietzsche: evoluzioni e involuzioni*, Mimesis, Milano, 2008. ISBN 978-88-8483-719-6
- Emanuele Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999.
- Barbara Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, con una presentazione di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto Editore, Mantova 2010 (trad. it. di F. Leoni del testo francese *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001)
- Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, Parigi, 1974
- Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974
- Gianni Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Ed. Laterza, Roma - Bari, 1985. ISBN 88-420-2551-8
- Giulio Vignoli, *Artisti in Riviera: Sibelius, Nietzsche e Pound a Rapallo*, in *Scritti politici clandestini*, ECIG, Genova, 2000, pag. 19
- Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches 'Also sprach Zarathustra*'. 2., durchgesehene Auflage. Nietzsche in der Diskussion. Königshausen und Neumann, Würzburg 2011, ISBN 978-3-8260-4649-0

Voci correlate

- Eterno ritorno
- Fato
- Arthur Schopenhauer
- Dio è morto
- Oltreuomo
- Gabriele D'Annunzio
- Fedor Dostoevskij
- Lev Tolstoj

- Amor fati

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Nietzsche**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Nietzsche**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Nietzsche**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Friedrich Nietzsche**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Nietzsche (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Nietzsche?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Nietzsche, Friedrich Wilhelm*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Gabetti, Rodolfo Paoli e Giuseppe Gabetti -, *NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Nietzsche, Friedrich Wilhelm*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Nietzsche, Friedrich Wilhelm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Nietzsche, Friedrich Wilhelm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Friedrich Nietzsche*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Bernd Magnus, *Friedrich Nietzsche*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Friedrich Nietzsche*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Friedrich Nietzsche*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Friedrich Nietzsche* / *Friedrich Nietzsche (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Nietzsche*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Nietzsche*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Friedrich Nietzsche*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Friedrich Nietzsche*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Friedrich Nietzsche*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Friedrich Nietzsche*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Friedrich Nietzsche*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *AllMusic*, All Media Network.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *Discogs*, Zink Media.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *MyAnimeList*.
- *Friedrich Nietzsche*, su *MYmovies.it*, Mo-Net Srl.
- (**EN**) *Friedrich Nietzsche*, su *IMDb*, IMDb.com.

- (DE) *Gesammelte Werke*, München, Musarion Verlag, 23 voll., 1920-29: vol. 1 (https://archive.org/details/gesammeltewerke01nietuoft), vol. 2 (https://archive.org/details/gesammeltewerke02nietuoft), vol. 3 (https://archive.org/details/gesammeltewerke03nietuoft), vol. 4 (https://archive.org/details/gesammeltewerke04nietuoft), vol. 5 (https://archive.org/details/gesammeltewerke05nietuoft), vol. 6 (https://archive.org/details/gesammeltewerke06nietuoft), vol. 7 (https://archive.org/details/gesammeltewerke07nietuoft), vol. 8 (https://archive.org/details/gesammeltewerke08niet), vol. 9 (https://archive.org/details/gesammeltewerke09niet), vol. 10 (https://archive.org/details/gesammeltewerke10niet), vol. 11 (https://archive.org/details/gesammeltewerke11niet), vol. 12, vol. 13 (https://archive.org/details/gesammeltewerke13niet), vol. 14 (https://archive.org/details/gesammeltewerke14niet), vol. 15, vol. 16 (https://archive.org/details/gesammeltewerke16niet), vol. 17 (https://archive.org/details/gesammeltewerke17niet), vol. 18 (https://archive.org/details/gesammeltewerke00niet), vol. 19 (https://archive.org/details/gesammeltewerke19niet), vol. 20 (https://archive.org/details/gesammeltewerke20niet), vol. 21 (https://archive.org/details/gesammeltewerke21niet), vol. 22 (https://archive.org/details/gesammeltewerke22niet), vol. 23 (https://archive.org/details/gesammeltewerke23niet).
- (EN, DE) *Collected text in English and German with Nietzsche's music, correspondence and notes*, su *thenietzschechannel.com*.
- (EN, DE, FR, IT) *Nietzsche Source: Versione elettronica dell'edizione critica Colli/Montinari — Edizione in facsimile delle opere e dei manoscritti di Nietzsche a cura di P. D'Iorio*, su *nietzschesource.org*.
- (EN, FR, DE, IT) *Nietzsche News Center (NNC), il portale dell'attualità nietzscheana*, su *hypernietzsche.org*. URL consultato il 17 settembre 2005 (archiviato dall'url originale il 31 agosto 2005).
- *Centro Interdipartimentale di studi 'Colli-Montinari' su Nietzsche*, su *centronietzsche.net*. URL consultato il 7 ottobre 2004 (archiviato dall'url originale il 15 agosto 2008).
- *Friedrich Nietzsche*, su *intratext.com*. testi con concordanze e liste di frequenza
- *Leopardi e Nietzsche* (http://lettere-filosofia.blogspot.com/2021/02/leopardi-e-nietzsche-i-profeti-del-male.html)
- *La crisi iniziale di Nietzsche e il paragone con Stirner*, su *lsr-projekt.de*.
- *Portale della Nietzsche Haus in Nuova Engadina*, su *nietzschehaus.ch*. sua abitazione aperta al pubblico per visite e soggiorni, nonché sede di conferenze annuali
- Pubblicazioni di e su Friedrich Nietzsche (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Friedrich+Nietzsche%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera

Controllo di autorità	VIAF (EN) 89798474 (https://viaf.org/viaf/89798474) · ISNI (EN) 0000 0001 2282 8181 (http://isni.org/isni/0000000122828181) · SBN CFIV001040 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV001040?core=autoriall) · BAV 495/74146 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_74146) · CERL cnp02033585 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp02033585) · Europeana agent/base/200 (https://data.europeana.eu/agent/base/200) · ULAN (EN) 500222156 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500222156) · LCCN (EN) n79021132 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79021132) · GND (DE) 118587943 (https://d-nb.info/gnd/118587943) · BNE (ES) XX905825 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX905825) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX905825) · BNF (FR) cb11917712p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11917712p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11917712p) · J9U (EN, HE) 987007266069605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266069605171) · NSK (HR) 000100794 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100794) · NDL (EN, JA) 00451342 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00451342) · CONOR.SI (SL) 7943267 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7943267) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79021132 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79021132)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Nietzsche&oldid=138540521"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 28 mar 2024 alle 18:27.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

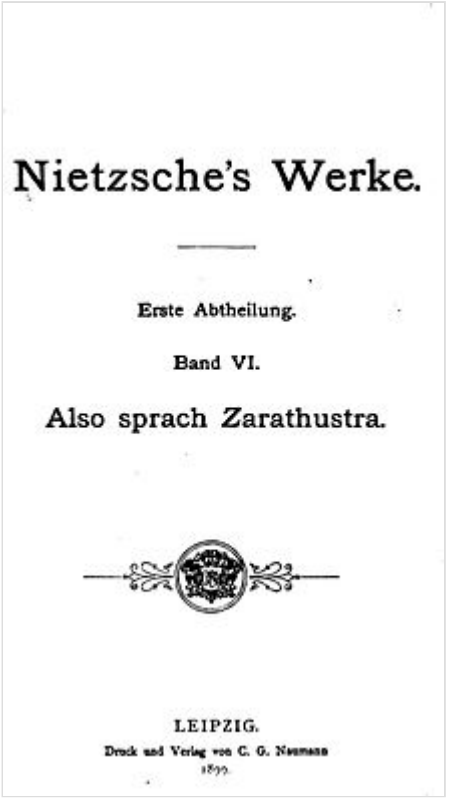
Influenza e fortuna del pensiero di Nietzsche

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Voce principale: ***Friedrich Nietzsche****.*

> «Amici, non ci sono amici!» gridò il saggio morente.
> «Nemici, non ci sono nemici!» grido io, il pazzo vivente.
> (*Umano, troppo umano*, aforisma 376, *explicit*)

L'**influenza e fortuna del pensiero di Nietzsche** è stata eterogenea e si può con una certa approssimazione suddividere in vari periodi. Esponenti tanto della sinistra quanto della destra tentarono ben presto di trarre a proprio vantaggio il lavoro del filosofo tedesco. Nel 1937, Georges Bataille si pronunciò contro ogni sorta di consimile strumentalizzazione, posto che il pensiero di Friedrich Nietzsche era intrinsecamente inconciliabile con ogni misera semplificazione, ed *a fortiori* mal si prestava al sostegno di una qualche ideologia fautrice della supremazia di un principio a scapito di ogni altro.[1][2]



Nietzsche's Werke, VI, Naumann, 1905.

La fortuna del pensiero di Nietzsche si è rivelata un affare complesso e piuttosto confuso. Molti tedeschi scoprirono ad un certo momento i suoi appelli per un individualismo più grandioso e per lo sviluppo della personalità espressi in *Così parlò Zarathustra*, ma reagirono in modi opposti. Ebbe un certo seguito tra i tedeschi di sinistra negli anni 1890; nel 1894-1895, i loro connazionali conservatori volevano mettere al bando la sua opera come sovversiva. Verso la fine del XIX secolo le idee di Nietzsche erano comunemente associate ai movimenti anarchici e sembrano effettivamente averli influenzati, specie in Francia e negli Stati Uniti.[3][4]

Al tempo della prima guerra mondiale, viceversa, si era fatta la fama di fonte del militarismo di destra tedesco. L'Affare Dreyfus offre un altro esempio della sua fortuna: gli antisemiti francesi di destra etichettarono gli intellettuali di sinistra ed ebrei che difendevano Alfred Dreyfus con il titolo di "nietzscheani".

Forse la più grande eredità politica di Nietzsche si ritrova nei suoi interpreti del XX secolo: Martin Heidegger, Pierre Klossowski, Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze (e Félix Guattari), e Jacques Derrida. Gli ultimi scritti di Foucault, ad esempio, adottano il metodo genealogico di Nietzsche per sviluppare teorie anti-fondazioniste[5] sul potere che divide e frammenta invece che unire le società politiche (concetto caro alla tradizione della teoria politica liberale). Deleuze, senza dubbio il più insigne fra gli

interpreti di Nietzsche, usava la tanto deprecata tesi della volontà di potenza in tandem con le nozioni marxiane di esubero di materie prime e con le idee freudiane del desiderio di articolare concetti come la "metafora del rizoma"[6] ed altri "sconfinamenti" dal potere statuale com'è tradizionalmente concepito.

A costo di scadere nell'ovvietà, non possiamo esimerci dal cenno all'influenza nietzscheana manifestatasi anche in settori artistici vari, eminentemente nella musica; in particolare, esplicitamente, quella di Richard Strauss, quanto meno con *Also sprach Zarathustra* ("Così parlò Zarathustra") e *Tod und Verklärung* ("Morte e trasfigurazione"),[7] celeberrime composizioni il cui titolo è migliore di ogni commento che volesse sottolinearne il legame con il maestro di Röcken. Più discussa è l'influenza di Nietzsche sulla poetica del regista Stanley Kubrick, che pure è stata sostenuta appassionatamente.[8]

Indice

Nietzsche e l'anarchismo
Nietzsche e il fascismo
Nietzsche ed il nazismo
Nietzsche e la psicoanalisi
Primi pensatori del XX secolo
Nietzsche nel secondo dopoguerra
Nietzsche e Emanuele Severino
Note
Bibliografia ulteriore
Collegamenti esterni

Nietzsche e l'anarchismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Anarchismo e Friedrich Nietzsche****.*

Durante il XIX secolo, Nietzsche era frequentemente associato ai movimenti anarchici, con buona pace del fatto che nei suoi scritti egli paia mantenere un giudizio sfavorevole sugli anarchici.[9] Forse potrebbe essere il riflesso di un'associazione — comune nel periodo esaminato — tra le sue idee e quelle di Max Stirner, autore di un'opera che si sarebbe dimostrata influente negli ambienti dell'anarco-individualismo. I due pensatori erano sovente equiparati dagli "anarchici letterari" francesi e le interpretazioni anarchiche delle idee di Nietzsche sembrano aver avuto rilievo anche negli Stati Uniti d'America.[10]

Nietzsche e il fascismo

Nietzsche fu l'unico vero filosofo che Benito Mussolini studiò in maniera approfondita, restandone fortemente ammaliato in gioventù. Dalla sua dottrina del superuomo egli trasse il senso da dare alla rivoluzione fascista, che si sarebbe accinto a compiere di lì a poco:[11]

> «Il superuomo, ecco la grande creazione nietzscheana! Quale impulso segreto, quale interna rivolta hanno suggerito al solitario professore di lingue antiche dell'Università di Basilea questa superba nozione? Forse il *taedium vitae*, della vita quale si svolge nelle odierne società civili dove

> irrimediabile mediocrità trionfa a danno della pianta-uomo. E Nietzsche suona la diana di un prossimo ritorno all'ideale. Ma un ideale diverso fondamentalmente da quello in cui hanno creduto le generazioni passate. Per comprenderlo verrà una nuova specie di spiriti liberi fortificati nella guerra, nella solitudine, nel grande pericolo, spiriti che conosceranno il ghiaccio e i venti, le nevi dell'alta montagna e sapranno misurare con occhio sereno tutta la profondità degli abissi, spiriti dotati di un genere sublime di perversità, spiriti che ci libereranno dall'amore del prossimo della volontà del nulla ridonando alla terra il suo scopo e agli uomini le loro speranze – spiriti nuovi, liberi, molto liberi che trionferanno su Dio e sul Nulla!»
>
> (Benito Mussolini, da *Il Pensiero Romagnolo*, 1905[11])

Nietzsche influenzò sotterraneamente anche le correnti culturali del primo Novecento italiano, come il dannunzianesimo e il futurismo,[12] che sarebbero in gran parte confluite nello stesso fascismo. D'Annunzio in particolare interpretò il superuomo in chiave maggiormente estetica e aristocratica, esaltandone il vitalismo, l'ebbrezza "dionisiaca", e l'eroismo che si contrappone al conformismo delle masse.[12]

Nietzsche ed il nazismo

Hitler visitava spesso il museo di Weimar dedicato a Nietzsche, e si faceva ritrarre fotograficamente mentre ostentava la contemplazione del busto del filosofo.

Il nazionalsocialismo ravvisava grandi affinità con:

- le idee di Nietzsche comprendenti attacchi alla democrazia, al cristianesimo, alle forme di governo parlamentariste;
- l'annuncio (contenuto in *La volontà di potenza)* dell'avvento di una razza dominante destinata a divenire il "signore della Terra";
- l'esaltazione della guerra, il credo della razza padrona e dell'*Übermensch*.

I nazisti mutarono il punto di vista di Nietzsche sulle donne dicendo: "Il loro regno è la cucina ed il loro ruolo nella vita è generare figli ai guerrieri tedeschi", il che in effetti parafrasa il "vero" Nietzsche:

> «L'uomo deve essere preparato per la guerra e la donna per la procreazione del guerriero, ogni altra cosa è follia.»[13]

Nel periodo fra le due guerre mondiali, alcuni nazisti impiegarono intensivamente vari espedienti per promuovere la propria ideologia, e segnatamente Alfred Baeumler nella sua interpretazione de *La volontà di potenza*.[14] La vasta popolarità di Nietzsche tra i nazisti scaturì in parte dai deliberati sforzi di Elisabeth Förster-Nietzsche, sorella del filosofo che ne curò le pubblicazioni dopo il suo tracollo psichico, divenendo peraltro ad un certo punto un'aperta simpatizzante del partito nazista. Per di più, Mazzino Montinari, nel corso della pubblicazione di opere postume di Nietzsche durante gli anni 1960, scoprì che Elisabeth, "creando" — per così dire — *La volontà di potenza* mediante l'attività di revisione redazionale di frammenti postumi, ne aveva tagliato degli estratti, cambiato l'ordine, aggiunto titoli di sua invenzione, inserito passaggi di altri autori copiati da Nietzsche come se fossero stati scritti da Nietzsche stesso, e così via.[15]

Alcuni antinazisti ed antifascisti, tra cui György Lukács, condividono in sostanza la tesi di una filiazione diretta del fascismo dalla filosofia nietzschana e più in generale irrazionalista.

Georges Bataille fu uno dei primi a sostenere la tesi invece di una sostanziale falsificazione o di un fraintendimento di Nietzsche compiuti dagli autori nazionalsocialisti, fra cui Alfred Baeumler e Alfred Rosenberg, richiamando in particolare l'atteggiamento diffidente ed ostile del filosofo rispetto agli ambienti antisemiti del suo tempo, del resto in gran parte fortemente connotati in senso cristiano. Nel 1937 dedicò un numero di *Acéphale*,[16] intitolato "Riparazioni a Nietzsche", sul tema "Nietzsche ed i fascisti."[1] In tale sede, ribattezzò ironicamente Elisabeth Förster-Nietzsche come "Elisabeth *Judas*-Förster," riecheggiando la dichiarazione del filosofo: *Mai avere a che fare con chiunque sia compromesso con questo imbroglio sfacciato a proposito delle razze*.[1]

Nietzsche e la psicoanalisi

Lo psicologo Carl Gustav Jung riconobbe assai presto il proprio debito nei confronti di Nietzsche: tenne un seminario nel 1934 sullo *Zarathustra* di Nietzsche.[17] Secondo Ernest Jones, biografo e conoscente personale di Sigmund Freud, questi spesso diceva che Nietzsche aveva "una conoscenza di sé stesso più penetrante di qualunque uomo mai vissuto o che fosse probabile che fosse vissuto".[18] È opinione corrente che — assieme ad Arthur Schopenhauer — Nietzsche abbia costituito il retroterra culturale per tutta la produzione di Freud.[19][20] Ciò nonostante, Jones riferisce che Freud smentisse con energia il fatto che gli scritti di Nietzsche avessero influenzato le proprie scoperte psicologiche. Oltre tutto, Freud non dimostrò alcun particolare interesse verso la filosofia quando era studente di medicina, maturando una sua idea riguardo a Nietzsche solo quando raggiunse l'età adulta. La femminista Luce Irigaray, che partecipò ai seminari di Jacques Lacan, scrisse un libro intitolato *Amante marine de Friedrich Nietzsche* (Éditions de Minuit, 1980).[21][22]

Primi pensatori del XX secolo

Nel secolo appena trascorso, è veramente notevole l'elenco di intellettuali influenzati da Nietzsche.

Ricorderemo, quanto meno,

- i filosofi Martin Heidegger, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Theodor Adorno, Georges Bataille, Georg Brandes, Henri Bergson, Martin Buber, Albert Camus, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Emil Cioran, Miguel de Unamuno, Lev Shestov, José Ortega y Gasset, Muhammad Iqbal;[23] e Emanuele Severino;
- i sociologi Ferdinand Tönnies e Max Weber;
- gli storici Fernand Braudel[24] e Paul Veyne;[25]
- i teologi Paul Tillich; Hans Urs von Balthasar.
- i romanzieri Marcel Proust, Franz Kafka, Thomas Mann, Nikos Kazantzakis Hermann Hesse, André Malraux, André Gide, James Joyce, D. H. Lawrence, Vladimir Bartol, Gabriele D'Annunzio, Ernest Hemingway, Milan Kundera;
- gli psicologi Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Alfred Adler, Abraham Maslow, Carl Rogers, e Rollo May;[26]
- i poeti Rainer Maria Rilke, Friedrich Georg Jünger,[27] e William Butler Yeats;
- i commediografi George Bernard Shaw e Eugene O'Neill;
- gli scrittori Maurice Blanchot, Menno ter Braak, Richard Wright e Jack London.

Lo scrittore statunitense Henry Louis Mencken lesse avidamente e tradusse le opere di Nietzsche, guadagnandosi il soprannome di "Nietzsche americano". Nietzsche fu dichiarato "anarchico" da Emma Goldman, ed influenzò altri anarchici, quali Guy Aldred,[28] Rudolf Rocker,[29] Max Cafard[30] e John Moore.

Gilbert Keith Chesterton espresse il suo disprezzo per le idee di Nietzsche con queste parole:

> «Non riesco a pensare che uno sprezzo cosmopolita del patriottismo sia semplicemente questione di opinioni, così come non credo che uno sprezzo nietzscheano per la compassione sia semplicemente una questione di opinioni. Penso che entrambe siano eresie tanto orribili che il loro trattamento non dev'essere tanto mentale quanto morale, sempre che non sia solo un caso clinico. Gli uomini non sono sempre morti per una malattia, né sono sempre condannati da una delusione; ma finché ne sono a contatto, ne sono distrutti.»
> *(Illustrated London News,*[31] 31 maggio 1919)

I saggi di Thomas Mann menzionano Nietzsche con rispetto, e perfino con venerazione, anche se — in uno dei suoi saggi finali, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*[32] — guarda il suo filosofo preferito attraverso le lenti di nazismo e seconda guerra mondiale, e finisce prendendo una maggiore distanza critica da Nietzsche. Molte delle idee di Nietzsche, particolarmente sugli artisti e sull'estetica, sono incorporate ed esplorate dalle opere di Mann. Uno dei personaggi del suo romanzo del 1947, *Doktor Faustus*,[33] rappresenta Nietzsche nella finzione scenica. Nel 1938 l'esistenzialista tedesco Karl Jaspers si pronunciò come segue sull'influenza di Nietzsche e Søren Kierkegaard:

> «La situazione filosofica contemporanea è determinata dal fatto che due filosofi, Kierkegaard e Nietzsche, che non contavano ai loro tempi, e, a lungo in seguito, rimasero privi di influenza nella storia della filosofia, hanno avuto una crescita di rilevanza continua. I filosofi venuti dopo Hegel hanno dovuto sempre di più fare i conti con loro, ed oggi [Kierkegaard and Nietzsche] si stagliano quali incontrastati grandi pensatori della loro epoca. […] L'effetto di entrambi è smisuratamente grande, perfino più grande nel pensiero generale che nella filosofia tecnica […]»
> (Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz: Fünf Vorlesungen* - München: Piper, 1960)

Nietzsche nel secondo dopoguerra

Francobollo dedicato a Nietzsche per il centesimo anniversario della morte.

L'appropriazione del pensiero di Nietzsche perpetrata dai nazisti, combinata con l'avvento della filosofia analitica, fecero sì che i filosofi universitari anglo-americani ignorassero quasi completamente il loro collega tedesco quanto meno fino al 1950. Perfino George Santayana, un autore statunitense le cui vita ed opere tradiscono alcune affinità con quelle di Nietzsche, lo liquidò — nel suo *Egotism in German Philosophy* (1916) — come un "profeta del romanticismo".[34][35] I filosofi analitici, se pure nominavano Nietzsche, preferivano considerarlo una personalità della letteratura piuttosto che un filosofo in senso proprio. La levatura che oggi si tributa a Nietzsche nel mondo anglosassone è in massima parte l'effetto degli scritti esegetici e delle traduzioni più perfezionate scaturenti dalla penna del filosofo tedesco-americano Walter Kaufmann.[36][37]

L'influenza di Nietzsche sulla filosofia continentale aumentò vistosamente dopo la seconda guerra mondiale, specie tra gli intellettuali francesi di sinistra e post-strutturalisti. Tra gli intellettuali europei che hanno tutti un evidente debito nei confronti di Nietzsche vi sono i già ricordati Jacques Derrida e Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, Michel Onfray, Manlio Sgalambro, Umberto Galimberti. Gilles Deleuze[38] e

Pierre Klossowski[39] scrissero monografie che delineavano una nuova attenzione verso Nietzsche; una conferenza tenuta nel 1972 a Cerisy-la-Salle rappresenta il più importante evento in Francia per una comprensione generazionale di Nietzsche.[40] In Germania, l'interesse per Nietzsche si risvegliò a partire dagli anni 1980, specie per opera del filosofo tedesco Peter Sloterdijk, che ha dedicato parecchi saggi a Nietzsche.[41]

Certi esegeti nietzscheani recenti hanno posto l'accento sugli aspetti più *inattuali* e politicamente controversi della filosofia di Nietzsche. Lavori come *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (University of Chicago Press, 1990) di Bruce Detwiler, *Nietzsche Contra Democracy* (Cornell University Press, 1998) di Fredrick Appel,[42] e *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (Torino: Bollati Boringhieri, 2002) di Domenico Losurdo mettono in dubbio il prevalente consenso interpretativo liberale su Nietzsche, affermando che il suo elitarismo non è semplicemente un vezzo estetico, ma un attacco ideologico al principio — apparentemente incontestato nell'Occidente moderno — dell'uguaglianza dei diritti, di conseguenza collocando Nietzsche nella tradizione conservativo-rivoluzionaria.

D'altra parte, Nietzsche è spesso accostato a Marx o al pensiero liberale in Cina, già dai primi decenni del XX secolo, molto prima delle rivalutazioni progressiste europee, come si può notare dall'opera di Leonardo Vittorio Arena, *Nietzsche in Cina*, dove si legge della ripresa di Nietzsche da parte dei movimenti giovanili cinesi di protesta del 4 maggio e di teorici come Liu Xiaobo; la collocazione politica di Nietzsche resta un problema aperto.

Nietzsche e Emanuele Severino

Secondo il giudizio di Massimo Cacciari, Emanuele Severino è stato il massimo filosofo del XX secolo (dunque più importante di Heidegger). È quindi importante capire il rapporto tra Severino e Nietzsche, che ne ha condizionato enormemente il pensiero. Il concetto severiniano di eternità di tutti gli essenti si rifà, anche esplicitamente, all'eterno ritorno di Nietzsche. La filosofia della storia di Severino, in cui la concezione nichilistica del divenire e la volontà di potenza dell'uomo conducono al tramonto dell'idea di Dio, si rifà alla morte di Dio nietzscheana. Anche il concetto severiano dell'uomo come super-dio, per il quale l'uomo è essere divino ed è l'uomo stesso "Dio" (Dio è l'uomo dice Severino), può essere ricondotto al concetto di super-uomo proprio di Nietzsche.

Ma la maggiore rilevanza nell'interpretazione severiniana della filosofia di Nietzsche, che secondo Severino costituisce uno degli apici del nichilismo della filosofia moderna e contemporanea, sta nella concezione complessiva della storia. L'uomo si rafforza con la tecnica, e cerca con la tecnica di divenire superuomo (è questo l'obiettivo della scienza genetica: servirsi della tecnica per guarire dalla malattie ma anche ottenere l'immortalità in terra). Ma - dice Severino - "l'uomo è un re e non sa di esserlo".

Il destino dell'uomo è già l'immortalità, non intesa secondo l'interpretazione data ad essa dal cristianesimo, ma secondo il concetto di eternità di tutti gli essenti. La volontà di potenza dell'uomo, che ha dato luogo alla fede nel divenire, conduce al tramonto di Dio (ostacolo ad essa) e allo sprigionamento del potere della tecnica. Ma quando l'uomo avrà ottenuto il pieno dominio tecnico della natura, a causa del divenire sarà in angoscia per il timore che il divenire possa distruggere le conquiste della tecnica. Allora tutti gli uomini si rifaranno al neoparmenidismo di Severino, e comprenderanno la necessità del nichilismo storico e del suo superamento nella direzione indicata da Severino.

Note

1. Georges Bataille, "Nietzsche and Fascists" (http://i.a.m.free.fr/acephale/) in *Acéphale*, January 1937
2. ^ *Political Liberalism,*di John Rawls, Pubblicato da Columbia University Press, 1993 ISBN 0231052480, 9780231052481, pag. 12 - sul concetto di *dottrina comprensiva (non) irragionevole* come ideologia *(It is no longer a society united in its basic moral beliefs but in its political conception of justice, and this justice is the focus of an overlapping consensus of* ***reasonable comprehensive doctrines*** - "Non è più una società unita nelle sue basilari credenze morali ma nella sua concezione politica di giustizia, e questa giustizia è il punto focale di un consenso per intersezione di dottrine comprensive ragionevoli").
3. ^ O. Ewald, "German Philosophy in 1907", in The Philosophical Review, Vol. 17, No. 4, Jul., 1908, pp. 400-426; T. A. Riley, "Anti-Statism in German Literature, as Exemplified by the Work of John Henry Mackay", in PMLA, Vol. 62, No. 3, Sep., 1947, pp. 828-843; C. E. Forth, "Nietzsche, Decadence, and Regeneration in France, 1891-95", in Journal of the History of Ideas, Vol. 54, No. 1, Jan., 1993, pp. 97-117
4. ^ Con Vasilij Petrovič Preobraženskij a partire dal suo articolo *Fridrich Nicše: Kritika morali al'truizma*, apparso sulla rivista *Voprosy Filosofii i Psichologii*, si aprì in Russia il dibattito sulla vita e l'opera di Friedrich Nietzsche
5. ^ *Foundationalist Theories of Epistemic Justification* (Stanford Encyclopedia of Philosophy) (http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/): *Foundationalism is a view about the structure of justification or knowledge. The foundationalist's thesis in short is that all knowledge and justified belief rest ultimately on a foundation of noninferential knowledge or justified belief.* ("Il fondazionismo è una concezione della struttura della giustificazione o conoscenza. La tesi fondazionista in breve è che tutta la conoscenza ed il giustificato convincimento si basano in ultima analisi su una fondazione di conoscenza non-inferenziale o convincimento giustificato.")
6. ^ Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1972. *Anti-Œdipus*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. London and New York: Continuum, 2004. Vol. 1 of *Capitalism and Schizophrenia*. 2 vols. 1972-1980. Trans. of *L'Anti-Oedipe*. Paris: Les Editions de Minuit. ISBN 0826476953.
7. ^ *Tod und Verklärung* su International Music Score Library Project: la biblioteca di spartiti musicali di pubblico dominio (https://imslp.org/wiki/Tod_und_Verklärung,_Op.24_(Strauss,_Richard))
8. ^ *DonaldMacGregor, 2001; or, How One Film-Reviews With a Hammer (http://www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0013.html)*
9. ^ In *Al di là del bene e del male* (6.2:126) li apostrofa come "cani anarchici".
10. ^ O. Ewald, "German Philosophy in 1907", in The Philosophical Review, Vol. 17, No. 4, Jul., 1908, pp. 400-426; T. A. Riley, "Anti-Statism in German Literature, as Exemplified by the Work of John Henry Mackay", in PMLA, Vol. 62, No. 3, Sep., 1947, pp. 828-843; C. E. Forth, "Nietzsche, Decadence, and Regeneration in France, 1891-95", in Journal of the History of Ideas, Vol. 54, No. 1, Jan., 1993, pp. 97-117; see also Robert C. Holub's *Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist*, an essay available online at the University of California, Berkeley website.
11. Renzo de Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, 2004 (http://www.centrostudilaruna.it/mussoliniilrivoluzionario.html).
12. Il superuomo di D'Annunzio (http://www.filosofico.net/nie25.htm).
13. ^ William Lawrence Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany,* 1960 pagg. 99-101.
14. ^ *Bachofen und Nietzsche* (1929); *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (1931)
15. ^ Mazzino Montinari, *"La Volonté de puissance" n'existe pas*, Editions de l'Eclat, 1996
16. ^ *Encyclopædia Acephalica (Atlaspress.co.uk)*, su *atlaspress.co.uk*. URL consultato il 19 novembre 2008 (archiviato dall'url originale il 29 marzo 2008).

17. ^ Jung Timeline (http://jung.freudfile.org/timeline.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20070523020655/http://jung.freudfile.org/timeline.html) il 23 maggio 2007 in Internet Archive.
18. ^ Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*
19. ^ Ernest Gellner, voce "Psicoanalisi" in *Dizionario delle scienze sociali,* Il Saggiatore, ISBN 8842803111, pag. 576
20. ^ Ernest Gellner, *The Psychoanalytic Movement: The Cunning of Unreason,* Northwestern University Press, 1996 ISBN 0810113708, 9780810113701
21. ^ *Encyclopedia of Contemporary French Culture,* By Alex Hughes, Keith Reader. Contributor Alex Hughes, Keith Reader, Published by CRC Press, 1998 ISBN 0415131863, 9780415131865
22. ^ Traduzione italiana: *Amante marina di Friedrich Nietzsche*, Luca Sossella Editore, 2003
23. ^ Iqbal Academy Pakistan (http://www.allamaiqbal.com/)
24. ^ Si veda la prefazione di Fernand Braudel a *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, dove dice di essere stato ampiamente influenzato dalla Seconda delle *Considerazioni inattuali*
25. ^ Paul Veyne sur le site du collège de France (http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/ins_pro/p1001869038511.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20081209112236/http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/ins_pro/p1001869038511.htm) il 9 dicembre 2008 in Internet Archive.
26. ^ Rollo May page (http://mythosandlogos.com/May.html)
27. ^ Gedenkstätte der Brüder Ernst und Friedrich Georg Jünger in Langenenslingen - Wilflingen (http://www.juenger-haus.de)
28. ^ Anarchist Encyclopedia (http://recollectionbooks.com/bleed/gallery/galleryindex.htm#Aldred) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150502052423/http://recollectionbooks.com/bleed/gallery/galleryindex.htm) il 2 maggio 2015 in Internet Archive.
29. ^ Profile at the Rudolf Rocker Cultural Center (http://rocker.cc/rocker) Archiviato (https://web.archive.org/web/20080311143126/http://www.rocker.cc/rocker) l'11 marzo 2008 in Internet Archive.
30. ^ *Zen Anarchy* (http://raforum.info/article.php3?id_article=3503) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141024172612/http://raforum.info/article.php3?id_article=3503) il 24 ottobre 2014 in Internet Archive. - by Max Cafard
31. ^ ILN Picture Library (http://www.ilnpictures.co.uk/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20080509092816/http://www.ilnpictures.co.uk/) il 9 maggio 2008 in Internet Archive.
32. ^ *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung,* di Thomas Mann, Pubblicato da Bermann-Fischer, 1948
33. ^ Mann, Thomas. *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde* (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1947).
34. ^ *He was a belated prophet of romanticism. He wrote its epitaph, in which he praised it more extravagantly than anybody, when it was alive, ... — Egotism,* cit., Pubblicato da J. M. Dent & Sons, 1916, pag. 128
35. ^ Peraltro, vista la data di pubblicazione di questo scritto, il giudizio di Santayana non poteva ovviamente essere "inquinato" dal riflesso dell'appropriazione nazista (futura) di cui al testo principale, in apertura di questa sezione.
36. ^ Walter Kaufmann Web Project (http://faculty.gvsu.edu/speara/Walter_Kaufmann_Web_Project/Home.html)

37. ^
    - Kaufmann, W. (----) Nietzsche Between Homer and Sartre: Five Treatments of the Orestes Story. Revue Internationale de Philosophie; 18: 50-73.
    - Kaufmann, W. (1948) Nietzsche's Admiration for Socrates. Journal of the History of Ideas, Vol. 9, No. 4, (Oct., 1948), pp. 472-491
    - Kaufmann, W. (1964) Nietzsche in the Light of his Suppressed Manuscripts. Journal of the History of Philosophy. Oct 64; 2: 205-22
    - Kaufmann, W. (1952) review of Thompson, R. M., Nietzsche and Christian Ethics. The Philosophical Review, Vol. 61, No. 4. (Oct., 1952), pp. 595-599.
    - Kaufmann, W. (1955) review of Nietzsche, F., My Sister and I. The Philosophical Review, Vol. 64, No. 1. (Jan., 1955), pp. 152-153
    - Kaufmann, W. (1958) review of Schlechta, K., Friedrich Nietzsche: Werke in Drei Banden. & Lea, F. A., The Tragic Philosopher: A Study of Friedrich Nietzsche. The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2. (Apr., 1958), pp. 274-276
    - Kaufmann, W. (1960) review of Leidecker, E., Nietzsche: Unpublished Letters. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 21, No. 2. (Dec, 1960), pp. 275-276
38. ^ *Nietzsche et la philosophie* (1962)
39. ^
    - *Un si funeste désir* (Paris: Gallimard, 1963)
    - *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969)
    - *Tableaux vivants: Essais critiques 1936-1983* (Paris: Gallimard, 2001)
40. ^ *Nietzsche aujourd'hui? Exposés* (https://openlibrary.org/b/OL5104768M) Publications du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle — [par] Pierre Boudot [et al.] Table ronde [par] Sylviane Agacinski [et al.] Interventions [par] S. Allen [et al.] — Anche su: Library of Congress (https://lccn.loc.gov/74177025)
41. ^
    - *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus,* 1986
    - *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes Evangelium. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche,* 2000.
42. ^ *Pipl profile of Fredrick Appel. Quick facts, personal profiles, publications, contact details and much more.* (https://pipl.com/directory/people/Fredrick/Appel)

Bibliografia ulteriore

(**EN**)

- John Moore (ed.): *I Am Not A Man, I Am Dynamite!: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition (http://www.autonomedia.org/nietzsche) Archiviato (https://web.archive.org/web/20070406083711/http://www.autonomedia.org/nietzsche) il 6 aprile 2007 in Internet Archive.*. Autonomedia 2004

(**DE**)

- Steven Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart 1996 (engl. Orig. 1992)
- Richard Krummel: Nietzsche und der deutsche Geist. Bibliographie, 4. Bde., Berlin 1998; 2006
- Georg Lukács: Von Nietzsche zu Hitler – oder: Der Irrationalismus in der deutschen Politik. Frankfurt 1966

- Manfred Riedel: Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama. Leipzig 1997
- Bernhard Taureck: Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum. Leipzig 2000
- Ferdinand Tönnies: Der Nietzsche-Kultus (1897). Neu hg. v. G. Rudolph, Berlin/DDR 1990

Collegamenti esterni

- *Nietzsche - un anticipatore del nazismo?*, su *viaggio-in-germania.de*.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Influenza_e_fortuna_del_pensiero_di_Nietzsche&oldid=138059415"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 feb 2024 alle 10:11.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

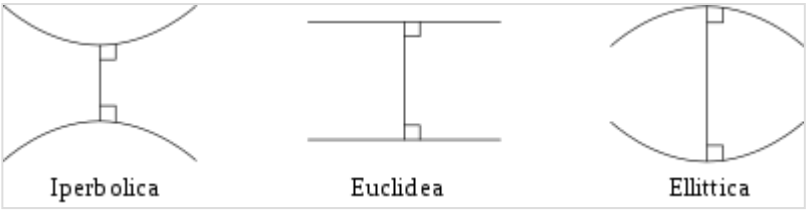
Crisi del determinismo scientifico e nascita della psicoanalisi

WIKIPEDIA

Geometria non euclidea

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Una **geometria non euclidea** è una geometria costruita negando o non accettando alcuni postulati euclidei. Viene detta anche **metageometria**[1].



Due rette aventi una perpendicolare in comune nelle tre geometrie. Nella geometria iperbolica le rette possono divergere, ed è quindi possibile trovare molte rette parallele (cioè che non si intersecano). Nella geometria ellittica le rette convergono sempre e quindi non esistono rette parallele.

Indice

Descrizione

Storia delle geometrie non euclidee

- I postulati di Euclide
- Tentativi di dimostrazione del quinto postulato
- Dimostrazione per assurdo
- Bernhard Riemann
- Eugenio Beltrami
- Henri Poincaré

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Descrizione

Il quinto postulato di Euclide o "delle parallele" è quello che nel corso dei secoli ha suscitato il maggior interesse. La caratteristica che contraddistingue i postulati e gli assiomi della geometria di Euclide, secondo le idee del tempo, è l'essere asserzioni la cui verità è garantita dall'evidenza (l'opera di Euclide è stata riorganizzata in senso moderno da David Hilbert, che l'ha spogliata, ad esempio, del carattere osservativo da cui partiva la giustificazione nell'uso dei postulati e degli assiomi euclidei). Secondo Euclide, l'evidenza è una caratteristica dei primi quattro postulati degli *Elementi*: basta infatti usare riga e compasso; inoltre essi restano validi se ci si limita a una porzione finita di piano.

Sempre nell'ottica euclidea, il postulato delle parallele non è "evidentemente vero", infatti non rimanda ad alcuna costruzione geometrica che possa limitarsi sempre a una porzione finita di piano. Pare che lo stesso Euclide non fosse convinto dell'evidenza[2] del postulato e questo è dimostrato dall'uso limitato che ne ha fatto nelle dimostrazioni dei teoremi della sua geometria. Negli oltre duemila anni successivi alla diffusione

degli Elementi di Euclide, molti sono stati i tentativi di dimostrare il V postulato o di riformularlo o, addirittura, di sostituirlo con altri equivalenti. Tuttavia tali tentativi sono falliti in quanto i ragionamenti riconducevano sempre all'uso del V postulato.

Nei primi decenni del XIX secolo, il fallimento di tutti i tentativi effettuati aveva convinto i matematici dell'impossibilità di dimostrare il V postulato. È da questo momento che comincia a farsi strada l'idea di costruire altre geometrie che facciano a meno del V postulato. Nascono così le prime geometrie non euclidee (ad esempio la geometria ellittica o la geometria iperbolica) e i loro modelli, inizialmente al fine di dimostrarne l'inconsistenza e quindi, per assurdo, il V postulato[3].

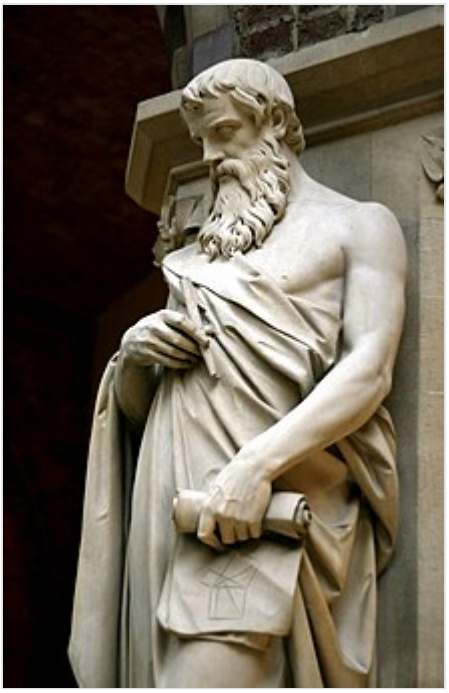
Aristotele (384-322 a.C.), già prima di Euclide (365-300 a.C.), aveva abbozzato l'esistenza di geometrie diverse da quelle che nel XIX secolo verranno chiamate "euclidee", riprendendo e sviluppando considerazioni di geometri contemporanei. Partendo dall'ipotesi che la somma degli angoli interni di un triangolo potesse essere diversa da due angoli retti, concluse che in tal caso sarebbe dovuta cambiare anche la somma degli angoli interni di un quadrato, che nel caso euclideo è di quattro angoli retti. Tali osservazioni sono contenute nelle opere di etica e riguardano la coerenza dello sviluppo di un sistema logico riferito all'ipotesi di base (vedi Imre Toth che ne scoprì l'esistenza a partire dal 1967 in diversi passi del "Corpus Aristotelicum")[4].

Storia delle geometrie non euclidee

I postulati di Euclide

Euclide, negli Elementi, utilizzò postulati dai quali si può constatare il perché il quinto per più di duemila anni sia stato argomento dibattuto: I postulati sono:

1. congiungendo due punti qualsiasi si ottiene un segmento di retta;
2. si può prolungare un segmento oltre i due punti indefinitamente;
3. dato un punto e una lunghezza, è possibile descrivere un cerchio;
4. tutti gli angoli retti sono congruenti fra loro;
5. se una retta che taglia due rette determina dallo stesso lato angoli interni minori di due angoli retti, prolungando le due rette, esse si incontreranno dalla parte dove i due angoli sono minori di due angoli retti.



Euclide

Si nota subito una differenza tra i primi quattro, che sembrano immediatamente evidenti, e il quinto, che non solo non sembra immediatamente vero, ma ha anche una formulazione molto più complicata degli altri. Lo stesso matematico sembra essere a disagio, tanto che dimostra le prime 28 proposizioni del I libro degli *Elementi* senza farne uso.

Essendo meno generica tuttavia è senz'altro più familiare la forma moderna del postulato:

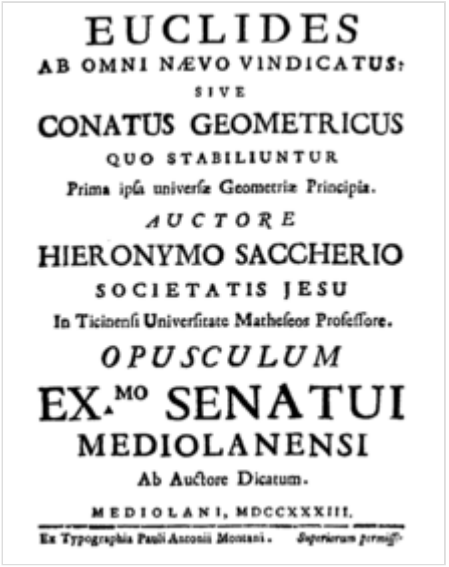
Per un punto esterno ad una retta data passa una e una sola parallela alla retta data.

Tentativi di dimostrazione del quinto postulato

Nei secoli, i tentativi di dimostrare il postulato sono numerosi: Proclo nel suo *Commento al Primo Libro degli Elementi di Euclide* ci riferisce delle "dimostrazioni" di Posidonio e Tolomeo, proponendone poi una sua. Altri tentativi furono compiuti dai matematici arabi, tra cui Nasir al-Din al-Tusi che mette in relazione il quinto postulato con la somma degli angoli interni di un triangolo e ʿUmar Khayyām che nei suoi *Commenti sui difficili postulati del libro di Euclide* dimostrò accidentalmente alcune proprietà delle figure nelle geometrie non euclidee.[5] In ognuno di questi tentativi di dimostrazione, e nei successivi, viene implicitamente dato per vero un assioma equivalente a quello delle parallele, rendendo vana la dimostrazione. Anche modificando la definizione di rette parallele non si approda a nulla: Euclide le definisce "*due rette che non s'incontrano mai*". Per Posidonio, secondo Proclo, esse sono "*due rette equidistanti, ossia in cui i punti della seconda siano tutti alla stessa distanza dai corrispettivi della prima*". Quest'ultima affermazione non dimostra nulla: non è detto che il luogo dei punti equidistanti da una retta sia una retta. Accettarlo in via di principio equivale ad assumere come valido il quinto postulato, e ci si ritrova da capo.

Dimostrazione per assurdo

Frustrati dagli insuccessi ottenuti cercando una dimostrazione diretta del postulato, gli studiosi provano ad assumere per validi i primi quattro postulati e creare delle geometrie alternative, sperando di arrivare a una contraddizione. Quest'ultima avrebbe dimostrato che il quinto postulato deve necessariamente essere vero. Uno dei maggiori esponenti di questa scuola fu Giovanni Girolamo Saccheri, che nel 1733 credendo di esservi riuscito, pubblica *Euclides ab omni naevo vindicatus*. Anche se difettosa, e passata sotto silenzio, la dimostrazione per assurdo di Saccheri indicò la strada per la creazione di geometrie non euclidee, nella speranza di portarle a una contraddizione. Opera questa in cui si impegnarono molti uomini di scienza tra il XVIII e il XIX secolo.


EUCLIDES
AB OMNI NÆVO VINDICATUS;
SIVE
CONATUS GEOMETRICUS
QUO STABILIUNTUR
Prima ipſa univerſæ Geometriæ Principia.
AUCTORE
HIERONYMO SACCHERIO
SOCIETATIS JESU
In Ticinenſi Universitate Matheſeos Profeſſore.
OPUSCULUM
EX.MO SENATUI
MEDIOLANENSI
Ab Auctore Dicatum.
MEDIOLANI, MDCCXXXIII.
Ex Typographia Pauli Antonii Montani. Superiorum permiſſu.

Copertina di *Euclides ab omni naevo vindicatus*, Giovanni Girolamo Saccheri 1733

Pochi però erano matematici di rilievo: Gauss, che non pubblicò mai nulla sull'argomento per timore delle *strida dei beoti*, Lagrange e Legendre costituiscono delle fulgide eccezioni. In effetti, Roberto Bonola, nel suo volume *La geometria non euclidea*, pubblicato da Zanichelli nel 1906, si trovò a dover inserire nei capitoli storici molti "dilettanti" tra i fondatori della geometria non euclidea: János Bolyai era un militare, Ferdinando Schweikart era un avvocato, e via di questo passo. Bolyai, inoltre, era figlio di un amico di Gauss, Farkas: dopo aver ricevuto l'opera di Janos nel gennaio 1832, Gauss scrisse a Farkas dicendo:

> «Se comincio dicendo che non posso lodare quest'opera, tu resterai meravigliato per un istante. Ma non posso fare altrimenti, lodarlo sarebbe infatti lodare me stesso; tutto il contenuto dell'opera spianata da tuo figlio coincide quasi interamente con quanto occupa le mie meditazioni da trentacinque anni a questa parte [...] È dunque con gradevole sorpresa che mi viene risparmiata questa fatica [di pubblicare], e sono contento che il figlio di un vecchio amico mi abbia preceduto in modo così notevole.»

È di rilievo notare che i risultati della geometria "astrale", come Gauss chiamava la geometria iperbolica, erano in stridente contrasto con la filosofia kantiana, in quanto questa assumeva come giudizio sintetico *a priori* la geometria euclidea.

Bernhard Riemann

Bernhard Riemann

Anche se aveva tenuto per sé i risultati più "rivoluzionari", il saggio *Disquisitiones generales circa superficies curvas* pubblicato da Gauss nel 1828 segnò una svolta nell'indagine delle geometrie alternative. L'attenzione viene rivolta alle proprietà intrinseche delle superfici, a prescindere dallo spazio in cui sono immerse: questo metodo d'indagine viene esteso da Bernhard Riemann nel suo scritto del 1854 *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen* ("Sulle ipotesi su cui si fonda la geometria") che venne pubblicato postumo nel 1867.

Riemann getta le basi di una geometria totalmente nuova, detta geometria riemanniana, in cui il problema delle parallele non si pone nemmeno, sostituendo il concetto di retta con quello metrico di curva geodetica, ossia il percorso di minor distanza tra due punti. Si possono così costruire geometrie a curvatura costante, oppure che varia in ogni punto, in qualunque numero di dimensioni, ognuna corrispondente a una superficie, detta varietà riemanniana n-dimensionale. In quest'ottica, la geometria euclidea è la geometria naturale del piano.

Riemann contribuì allo studio della geometria, oltre che generalizzando il concetto di metrica euclidea, anche sviluppando un nuovo tipo di geometria partendo dalla negazione del V postulato di Euclide, sostituendolo con quello che oggi viene indicato come *assioma di Riemann*:

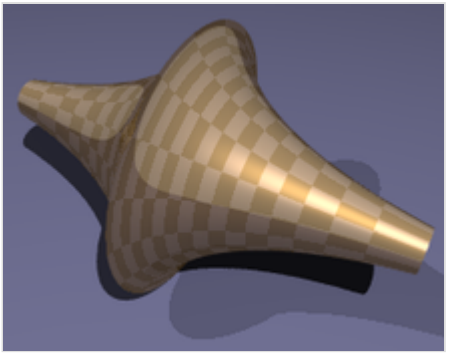
> Due rette qualsiasi di un piano hanno sempre almeno un punto in comune.

Da questo assioma segue subito che non esistono rette parallele e che cadono tutti i teoremi dimostrati facendo uso del V postulato di Euclide. Tuttavia, in geometria piana, si dimostra, senza fare uso dell'assioma delle parallele, che *per un punto passa almeno una parallela a una retta data* (Proposizione 31 degli elementi di Euclide). Invece dall'assioma di Riemann segue che non esistono rette parallele. Questo dimostra che se si nega il V postulato di Euclide, allora, potrebbe essere necessario modificare anche altri assiomi del corpo teorico per rendere la teoria coerente.

La proposizione 31, nell'opera di Euclide, è dimostrata facendo uso delle proposizioni 23[6] e 27[7] e quest'ultima dimostrata tramite la proposizione 16[8]. Quindi affinché l'assioma di Riemann produca una teoria assiomatica coerente, è necessario assicurarsi che non possa essere dimostrata più la proposizione 31. Per quanto detto occorre modificare i postulati di Euclide, o equivalentemente gli assiomi di Hilbert, al fine di rendere indimostrabile la proposizione 16. Ciò conduce a una modifica dell'assioma di incidenza e/o dell'assioma di ordinamento, generando due diverse geometrie localmente equivalenti: la geometria sferica e la geometria ellittica. Tale nomenclatura è attribuita a Klein.

Eugenio Beltrami

Eugenio Beltrami


La pseudosfera

A partire dai risultati di Riemann, Eugenio Beltrami dimostra la consistenza della nuova geometria e costruisce un modello in carta di una superficie a curvatura costante negativa, la pseudosfera iperbolica. Per comprendere la marginalità dell'argomento all'epoca, basti ricordare che un giornale dell'epoca definì il modello in carta *la Cuffia della Nonna*, nome che tuttora ritorna nella descrizione del modello all'Università degli Studi di Pavia, dove è conservato, ossia *Cuffia di Beltrami*. A questo riguardo Beltrami scrisse a Houel il 19 dicembre 1869:

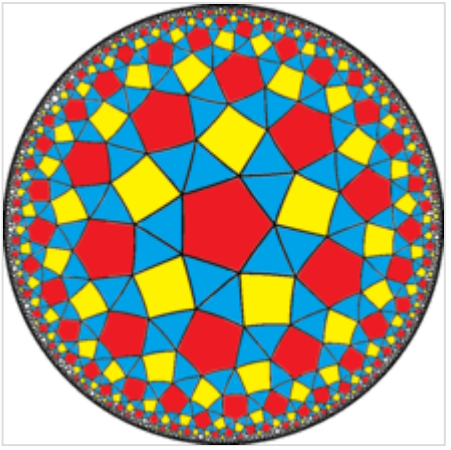
> «Mi sembra che questa dottrina non abbia trovato in linea generale la sua completa "comprensione" a tal punto che nessuno ha ancora osservato questo fatto di importanza capitale, e cioè ch'essa è completamente indipendente dal postulato di Euclide.»

Nel suo *Saggio di interpretazione della geometria non euclidea* del 1867 Beltrami costruì il primo modello di geometria iperbolica. Particolare di rilievo è che Beltrami scrisse il saggio senza essere a conoscenza dei risultati di Riemann, fatto che lo indusse a lasciarlo da parte per leggere l'*Habilitationsvortrag* di Riemann di cui sopra, prima di darlo alle stampe.

Henri Poincaré

Il modello di Beltrami aveva il difetto di essere valido solo localmente, come dimostrò David Hilbert nel 1901, e quindi dopo la morte di Beltrami. Un modello valido globalmente di geometria iperbolica fu introdotto da Henri Poincaré. Lo spazio è un disco, le cui rette sono archi di circonferenza o segmenti di retta perpendicolari al bordo del disco: il modello prende il nome di disco di Poincaré. Gli angoli formati fra due rette sono quelli usuali, ma la distanza fra due punti è definita in modo completamente differente da quella euclidea: questa tende a infinito quando uno dei due punti viene spostato verso il bordo del disco. I punti nel bordo sono quindi "punti all'infinito".

Nel disco di Poincaré, un oggetto diventa sempre più piccolo se spostato verso il bordo del disco. Tale modello ha ispirato vari artisti, fra i quali Maurits Cornelis Escher.



Una tassellatura del disco di Poincaré tramite poligoni iperbolici. Questi appaiono sempre più piccoli all'avvicinarsi al bordo, benché risultino (nella geometria iperbolica) sempre della stessa grandezza.

Note

1. ^ Abbagnano, pag. 580.
2. ^ Sembra, infatti, che Euclide abbia sempre cercato di poter dimostrare il V postulato come derivato dagli altri. La sua stessa formulazione somiglia molto a quella tipica di un teorema: se.... allora..., si veda: V postulato di Euclide.
3. ^ C'è differenza tra il corpo teorico di una geometria, basato su una serie di assiomi dai quali si dimostrano varie proposizioni e teoremi, e il suo modello. Ad esempio, possono esistere più modelli per una stessa geometria, ma non il contrario. Si veda, ad esempio, il caso della geometria iperbolica.
4. ^ Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Vol. IV, *Aristotele e il primo peripato*, pagg. 151-157, Edizioni Bompiani 2004. Vedi anche: Imre Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Edizioni Vita e Pensiero 1998.
5. ^ J. J. O'Connor, E. F. Robertson, *Omar Khayyam*, su *www-groups.dcs.st-and.ac.uk*, MacTutor History of Mathematics, luglio 1999. URL consultato il 4.4.2008.
6. ^ Proposizione 23 - Costruire un angolo uguale a un angolo dato.
7. ^ Proposizione 27 - Se due rette qualsiasi tagliate da una trasversale formano con quest'ultima angoli alterni interni uguali, le due rette sono parallele.
8. ^ Proposizione 16 - In ogni triangolo, un angolo esterno è maggiore di ciascuno degli angoli interni non adiacenti a esso.

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *Dizionario della filosofia*, 2ª ed., Torino, UTET, 1996 [1961], ISBN 88-02-01494-9.
- Roberto Bonola, *La geometria non-euclidea. Esposizione storico-critica del suo sviluppo.*, su *resolver.library.cornell.edu*, N. Zanichelli, Bologna, 1906. URL consultato il 03.04.2008.
- Federigo Enriques, *Conferenze sulla geometria non-euclidea*, su *name.umdl.umich.edu*, N. Zanichelli, 1918. URL consultato il 03.04.2008.
- Nikolaj Ivanovič Lobačevskij, Pangeometry, Translator and Editor: A. Papadopoulos, Heritage of European Mathematics Series, Vol. 4, European Mathematical Society, 2010.
- (**FR**) P. Barbarin, *La géométrie non euclidienne* , su *gallica.bnf.fr*, Gauthier-Villars, 1928. URL consultato il 03.04.2008.
- Harold Coxeter (1957) *Non euclidean Geometry*, University of Toronto Press (Ristampa Cambridge University Press, 1998)
- Evandro Agazzi, Dario Palladino (1978): *Le Geometrie non Euclidee e i fondamenti della geometria*, Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori.
- Lorenzo Magnani (1978): *Le geometrie non euclidee*, Zanichelli, Bologna.
- John Milnor (1982): *Hyperbolic geometry: The first 150 years (https://projecteuclid.org/euclid.bams/1183548588)*, Bull. Amer. Math. Soc. (N.S.) Volume 6, Number 1, pp. 9–24.

- (EN) Richard Trudeau (1991): *La rivoluzione non euclidea*, Bollati Boringhieri, ISBN 88-339-0616-7 (orig. 1987, *The non-euclidean revolution*, Birkhäuser)
- Jeremy Gray (1989): *Ideas of Space: Euclidean, Non-Euclidean, and Relativistic*, 2nd edition, Clarendon Press, ISBN 0-19-853935-5
- Arlan Ramsay, Robert D. Richtmyer (1995): *Introduction To Hyperbolic Geometry*, Springer, ISBN 0-387-94339-0
- Imre Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria.*, su *books.google.it*, Edizioni Vita e Pensiero, 1998 Introduzione di Giovanni Reale (Google Libri). URL consultato il 31.03.2009.
- Bernard H. Lavenda, (2012) " A New Perspective on Relativity: An Odyssey In Non-Euclidean Geometries", World Scientific, pp. 696, ISBN 9789814340489.
- Robin Hartshorne (2000): *Geometry: Euclid and Beyond*, Springer, ISBN 0-387-98650-2
- Ian Stewart (2001): *Flatterland*, Perseus Publishing, ISBN 0-7382-0675-X
- Renato Betti (2005): *Lobačevskij. L'invenzione delle geometrie non euclidee*, Bruno Mondadori
- Marvin Jay Greenberg (2007): *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History*, 4th ed., W. H. Freeman, ISBN 0-7167-9948-0
- James W. Anderson (2006): *Hyperbolic Geometry*, Springer, 2nd ed., ISBN 1852339349 (1st ed. 1999)
- Dario Palladino, Claudia Palladino (2008): *Le geometrie non euclidee*, Carocci, Roma
- Silva Oliva, *János Bolyai. Uno sguardo psicoanalitico su genio matematico e follia*, Mimesis, 2018
- Cesare Musatti, *Geometrie non-euclidee e problema della conoscenza*, a cura di Aurelio Molaro, Mimesis, Milano-Udine, 2019

Voci correlate

- V postulato di Euclide
- Benno Erdmann
- Geometria del taxi
- Geometria ellittica
- Geometria iperbolica
- Geometria sferica
- Geometria euclidea
- Geometria assoluta
- Frattale
- Nikolaj Ivanovič Lobačevskij
- Topologia

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **geometria non euclidea**
- Wikibooks contiene testi o manuali sulla **geometria non euclidea**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **geometria non euclidea (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Non-Euclidean_geometry?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) Daina Taimina e David W. Henderson, *non-Euclidean geometry*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) Eric W. Weisstein, *Geometria non euclidea*, su *MathWorld*, Wolfram Research.
- *Le geometrie non euclidee*, su *progettomatematica.dm.unibo.it*.
- Flavia Saitta: Geometrie non euclidee (http://ulisse.sissa.it/biblioteca/saggio/2006/Ubib061229s002/at_download/file/Ubib061229s002.pdf), in Ulisse, SISSA
- *Geometrie non euclidee e modelli cosmologici di Friedmann*, su *codas.it* (archiviato dall'url originale il 25 giugno 2009).
- Intervista con Imre Toth sulla genesi delle geometrie non euclidee e sulle sue implicazioni filosofiche. (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=349&Guid=46cd077fe5d04d5eba0fcb74713c1b5d) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160305022733/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=349&Guid=46cd077fe5d04d5eba0fcb74713c1b5d) il 5 marzo 2016 in Internet Archive. L'intervista fa parte dell'Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche.
- Marisa Capra, Gianna Condreras, Giorgio Marco Udini Appunti sulle geometrie non euclidee (http://areeweb.polito.it/didattica/polymath/htmlS/argoment/APPUNTI/TESTI/Apr_02/APPUNTI.HTM), nell'ambito di Polymath
- (EN) J. J. O'Connor, E. F. Robertson: Non-Euclidean geometry (http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/HistTopics/Non-Euclidean_geometry.html), in MacTutor

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 33767 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=33767) · LCCN (EN) sh85054155 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85054155) · GND (DE) 4042073-5 (https://d-nb.info/gnd/4042073-5) · BNF (FR) cb119798569 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119798569) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119798569) · J9U (EN, HE) 987007565327705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007565327705171) · NDL (EN, JA) 00563144 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00563144)

Portale Matematica: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di matematica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Geometria_non_euclidea&oldid=135482907"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 set 2023 alle 12:15.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Bertrand Russell

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Bertrand Arthur William Russell (Trellech, 18 maggio 1872 – Penrhyndeudraeth, 2 febbraio 1970) è stato un filosofo, logico, matematico, attivista e saggista britannico.

Fu un autorevole esponente del movimento pacifista nonché divulgatore della filosofia, avvicinato alle correnti filosofiche del razionalismo, dell'antiteismo e del neopositivismo.

Indice

Biografia
- Famiglia
- Educazione
- L'attivismo e l'insegnamento

L'opera logica e filosofica di Russell
- La logica
- La filosofia del linguaggio
- L'epistemologia

L'influenza di Russell

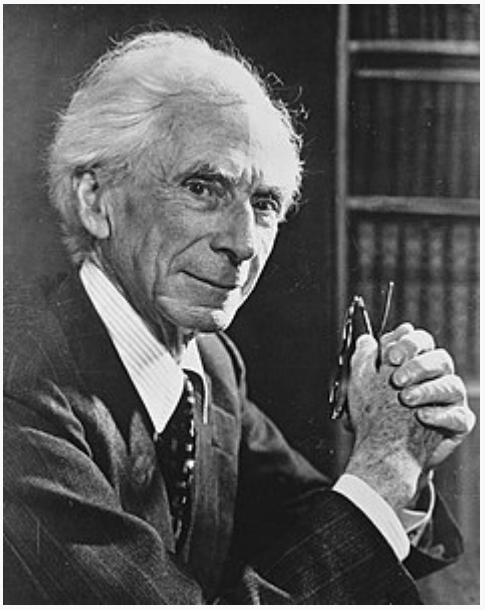
L'attivismo di Russell
- Politica
  - Il pacifismo relativo
  - Socialismo democratico
  - Controversia sull'Unione Sovietica
  - Appello alla BBC *Man's Peril*
  - L'opposizione alle guerre
  - Critica delle "filosofie totalitarie"
  - Altre prese di posizione
- Morale
- L'esempio del *tacchino induttivista*
- Religione
  - Scienza e religione

Critiche

Riferimenti

Opere

Bertrand Russell



Bertrand Russell nel 1957

Membro della Camera dei lord	
Durata mandato	4 marzo 1931 – 2 febbraio 1970
Monarca	Giorgio V Edoardo VIII Giorgio VI Elisabetta II
Predecessore	Frank Russell, II conte Russell
Successore	John Conrad Russell, IV conte Russell

Dati generali	
Prefisso onorifico	The Right Honourable
Suffisso onorifico	OM, FRS
Partito politico	Indipendente

Ascendenza
Onorificenze
Note
Bibliografia
Studi sulla filosofia di Russell
Libri biografici
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

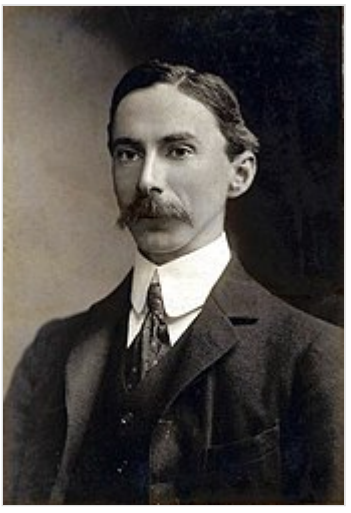
Titolo di studio	Laurea in logica e filosofia
Università	Università di Cambridge
Professione	matematico, docente universitario
Firma	

Premio Nobel per la letteratura 1950

Biografia

Famiglia

Bertrand Russell nacque da una delle più prestigiose e potenti famiglie dell'aristocrazia britannica, i Russell di Bedford, conti e duchi, le cui origini risalgono al XII secolo. Tra coloro che portarono il titolo connesso a questa famiglia vi fu Giovanni Plantageneto ai tempi di Enrico VI. I suoi nonni paterni erano John Russell, I conte di Russell (ex Primo ministro del Regno britannico, che ricevette come cadetto il titolo di *Earl*, cioè conte del Regno Unito) nonché figlio terzogenito di John Russell, VI duca di Bedford e della scozzese Lady Frances Anna-Maria Elliot-Murray-Kynynmound (che ebbe molta influenza su di lui), figlia di Gilbert Elliot-Murray-Kynynmound, II conte di Minto e zia di Gilbert Elliot-Murray-Kynynmound, IV conte di Minto, già Governatore Generale del Canada e poi Viceré d'India.


Russell nel 1907

La madre era Katherine Louisa Stanley, figlia di Edward Stanley, II Barone di Alderley, ex ministro del Commercio; sorelle di sua madre erano Rosalind Frances Stanley, che sposò George Howard, IX conte di Carlisle e Henrietta Blanche Stanley, consorte di David Ogilvy, X Conte di Airlie e nonna di Clementine Ogilvy Hozier, la moglie di Winston Churchill. Altre parentele comprendevano il socialista inglese Esmond Romilly e suo fratello Giles (entrambi figli di una sorella di Clementine, Nellie Hozier), le celebri sorelle Mitford, tra le quali spiccano Deborah, Duchessa di Devonshire, la socialista Jessica (moglie dello stesso Esmond Romilly), la scrittrice Nancy e le filo-fasciste Diana e Unity, la prima, moglie del politico fascista Sir Oswald Mosley, e la seconda, amica di Adolf Hitler.

Tra la folla di illustri congiunti spiccano infine Sir Angus Ogilvy, marito della Principessa Alexandra di Kent, cugina della Regina Elisabetta II e, per parte di madre, i monarchi Carlo II e suo fratello Giacomo II, attraverso sua nonna Henrietta Dillon, di antica famiglia irlandese giacobita. Per parte di padre manteneva poi legami parentali con il IX Duca di Marlborough e suo cugino Winston Churchill, il VII Duca di Buccleuch, il V marchese di Lansdowne e il IX Duca di Devonshire. Dopo aver perduto la madre all'età di due anni e il

padre a quattro, fu cresciuto dal nonno John e dalla nonna Frances. Il padrino di battesimo di Russell fu John Stuart Mill, il grande filosofo utilitarista e liberale del XIX secolo. Grazie alle origini familiari, Russell occupò un seggio alla Camera dei Lords, dal quale poté difendere le sue posizioni.[1]

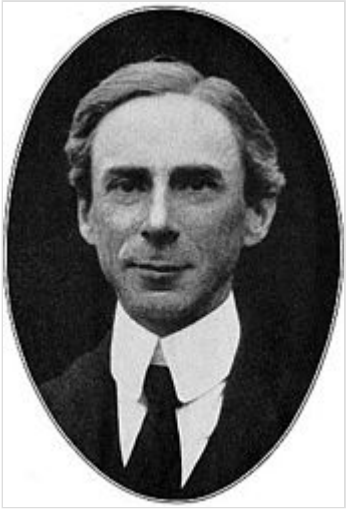
Educazione

L'infanzia e l'adolescenza di Russell, anche a causa di un'oppressiva educazione puritana, non furono felici. L'unica gioia si rivelò per lui, in quegli anni, lo studio della matematica, come egli stesso racconta:

> «Io non sono nato felice. Da bambino il mio salmo preferito era: "Stanco della terra e carico dei miei peccati". A cinque anni, mi dissi che, se dovevo vivere fino ai settanta, avevo sopportato soltanto, fino a quel momento, la quattordicesima parte di tutta la mia vita, e, intravedendo davanti a me il tedio che mi attendeva su di un cammino così lungo, lo giudicai insopportabile. Durante l'adolescenza, la vita mi era odiosa e pensavo al suicidio; ma questo mio proposito era tenuto a freno dal desiderio di approfondire la conoscenza della matematica.[2]»

A quindici anni cominciò ad appassionarsi anche di filosofia, emancipandosi via via da quella religiosità a cui era stato molto legato ma dalla quale si sentiva soffocare.[3] Dal 1890 studiò filosofia e logica presso l'Università di Cambridge. A 17 anni incontrò Alys Pearsall Smith, quacchera statunitense. I due si sposarono nel dicembre del 1894, ma si separarono nel 1911. Russell non fu fedele; ebbe relazioni, tra le altre, con Lady Ottoline Morrell e Constance Malleson. Nel 1908 divenne assistente al Trinity College dell'Università di Cambridge, sotto la direzione di John Ellis McTaggart.

L'attivismo e l'insegnamento


Russell nel 1916

Allo scoppio della prima guerra mondiale, le sue idee pacifiste lo assorbirono completamente, costandogli – per la pubblicazione, nel 1916, dei *Principi di riforma sociale* – l'allontanamento dall'insegnamento e la rottura del contratto con il Trinity College; fu inoltre a causa di un articolo pacifista che, nel 1918, scontò sei mesi di carcere, durante i quali – convintosi che non vi fosse più alcuna azione pacifista che egli potesse portare avanti utilmente – scrisse l'*Introduzione alla filosofia matematica*.[4] Nel 1920 fece un viaggio in quella che diventerà l'Unione Sovietica e successivamente fu invitato per un anno a Pechino. Nel 1921 divorziò da Alys e sposò Dora Black, attivista femminista e scrittrice, che dopo il matrimonio firmò i propri lavori col cognome del marito. Da Dora ebbe il figlio John e la figlia Kathrine. In quegli anni si mantenne scrivendo testi divulgativi su fisica, etica e pedagogia. Insieme con la moglie scrisse vari testi e nel 1927 fondò la scuola sperimentale per bambini e bambine di Beacon Hill.

Dopo avere divorziato anche da Dora, nel 1936 si sposò con una studentessa di Oxford, Patricia ("Peter") Spence. Nel 1939 si trasferì negli Stati Uniti per un incarico presso l'UCLA di Los Angeles. Nel 1944 fece ritorno in Inghilterra presso il Trinity College. Nel 1948, a 76 anni, riuscì a salvarsi a nuoto da un incidente aereo.[5] Nel 1952 divorziò anche da Patricia e sposò Edith, che conosceva dal 1925.

Negli anni sessanta Russell scrisse la sua autobiografia in tre volumi che portò a termine prima di morire a causa di una bronchite acuta all'età di quasi 98 anni. Come da sua volontà, non fu celebrato alcun funerale e le sue ceneri furono disperse sulle colline del Galles[6].

Al sopraggiungere della morte, Russell era anche una voce autorevole nel campo della morale e dell'etica, conseguentemente alla sua presa di posizione contro le armi nucleari e contro la guerra degli USA in Vietnam.

Nel 1950, Russell fu insignito del Premio Nobel per la letteratura "*quale riconoscimento ai suoi vari e significativi scritti nei quali egli si leva in alto a campione degli ideali umanitari e della libertà di pensiero*".

Russell scrisse il suo stesso elogio funebre nel 1936[7] in cui, tra l'altro, supponeva sarebbe morto intorno al 1962; nella sua ultima intervista scherza intorno a questa sua previsione dicendosi sempre più preoccupato dall'avvicinarsi della data che poi però supererà di 8 anni, morendo appunto nel 1970 all'età di 97 anni, dopo una lunga agonia determinata da una polmonite.

L'opera logica e filosofica di Russell

La logica

(EN)	(IT)
«The fundamental cause of the trouble is that in the modern world the stupid are cocksure while the intelligent are full of doubt.»	«La causa fondamentale dei problemi è che nel mondo moderno gli stupidi sono sicuri di sé mentre gli intelligenti sono pieni di dubbi.»

(Bertrand Russell)

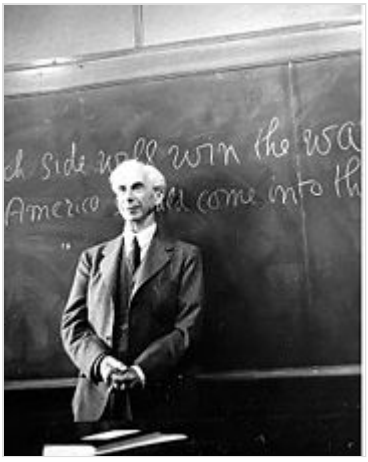
Nella logica matematica Russell fissò il paradosso che successivamente prese da lui il nome di paradosso di Russell. Il paradosso minava irrimediabilmente il progetto di Gottlob Frege di ridurre la matematica alla logica. Nondimeno, Russell difese la teoria del logicismo e tentò in prima persona di realizzare la riduzione logicista assieme a Alfred North Whitehead, nei *Principia Mathematica*, un sistema assiomatico con cui tutte le affermazioni della matematica potevano essere costruite, ma che restarono incompleti. Nemmeno i *Principia Mathematica*, che pure si sottraevano alle aporie contro le quali si era infranto il sogno di Frege, poterono resistere ai teoremi di incompletezza di Kurt Gödel che provavano che nessun sistema logico finito poteva risolvere dentro di sé tutte le verità della matematica.

Successivamente Russell sviluppò, anche a seguito del dialogo filosofico con l'allievo Ludwig Wittgenstein, la visione filosofica dell'atomismo logico, secondo la quale il mondo è costituito da elementi minimi indivisibili di natura logica, i *fatti atomici*[8].

La filosofia del linguaggio

Il principale contributo di Russell alla filosofia del linguaggio è la teoria delle descrizioni. Essa è normalmente illustrata con l'argomento de "l'attuale re di Francia", usata per esempio nell'enunciato "L'attuale re di Francia è calvo". A chi si riferisce questo enunciato dal momento che attualmente non esiste alcun re di Francia? Alexius Meinong aveva suggerito che noi dovessimo presupporre un mondo delle "entità non esistenti" a cui poterci riferire quando ricorriamo a enunciati simili; ma si tratta di una teoria

quanto meno curiosa. Frege pensava invece che potessimo rifiutare come non significanti tutti gli enunciati le cui parole si riferiscono apparentemente a oggetti che non esistono. D'altra parte una frase come "se l'attuale re di Francia è calvo, allora l'attuale re di Francia non ha capelli sulla testa" non solo non sembra priva di senso ma sembra indubbiamente vera. Infine lo stesso problema si porrebbe se ci fossero due re di Francia: a quale dei due l'espressione "l'attuale re di Francia" si riferisce?


Russell nell'aprile 1940

Il problema è posto dalle "descrizioni definite". Esse comprendono tutte le espressioni che cominciano con "il" e alle volte anche i nomi, come "Walter Scott". Qual è la forma logica delle descrizioni definite? Come, in termini fregeani, possiamo parafrasarle così da mostrare che la verità dell'intero dipende dalla verità delle singole parti? Le descrizioni definite sono simili a nomi che per natura denotano esattamente un oggetto, né più né meno.

La soluzione di Russell è di analizzare non le singole parti, ma l'intero enunciato che contiene una descrizione definita. "L'attuale re di Francia è calvo", può essere tradotto in: "Esiste un unico X tale che X è l'attuale re di Francia ed è calvo".

Russell ritiene che ogni "descrizione definita" contenga un'affermazione di esistenza e un'affermazione di unicità, ma esse possono essere distinte e trattate separatamente dal predicato che è contenuto nell'enunciato in cui compaiono. L'enunciato contiene tre dichiarazioni circa un oggetto: la descrizione definita ne contiene due, il resto dell'enunciato contiene la terza. Se l'oggetto non esiste, o se non è unico, allora l'enunciato è falso, ma non privo di significato.

Una delle maggiori critiche mosse alla teoria di Russell è stata formulata da Peter Frederick Strawson: le descrizioni definite non affermano che il loro oggetto esiste, esse semplicemente presuppongono che esso esista.

L'epistemologia

La riflessione epistemologica di Russell è passata attraverso diverse fasi. Russell pensa che l'uomo possa conoscere solo i dati sensoriali, percezioni momentanee e soggettive di colori e suoni, e che ogni altra cosa, compresi gli stessi oggetti fisici cui vengono riferite le nostre percezioni sensoriali, non possono essere conosciute direttamente.

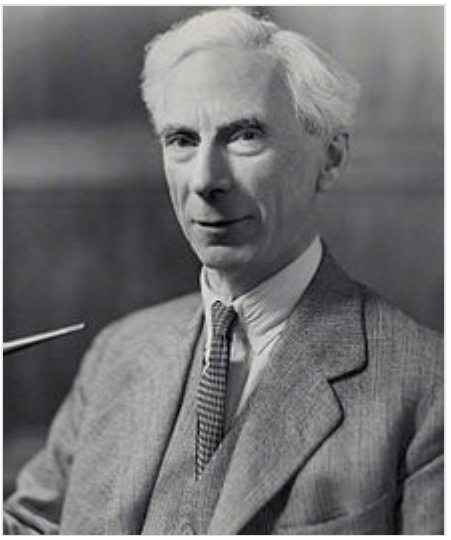
L'influenza di Russell

Russell è generalmente considerato uno dei fondatori della filosofia analitica. Assieme a George Edward Moore è stato protagonista della "rivoluzione contro l'idealismo" della filosofia anglosassone d'inizio Novecento (che fu echeggiata trent'anni dopo a Vienna, dalla "rivoluzione contro la metafisica" del positivismo logico). Russell e Moore hanno lottato per eliminare quello che essi ritenevano una filosofia incoerente e priva di significato e per raggiungere la chiarezza e la precisione del ragionamento. Gli scritti logici redatti assieme a Whitehead hanno continuato questo progetto.

Russell fu maestro di Ludwig Wittgenstein tra il 1911 e il 1914, e lo aiutò a trovare un editore per la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* oltre che garantirgli un incarico all'Università di Cambridge. Tuttavia, Russell disapprovò l'approccio ai problemi filosofici dell'ultimo Wittgenstein, che a

sua volta accusò il suo antico maestro di essere "superficiale e falso". L'opera e il pensiero di Russell hanno influenzato i lavori di Willard Van Orman Quine, Karl Popper e molti altri.

Il pensiero politico e filosofico di Russell ha ispirato la corrente del nuovo ateismo, in particolare Richard Dawkins e Piergiorgio Odifreddi, influenzato anche dalla logica russelliana.[9] Ha ispirato anche Noam Chomsky, specialmente per il pacifismo e la filosofia del linguaggio.



Bertrand Russell nel 1936

L'attivismo di Russell

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Manifesto Russell-Einstein****.*

> «Bambini affamati, vittime torturate dai loro oppressori, anziani indifesi considerati un odioso fardello dai loro figli; e tutta la solitudine, la povertà, e il dolore, si facevano beffa di ciò che la vita umana avrebbe dovuto essere. Desidero fortemente alleviare i mali del mondo, ma non posso farlo, e ne soffro.»
>
> (Autobiografia di Bertrand Russell)

Politica

Bertrand Russell fu un convinto pacifista. Riteneva che il miglior governo fosse una federazione mondiale tra stati liberi. Si oppose alla partecipazione del Regno Unito alla prima guerra mondiale. Per la sua posizione fu prima allontanato e poi perse la cattedra al Trinity College dell'Università di Cambridge; infine, nel 1918, fu incarcerato per sei mesi nella prigione di Brixton, poiché aveva protestato contro l'intervento degli Stati Uniti nel conflitto.

Russell nel 1915, a sinistra, vicino a John Maynard Keynes e Lytton Strachey

Il pacifismo relativo

Negli anni immediatamente precedenti la seconda guerra mondiale, Russell fu fautore di una politica di pacificazione, tendente anche al dialogo con i nazisti per impedire un nuovo conflitto. Arrivò perfino a scrivere una lettera pubblica in cui auspicava il dialogo con Hitler "invitandolo a cena e servendogli il miglior vino" per portarlo, malgrado le leggi antiebraiche ed il riarmo, su posizioni ragionevoli e pacifiche.[10] Nel 1940 però riconobbe l'impossibilità di trattare con Hitler e che questi doveva essere solo combattuto. Russell chiamò la sua posizione "pacifismo relativo": egli

riteneva che la guerra fosse un male, ma anche che, in circostanze estreme (ad esempio, quando Hitler minacciava di occupare l'Europa intera), la guerra stessa potesse essere il male minore.[11] Una posizione analoga avrà nei confronti di Stalin.

Socialismo democratico

Politicamente sostenitore del socialismo democratico e riformista, per un certo periodo aperto sostenitore del Partito Laburista, ma avvicinatosi dopo la guerra al socialismo liberale e al liberalismo sociale[12], Russell criticò duramente il totalitarismo di Stalin, tanto che fino alla morte del dittatore (1953) mantenne un atteggiamento di netto contrasto al blocco sovietico, ritenendo il comunismo un "sistema dogmatico" e nemico della libertà.[13] Fu anche amico di John Maynard Keynes, di cui condivise alcune impostazioni economiche socio-liberali e per un certo periodo seguace della Società Fabiana, ma l'abbandonò dopo che i fabiani cominciarono a sostenere un sistema di intese militari internazionali in funzione antitedesca, che secondo lui avrebbero portato alla guerra aperta, che all'epoca Russell cercava assolutamente di prevenire.

Controversia sull'Unione Sovietica

Russell sostenne in una conferenza pubblica del 1948 la possibilità che ci fosse la necessità di un attacco nucleare preventivo, su obiettivi militari, contro l'Unione Sovietica, al fine di eliminare il comunismo e impedire che ottenesse la bomba atomica.[14] Russell aveva visitato l'Unione Sovietica negli anni venti, osservandone l'involuzione dittatoriale e temeva un espandersi del comunismo in Occidente.[1]

A partire dagli anni cinquanta divenne però, assieme ad Albert Einstein, una volta compresi i danni collaterali delle radiazioni atomiche, un sostenitore autorevole del disarmo nucleare. Secondo alcuni, come Nicholas Griffin della McMaster University[15], il discorso di Russell, di cui si procurò il testo esatto, non implicava l'uso effettivo della bomba (alla cui realizzazione si era opposto, a differenza di Einstein che l'aveva supportata, pur pentendosene), ma semplicemente il suo utilizzo come minaccia o deterrente, in modo da esercitare una massiccia pressione diplomatica sulle azioni dei sovietici.[15]

L'interpretazione di Griffin è stata contestata da Nigel Lawson, ex cancelliere dello Scacchiere durante il governo conservatore di Margaret Thatcher, che era presente al discorso come studente (all'epoca era sedicenne): egli ha sostenuto che fu abbastanza chiaro che Russell stava appoggiando un vero e proprio attacco a sorpresa.[16]

Qualunque fosse l'interpretazione corretta, Russell abbandonò quasi subito questa linea, sostenendo il disarmo reciproco da parte delle potenze nucleari.[16]

Russell legge pubblicamente il Manifesto Russell-Einstein contro la proliferazione nucleare

Appello alla BBC *Man's Peril*

A seguito di uno degli esperimenti nucleari sull'Atollo di Bikini la BBC invitò Russell ad un programma sulla bomba H: il 23 dicembre 1954 alle ore 21 dopo il telegiornale lesse il suo appello sul pericolo per la specie umana che ebbe una vastissima eco.[17]

L'opposizione alle guerre

Nel 1961 Russell fu processato e condannato a due mesi di carcere, di cui scontò una settimana in prigione sempre a Bixton, in seguito al suo arresto in una manifestazione a Londra contro il proliferare delle armi nucleari. Il giudice gli concesse, data l'età avanzata (89 anni), di avere la libertà condizionale se avesse garantito sull'onore il suo "buon comportamento" futuro, ma Russell rispose di no; rinunciò inoltre al suo privilegio, come Pari d'Inghilterra, di essere esentato dall'arresto senza autorizzazione della Camera dei Lords.[18]

La guerra in Vietnam fu l'ultimo obiettivo polemico del pacifismo di Russell, che insieme con il filosofo comunista esistenzialista Jean-Paul Sartre fondò il tribunale che prese il suo nome per processare gli Stati Uniti d'America per crimini di guerra.[19]

Critica delle "filosofie totalitarie"

Il filosofo sostenne inoltre che il totalitarismo, in special modo quelli di Hitler e di Stalin, era derivato dall'idea della volontà generale di Rousseau, poi accolta con diversi nomi in altre filosofie, come quella di Hegel e Marx. Russell riconosceva invece la democrazia moderna come figlia del pensiero illuminista classico, in particolare di John Locke e Voltaire.[20][21]

Altre prese di posizione

Russell criticò anche la ricostruzione dell'assassinio di John Fitzgerald Kennedy; lo scritto *16 Questions on the Assassination* pubblicato nel 1964 è ancora considerato un buon riassunto delle lacune presenti nella versione ufficiale del caso fornita dalla Commissione Warren, versione che sosteneva la colpevolezza del solo Lee Harvey Oswald (pista del "cecchino solitario", ritenuta da molti come inverosimile).[22]

Una delle sue ultime battaglie, fu quella per la depenalizzazione dell'omosessualità nel Regno Unito, che avrebbe visto realizzata nel 1967.[23]

Bertrand Russell

Morale

Russell criticò la nozione vittoriana di moralità.[24] Nei suoi scritti giovanili espresse l'opinione che l'amore tra un uomo e una donna che non sono sposati non è necessariamente immorale se essi si amano veramente. Ciò fu sufficiente a sollevare vigorose proteste e denunce in occasione della sua prima visita negli USA (la vita privata di Russell fu più edonistica di quanto i suoi scritti non rivelassero ma al tempo non era ancora sufficientemente conosciuta). Nei suoi saggi sulla morale diede avvio a una serie di concezioni morali che divennero popolarissime. Va ricordato, in particolare, il dibattito che si innescò a partire dal suo saggio *Matrimonio e Morale*, pubblicato nel 1929.[24][25]

L'esempio del *tacchino induttivista*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Tacchino induttivista***.

Il *tacchino induttivista* è una celebre metafora ideata da Bertrand Russell e ripresa da Karl Popper, mirata a confutare le pretese di validità dell'inferenza induttiva per enumerazione, cardine dell'empirismo tradizionale di filosofi come Francesco Bacone, John Stuart Mill e delle disquisizioni del *Wiener Kreis*, il Circolo di Vienna dei filosofi positivisti logici tenutosi nella prima metà del Novecento (composto da pensatori come Otto Neurath e Rudolf Carnap).[26]

Religione

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Come fu vietato a Bertrand Russell l'insegnamento al "City College" di New York*** *e* ***Teiera di Russell****.*

In materia di religione, Russell si dichiarava filosoficamente agnostico e ateo nella vita pratica. Il suo atteggiamento verso il Dio cristiano era identico a quello verso gli dei dell'antica Grecia: persuaso della mancanza di prove dell'esistenza di entrambi, con il celebre paragone della teiera celestiale egli mostra come si possa inculcare nella mente delle persone qualcosa che si voglia far passare per "verità". Sostiene inoltre che affermare l'esistenza di qualcosa che non è dimostrabile è normalmente vista come un'affermazione probabilmente falsa (dice: «si penserebbe giustamente che sto dicendo fesserie»). Diversamente invece avviene quando «la teiera viene affermata nei libri antichi, insegnata ogni domenica come la sacra verità, instillata nelle menti dei bambini a scuola, l'esitazione nel credere alla sua esistenza diverrebbe un segno di eccentricità e porterebbe il dubbioso all'attenzione dello psichiatra in un'età illuminata o dell'Inquisitore in un tempo antecedente».[27] La sua posizione è spiegata nei saggi *Io sono un ateo o un agnostico?* e *Perché non sono cristiano*.

Le posizioni di Russell, da alcuni definite antireligiose, furono oggetto di forti critiche e di pesanti ostracismi. Famoso, ad esempio, è il caso dell'incarico al *City College* di New York nel 1940 che destò l'avversione dei clericali del tempo e che diede inizio ad alcune ripercussioni.

Scienza e religione

Nel 1935 Russell pubblica il saggio *Scienza e religione* (titolo originale: *Religion and Science*). L'autore delinea il rapporto tra questi due aspetti sociali della vita dell'uomo, facendo particolare riferimento a come la scienza è andata progressivamente emancipandosi dalla religione, liberandosi del peso della superstizione e acquistando un metodo suo proprio. Attraverso l'esposizione delle più classiche tematiche di scontro tra scienza e religione, Russell mostra quali siano i legittimi terreni di indagine delle due: la religione non può essere toccata dalla scienza *solo* laddove si occupa di un "modo di sentire" e non del vero e del falso, cosa che invece pertiene alla scienza. Alla scienza, inoltre, non si può chiedere (com'è stato fatto invece in alcuni celebri casi nella storia) di soggiacere con fede a dogmi, evinti da qualche testo sacro: la metodologia e l'approccio della scienza sono *essenzialmente* diversi. Viene infine riconosciuta alla religione più antica (l'autore si riferisce in realtà quasi sempre al cristianesimo) l'essere stata in grado di purificarsi dalla superstizione e di essere divenuta benefica, in grado cioè di non limitare il progresso della scienza, cosa che non vale per le "nuove religioni" politiche (nazismo e comunismo), che nascevano e prendevano il sopravvento mentre scriveva.

Critiche

Russell venne attaccato e diffamato dagli ambienti religiosi cristiani, descritto come «propagandista antireligioso e antimorale e che, in particolar modo, difende l'adulterio e l'omosessualità».[28]

Oltre a questi attacchi, Russell è stato criticato anche da altre aree. Il filosofo idealista liberale Benedetto Croce, anti-positivista, a proposito dello sviluppo novecentesco della logica matematica e dell'introduzione dei formalismi simbolici, da parte di matematici e filosofi come Gottlob Frege, Giuseppe Peano e appunto Bertrand Russell, dichiarerà:

> «I nuovi congegni [della logica matematica] sono stati offerti sul mercato: e tutti, sempre, li hanno stimati troppo costosi e complicati, cosicché non sono finora entrati né punto né poco nell'uso. [...] Se molti o alcuni adotteranno i nuovi congegni logici, questi avranno provato la loro grande o piccola utilità. Ma la loro nullità filosofica rimane, sin da ora, pienamente provata.»
>
> (Benedetto Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, 1909)

Il reazionario tradizionalista Julius Evola scrisse invece:

> «L'impulso a conoscere si è trasformato in un impulso a dominare, ed è di uno scientista, B. Russell, il riconoscimento che la scienza, da mezzo per conoscere il mondo, è diventato il mezzo per cambiare il mondo.»
>
> (Julius Evola, *Cavalcare la tigre*)

Per il suo atteggiamento ondivago verso l'URSS, la Germania nazista e le armi nucleari, è stato pesantemente criticato anche dall'attivista e teorico del complotto Lyndon LaRouche.[29]

Riferimenti

Un tratteggio di Russell è contenuto nel poema di Mario Luzi dal titolo *Su Fondamenti Invisibili.*

È riportato un tratteggio del libro La conquista della felicità di Russell in La ricerca delle radici di Primo Levi.

Opere

Principali lavori di Russell in ordine cronologico.

- 1896 - *German Social Democracy*, London: Longmans, Green.
- 1897 - *An Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge: At the University Press.
- 1900 - *Esposizione critica della filosofia di Leibniz* (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*), Longanesi ISBN 978-88-304-0756-5
- 1900 - *Sur la logique des relations avec des applications à la théorie des séries*, *Rivista di matematica 7*: 115-148.
- 1901 - *On the Notion of Order*, *Mind (n.s.) 10*: 35-51.
- 1902 - *On Cardinal Numbers* (with Alfred North Whitehead), *American Journal of Mathematics 23*: 367-384.
- 1903 - *I principi della matematica* (*The Principles of Mathematics* (http://fair-use.org/bertrand-russell/the-principles-of-mathematics)*The Principles of Mathematics*), Longanesi ISBN 978-88-304-0840-1
- 1910 - *Philosophical Essays*, London: Longmans, Green.
- 1910/1913 - *Principia Mathematica* (with Alfred North Whitehead), 3 vols., Cambridge: At the

University Press.

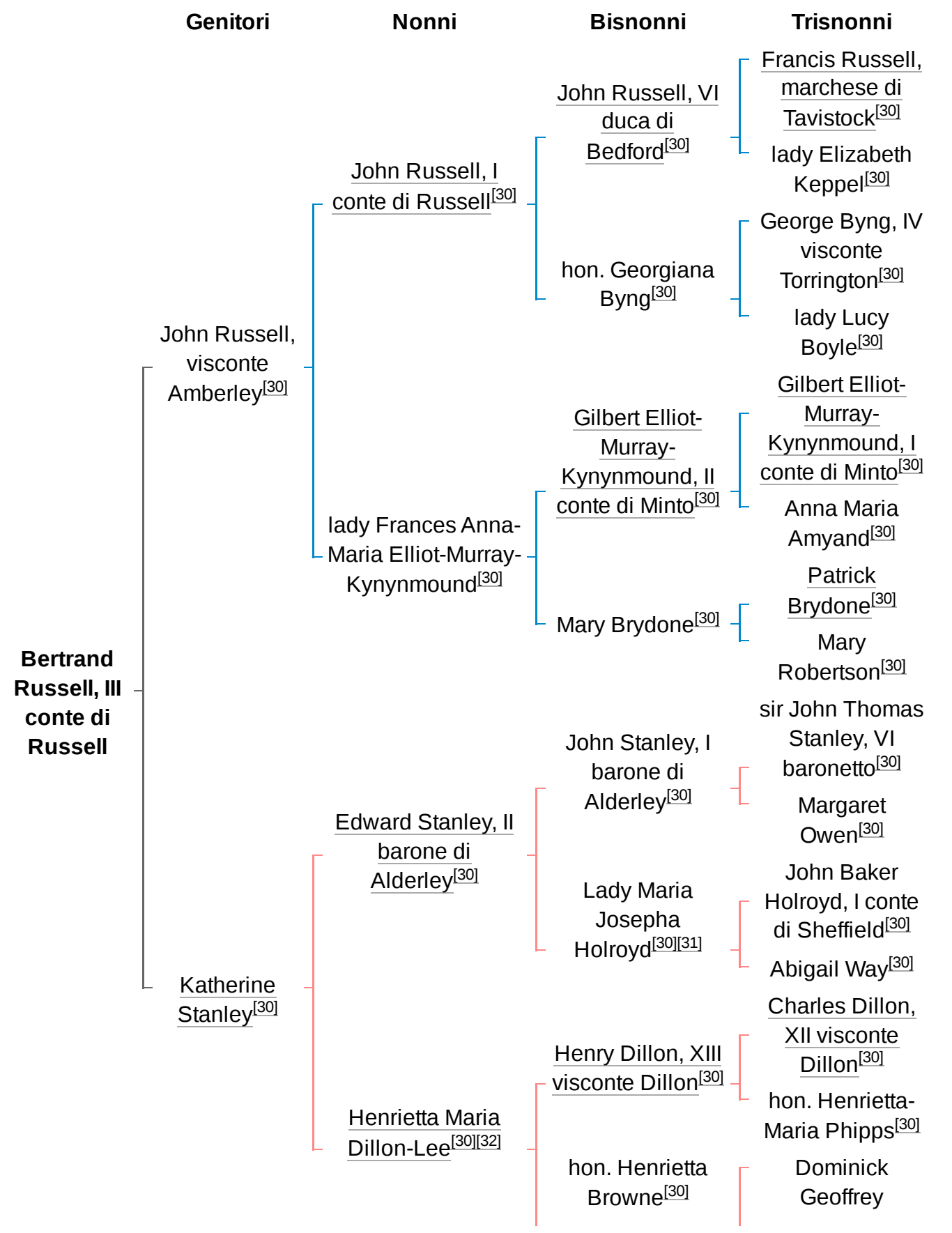
- 1912 - *I problemi della filosofia* (*The Problems of Philosophy*), London: Williams and Norgate.
- 1914 - *La conoscenza del mondo esterno* (*Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*), Longanesi ISBN 978-88-304-0324-6
- 1916 - *Principles of Social Reconstruction*, London: George Allen & Unwin.
- 1916 - *Justice in War-time*, Chicago: Open Court.
- 1917 - *Le idee politiche* (*Political Ideals*), Longanesi ISBN 978-88-304-0266-9
- 1918 - *Misticismo e logica* (*Mysticism and Logic and Other Essays*), Longanesi ISBN 978-88-304-0320-8
- 1918 - *Socialismo, anarchismo, sindacalismo* (*Roads to Freedom: Socialism, Anarchism, and Syndicalism*), Longanesi ISBN 978-88-304-0319-2
- 1919 - *Introduzione alla filosofia matematica* (*Introduction to Mathematical Philosophy*), Longanesi ISBN 978-88-304-2144-8
- 1920 - *The Practice and Theory of Bolshevism*, London: George Allen & Unwin
- 1921 - *The Analysis of Mind*, London: George Allen & Unwin.
- 1922 - *The Problem of China*, London: George Allen & Unwin.
- 1923 - *The Prospects of Industrial Civilization* (in collaborazione con Dora Russell), London: George Allen & Unwin, Luiss University Press (http://www.luissuniversitypress.it/) ISBN 978-88-6105-133-1
- 1923 - *The ABC of Atoms*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1924 - *Icarus, or the Future of Science*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1925 - *L'ABC della relatività* (*The ABC of Relativity*), Longanesi ISBN 978-88-304-2248-3
- 1925 - *What I Believe*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1926 - *On Education, Especially in Early Childhood*, London: George Allen & Unwin.
- 1927 - *The Analysis of Matter*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1927 - *An Outline of Philosophy*, London: George Allen & Unwin.
- 1927 - *Perché non sono cristiano* (*Why I Am Not a Christian*), London: Watts.
- 1927 - *Selected Papers of Bertrand Russell*, New York: Modern Library.
- 1928 - *Saggi scettici* (*Sceptical Essays*), TEA ISBN 978-88-502-0551-6
- 1929 - *Matrimonio e morale* (*Marriage and Morals*), Longanesi ISBN 978-88-304-2443-2, TEA ISBN 978-88-502-1813-4
- 1930 - *La conquista della felicità* (*The Conquest of Happiness*), TEA ISBN 978-88-502-0469-4
- 1931 - *La visione scientifica del mondo* (*The Scientific Outlook*), Laterza ISBN 978-88-420-5972-1
- 1932 - *Education and the Social Order*, London: George Allen & Unwin.
- 1934 - *Freedom and Organisation, 1814-1914* (*Storia delle idee del secolo XIX*), London: George Allen & Unwin.
- 1935 - *Elogio dell'ozio* (*In Praise of Idleness*), Longanesi ISBN 978-88-304-2153-0
- 1935 - *Religion and Science*, London: Thornton Butterworth.
- 1936 - *Which Way to Peace?*, London: Jonathan Cape.
- 1937 - *The Amberley Papers: The Letters and Diaries of Lord and Lady Amberley* (con Patricia Russell), 2 vols., London: Leonard & Virginia Woolf at the Hogarth Press.
- 1938 - Il Potere, Universale Economica Feltrinelli UE 551, 1967 (*Power: A New Social Analysis*, London: George Allen & Unwin.)
- 1940 - *An Inquiry into Meaning and Truth*, New York: W. W. Norton & Company.

- 1945 - *Storia della filosofia occidentale* (*History of Western Philosophy*), TEA ISBN 978-88-502-0514-1
- 1948 - *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti* (*Human Knowledge: Its Scope and Limits*), Longanesi ISBN 978-88-304-0670-4
- 1949 - *Autorità e individuo* (*Authority and the Individual*), TEA ISBN 978-88-7818-256-1
- 1951 - *New Hopes for a Changing World*, London: George Allen & Unwin.
- 1952 - *The Impact of Science on Society*, London: George Allen & Unwin.
- 1953 - *Satan in the Suburbs and Other Stories*, London: George Allen & Unwin.
- 1954 - *Un'etica per la politica* (*Human Society in Ethics and Politics*), Laterza ISBN 978-88-420-4468-0
- 1954 - *Nightmares of Eminent Persons and Other Stories*, London: George Allen & Unwin.
- 1956 - *Ritratti a memoria* (*Portraits from Memory and Other Essays*), London: George Allen & Unwin.
- 1956 - *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (edited by Robert C. Marsh), London: George Allen & Unwin.
- 1957 - *Perché non sono cristiano* (*Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*), Longanesi ISBN 978-88-304-2348-0
- 1958 - *Understanding History and Other Essays*, New York: Philosophical Library.
- 1959 - *Common Sense and Nuclear Warfare*, London: George Allen & Unwin.
- 1959 - *My Philosophical Development*, London: George Allen & Unwin.
- 1959 - *Wisdom of the West* ("editor", Paul Foulkes), London: Macdonald.
- 1960 - *Bertrand Russell Speaks His Mind*, Cleveland and New York: World Publishing Company.
- 1961 - *The Basic Writings of Bertrand Russell* (edited by R.E. Egner and L.E. Denonn), London: George Allen & Unwin.
- 1961 - *Fact and Fiction*, London: George Allen & Unwin.
- 1961 - *Has Man a Future?*, London: George Allen & Unwin.
- 1963 - *Essays in Skepticism*, New York: Philosophical Library.
- 1963 - *Unarmed Victory*, London: George Allen & Unwin.
- 1965 - *On the Philosophy of Science* (edited by Charles A. Fritz, Jr.), Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- 1967 - *Russell's Peace Appeals* (edited by Tsutomu Makino and Kazuteru Hitaka), Japan: Eichosha's New Current Books.
- 1967 - *War Crimes in Vietnam*, London: George Allen & Unwin.
- 1967/1969 - *The Autobiography of Bertrand Russell*, 3 vols., London: George Allen & Unwin.
- 1969 - *Dear Bertrand Russell... A Selection of his Correspondence with the General Public 1950-1968* (edited by Barry Feinberg and Ronald Kasrils), London: George Allen and Unwin.

Nota: nei lavori su riportati non sono compresi pamphlet, introduzioni, articoli e lettere che possono essere trovati nelle antologie o nelle raccolte. Tra tutte segnaliamo per importanza *The Collected Papers of Bertrand Russell*, che la McMaster University cominciò a pubblicare nel 1983. Questa raccolta di lavori più

brevi o non pubblicati fino a oggi consta di 18 volumi, e diversi altri si aggiungeranno. Inoltre solo per la sua bibliografia sono stati necessari 3 volumi. Gli archivi di Russell presso la McMaster University contengono più di 30.000 lettere.

Ascendenza



Browne[30]
Margaret
Browne[30]

Onorificenze

Membro dell'Ordine al Merito del Regno Unito
— 9 giugno 1949

Note

1. *Mio marito Bertrand Russell*, su *la Repubblica*. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato il 19 ottobre 2017).
2. ^ Bertrand Russell, *La conquista della felicità*, traduzione di Giuliana Pozzo Galeazzi, Milano, Longanesi, 1969, pp. 16-17.
3. ^ Bertrand Russell, *La mia filosofia*, trad. Francesca Pasquini, Newton, 1995, pp. 28-36.
4. ^ Bertrand Russell, *La mia filosofia*, op. cit., p. 7 (nota bio-bibliografica) e p. 111.
5. ^ Bertrand Russell, *La mia filosofia*, op. cit., p. 8 (nota biobibliografica).
6. ^ Simon Critchley *Il libro dei filosofi morti*, 2009 Garzanti, p. 244.
7. ^ (EN) *The Last Survivor of a Dead Epoch (1936)*, su *users.drew.edu*. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato il 1º aprile 2022).
8. ^ *Sui rapporti tra Russell e Wittgenstein e sulla genesi dell'atomismo logico, si veda quest'intervista al logico Carlo Cellucci, compresa nell'Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche.*, su *conoscenza.rai.it*. URL consultato il 6 giugno 2010 (archiviato dall'url originale il 19 giugno 2021).
9. ^ *Il libro che mi ha cambiato la vita - Piergiorgio Odifreddi: Introduzione alla filosofia matematica di Bertrand Russell* (http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-9f8e9cb2-4a3b-44de-81ce-dd5b93f039ec.html), Rai.tv
10. ^ Haaretz (Israel News) articolo "Il Museo di Tolerance (Stati Uniti) esporrà la lettera "Be Nice to Hitler" di Bertrand Russell"- pubblicato il 10.01.2018 [1] (https://www.haaretz.com/jewish/u-s-museum-buys-russell-s-be-nice-to-hitler-letter-1.5324259) (EN) Archiviato (https://web.archive.org/web/20210616121444/https://www.haaretz.com/jewish/u-s-museum-buys-russell-s-be-nice-to-hitler-letter-1.5324259) il 16 giugno 2021 in Internet Archive.
11. ^ Rempel, Richard A. (dicembre 1978). "I dilemmi dei pacifisti britannici durante la seconda guerra mondiale". The Journal of Modern History 50 (4): D1213-D1229. doi: 10,1086 / 241842. JSTOR 1.877.299
12. ^ Bertrand Russell, *Un decalogo liberale* (http://www.panarchy.org/russell/decalogo.1951.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20181103164756/http://www.panarchy.org/russell/decalogo.1951.html) il 3 novembre 2018 in Internet Archive. Apparso per la prima volta in un articolo pubblicato sul New York Times Magazine del 16 dicembre 1951 dal titolo: "La migliore risposta al fanatismo: il liberalismo". È stato poi incluso nella Autobiografia di Bertrand Russell, Vol. 3, 1944-1967.
13. ^ Bertrand Russell, Saggi impopolari (1950), p. 19, Simon e Schuster.
14. ^ (EN) *A philosopher's letters. Love, Bertie*, su *economist.com*. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato il 10 agosto 2022).
15. nel libro da lui curato, *Lettere selezionate di Bertrand Russell*, 1914-1970.
16. (EN) *Philosophic doubt - The Spectator Archive*, su *archive.spectator.co.uk*. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato dall'url originale il 1º aprile 2017).
17. ^ Pietro Greco, *Fisica per la pace. Tra scienza e impegno civile*, pag 48, 2018, Carrocci, Roma, ISBN 978 88 430 8578 1

18. ^ Bertrand Russell Peace Foundation, Bertrand Russell, 1872–1970 [1970], p. 12
19. ^ *Contro il crimine del silenzio. Rinasce il Tribunale Russell*, su *asud.net*, 23 febbraio 2010. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato dall'url originale il 17 giugno 2021).
20. ^ Torno Armando, *Rousseau padre ambiguo di illuministi e romantici*, su *Corriere della Sera*, 15 luglio 2011. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato dall'url originale il 22 settembre 2015).
21. ^ *Voltaire: vita, opere, fortuna*, su *nilalienum.com*. URL consultato il 3 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 20 febbraio 2014).
22. ^ (**EN**) Bertrand Russell, *16 Questions on the Assassination By Bertrand Russell - Originally published in: The Minority of One, 6 September 1964, pp. 6–8*, su *22november1963.org.uk*. URL consultato il 14 settembre 2022 (archiviato il 18 aprile 2022).
23. ^ (**EN**) Gay and Lesbian Humanist Association, *Lesbian and Gay Rights: The Humanist and Religious Stances*, su *galha.org*, 2 novembre 1997. URL consultato il 15 settembre 2022 (archiviato dall'url originale il 10 giugno 2002).
24. Hauerwas, Stanley, *Sex and Politics: Bertrand Russell and Human Sexuality'*, su *religion-online.org*, Christian Century, 19 aprile 1978. URL consultato il 17 febbraio 2008 (archiviato dall'url originale il 23 agosto 2007).
25. ^ Haeberle, Erwin J., *Pioneers of Sex Education*, su *www2.hu-berlin.de*, The Continuum Publishing Company, 1983. URL consultato il 17 febbraio 2008 (archiviato dall'url originale il 13 marzo 2008).
26. ^ *La stupidità e il tacchino induttivista*, su *varinipublishing.com*, 31 ottobre 2011. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato il 21 giugno 2021).
27. ^ (**EN**) *Is There a God? (http://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br_god.html)* Archiviato (https://web.archive.org/web/20220518133422/https://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br_god.html) il 18 maggio 2022 in Internet Archive. By Bertrand Russell (commissioned-but not published-by Illustrated Magazine in 1952).
28. ^ citato in: Paul Edwards: "Come fu vietato a Bertrand Russell l'insegnamento al "City College" di New York, in "Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects" di Bertrand Russell, 1957, London, George Allen & Unwin. trad it. Perché non sono cristiano, 2003, TEA.
29. ^ (**EN**) Lyndon H. LaRouche, Jr., *How Bertrand Russell Became An Evil Man*, su *Schiller Institute*, 28 luglio 1994. URL consultato il 9 settembre 2022 (archiviato il 7 maggio 2022).
30. *Pedigree Chart for Bertrand Russell, 3rd Earl Russell : Genealogics*, su *www.genealogics.org*. URL consultato il 14 dicembre 2023.
31. ^ *Ethnology in the Museum*, su *web.prm.ox.ac.uk*, University of Oxford. URL consultato il 14 dicembre 2023.
32. ^ (**EN**) *Henrietta Maria Stanley (née Dillon-Lee), Lady Stanley of Alderley - National Portrait Gallery*, su *www.npg.org.uk*. URL consultato il 14 dicembre 2023.

Bibliografia

Studi sulla filosofia di Russell

- John Newsome Crossley. *A Note on Cantor's Theorem and Russell's Paradox*, *Australian Journal of Philosophy 51*: 70-71.
- Ivor Grattan-Guinness, 2000. *The Search for Mathematical Roots 1870-1940*. Princeton University Press.
- *Bertrand Russell: Critical Assessments*, edited by A. D. Irvine, 4 volumes, London: Routledge, 1999. Consists of essays on Russell's work by many distinguished philosophers.
- *Bertrand Russell*, by John Slater, Bristol: Thoemmes Press, 1994.

- *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by P.A. Schilpp, Evanston and Chicago: Northwestern University, 1944.
- *Russell*, by A. J. Ayer, London: Fontana, 1972. ISBN 0-00-632965-9. A lucid summary exposition of Russell's thought.

Libri biografici

- *Bertrand Russell: 1872-1920 The Spirit of Solitude* by Ray Monk (1997) ISBN 0-09-973131-2
- *Bertrand Russell: 1921 - 1970 The Ghost of Madness* by Ray Monk (2001) ISBN 0-09-927275-X
- *Bertrand Russell: Philosopher and Humanist*, by John Lewis (1968)
- *Bertrand Russell*, by Alfred Jules Ayer (1972), reprint ed. 1988: ISBN 0-226-03343-0
- *The Life of Bertrand Russell*, by Ronald W. Clark (1975) ISBN 0-394-49059-2
- *Bertrand Russell and His World*, by Ronald W. Clark (1981) ISBN 0-500-13070-1
- *Il pensiero di Bertrand Russell. Esposizione storico-critica.* di Emanuele Riverso. Terza edizione. Libreria Scientifica Editrice. Napoli 1972

Voci correlate

- Come fu vietato a Bertrand Russell l'insegnamento al "City College" di New York
- Logicomix
- Matrimonio e morale
- Paradosso di Russell
- Teiera di Russell

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Bertrand Russell**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Bertrand Russell**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Bertrand Russell**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Bertrand Russell (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Bertrand_Russell?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Russell, Bertrand Arthur William, conte*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola e Guido Calogero, *RUSSELL, Bertrand*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- Piero Treves, *RUSSELL, Bertrand, conte*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949.
- *RUSSELL, Bertrand, conte*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.

- *Russell, Bertrand Arthur William conte*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Russell, Bertrand Arthur William*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Russell, Bertrand Arthur William*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Russell, Bertrand*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Russell*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (**EN**) Ray Monk, *Bertrand Russell*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Bertrand Russell*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- *Bertrand Russell*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Bertrand Russell*, su *nobelprize.org*.
- (**EN**) *Bertrand Russell*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (**EN**) *Bertrand Russell*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Bertrand Russell*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Bertrand Russell*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Bertrand Russell*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Bertrand Russell*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Bertrand Russell*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Bertrand Russell*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Bertrand Russell*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Bertrand Russell*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Bertrand Russell*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (**EN**) *Bertrand Russell*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**EN**) *The Bertrand Russell Archives*, su *mcmaster.ca*.
- (**EN**) Andrew David, *Bertrand Russell*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) Torin Alter, Derk Pereboom, *Russellian Monism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) *Voce con alcuni saggi di Russell*, su *positiveatheism.org*. URL consultato il 12 settembre 2006 (archiviato dall'url originale il 27 novembre 2010).
- *Voce dedicata nel Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, su *disf.org*.

Opere disponibili in rete

- *Mysticism*, su *scepsis.ru*.
- *"Contents Recommended"*, su *www005.upp.so-net.ne.jp*. URL consultato il 13 settembre 2006 (archiviato dall'url originale il 13 maggio 2007).
- *A Free Man's Worship*, su *www3.nd.edu*. (1903)
- *Am I an Atheist or an Agnostic?*, su *positiveatheism.org*. URL consultato il 6 luglio 2005 (archiviato dall'url originale il 22 giugno 2005).
- *Icarus: The Future of Science*, su *solstice.us*. URL consultato il 29 maggio 2007 (archiviato dall'url originale il 29 maggio 2007).
- *Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?*, su *solstice.us*. URL consultato il 13

ottobre 2008 (archiviato dall'url originale il 13 ottobre 2008).
- *Ideas that Have Harmed Mankind*, su *solstice.us*. URL consultato il 15 ottobre 2008 (archiviato dall'url originale il 15 ottobre 2008).
- *In Praise of Idleness*, su *zpub.com*. URL consultato il 13 settembre 2006 (archiviato dall'url originale il 22 agosto 2019). (1932)
- *Nobel Lecture*, su *nobelprize.org*. (1950)
- *Political Ideals*, su *onlinebooks.library.upenn.edu*.
- *Portraits from Memories and other Essays* (**PDF**), su *ia600304.us.archive.org*.
- *The Problem of China*, su *philosophyarchive.com* (archiviato dall'url originale l'11 marzo 2007).
- *The Problems of Philosophy*, su *www3.hku.hk*. URL consultato il 30 settembre 2007 (archiviato dall'url originale il 30 dicembre 2007).
- *Proposed Roads to Freedom*, su *zpub.com*. URL consultato il 13 settembre 2006 (archiviato dall'url originale il 20 febbraio 2007). (1918)
- *"16 Questions on the Assassination" (of President Kennedy)*, su *karws.gso.uri.edu*. URL consultato il 15 dicembre 2012 (archiviato dall'url originale il 15 dicembre 2012).
- *The Analysis Of Mind*, su *onlinebooks.library.upenn.edu*.
- *Why I am not a Christian*, su *positiveatheism.org*. URL consultato il 19 novembre 2006 (archiviato dall'url originale il 19 novembre 2006).
- *The Elements of Ethics*, su *fair-use.org*. URL consultato il 13 settembre 2006 (archiviato dall'url originale il 20 marzo 2007). (1910)
- *The Principles of Mathematics*, su *fair-use.org*. (1903)
- *The Principles of Mathematics*, su *hti.umich.edu*. (1903)

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 36924137 (https://viaf.org/viaf/36924137) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2100 6514 (http://isni.org/isni/0000000121006514) · SBN CFIV000585 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000585?core=autoriall) · BAV 495/111591 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_111591) · Europeana agent/base/188 (https://data.europeana.eu/agent/base/188) · LCCN (**EN**) n79056054 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79056054) · GND (**DE**) 118604287 (https://d-nb.info/gnd/118604287) · BNE (**ES**) XX986609 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX986609) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX986609) · BNF (**FR**) cb11923140h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11923140h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11923140h) · J9U (**EN**, **HE**) 987007267335805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267335805171) · NDL (**EN**, **JA**) 00454997 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00454997) · CONOR.SI (**SL**) 7723363 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7723363) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79056054 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79056054)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Letteratura**
Portale Matematica | **Portale Premi Nobel**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Bertrand_Russell&oldid=138279563"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 mar 2024 alle 11:52.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Kurt Gödel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Kurt Friedrich Gödel (Brno, 28 aprile 1906 – Princeton, 14 gennaio 1978) è stato un matematico, logico e filosofo austriaco naturalizzato statunitense, noto soprattutto per i suoi lavori sull'incompletezza delle teorie matematiche.

Ritenuto uno dei più grandi logici di tutti i tempi insieme ad Aristotele, Leibniz e Frege,[1] le sue ricerche ebbero un significativo impatto, oltre che sul pensiero matematico e informatico, anche sul pensiero filosofico del XX secolo.

Kurt Gödel (1925 circa)

Firma

Indice

Biografia

Attività e pensiero

Opere

Edizioni in italiano

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Gödel nacque in Moravia, secondo figlio di Rudolf August e Marianne Handschuh, in una famiglia di lingua tedesca operante nell'industria tessile nella città allora chiamata Brünn, sotto l'impero austro-ungarico. Il padre era cattolico, mentre la madre era luterana.[2] Il primo aveva svolto studi commerciali e grazie a una grande applicazione nel lavoro riuscì a raggiungere il grado di dirigente e comproprietario di un'importante azienda e poté mandare i suoi figli in una scuola privata tedesca. Sin da giovane Gödel mostrò alcuni aspetti del suo carattere che lo contraddistinsero per tutta la vita: una curiosità insaziabile,[3] una brillantezza negli studi, un'introversione preponderante e una salute cagionevole; a otto anni si ammalò di febbre reumatica, che suscitò in lui l'eccessiva preoccupazione sia per la sua salute (ipocondria), sia per i pericoli insiti negli alimenti.[4]

Nel 1918 divenne cittadino cecoslovacco. Nel 1924 si iscrisse all'Università di Vienna, prima con l'intenzione di studiare fisica teorica e poi occupandosi di matematica e filosofia. Frequentò il Circolo di Vienna fondato dal filosofo Moritz Schlick impregnato dall'opera di Ludwig Wittgenstein ed entrò in

contatto con il filosofo della scienza Rudolf Carnap con cui condivise la passione per la parapsicologia. Studiò Bertrand Russell e seguì una conferenza di David Hilbert circa le questioni di completezza e consistenza dei sistemi matematici tenuta al congresso internazionale di Bologna nel 1928.

Concentrò quindi i suoi interessi sulla logica matematica e nel 1929, dopo essere diventato cittadino austriaco, ottenne il dottorato con una dissertazione di cui fu relatore Hans Hahn e con cui dimostrò la completezza del calcolo dei predicati del primo ordine, stabilendo che è possibile dimostrare gli enunciati veri per ogni interpretazione dei simboli.[5]

Nel 1933, invitato da John von Neumann e Oswald Veblen, si trasferì negli Stati Uniti, dove per un anno fu membro visitatore dell'Institute for Advanced Study di Princeton, divulgando il suo teorema di incompletezza. Sia durante la permanenza in America sia nei soggiorni viennesi di questi anni soffrì di esaurimenti nervosi che si manifestavano in una ossessione per la dieta, per i ritmi intestinali e per una fobia sugli avvelenamenti alimentari, ossessione che lo trascinò a evitare il cibo fino alla denutrizione.[6]

Nel 1936 fu profondamente colpito dall'assassinio di Moritz Schlick per mano di uno studente nazista sulle scale dell'Università di Vienna e subì una nuova crisi nervosa. Successivamente trascorse un anno negli USA dove strinse amicizia con Albert Einstein. Nel settembre del 1938 sposò Adele Porkert Nimbursky, ballerina viennese incontrata in un locale notturno, sei anni più anziana, cattolica già divorziata, che lo sostenne fino all'ultimo giorno. Gödel la conosceva da alcuni anni ma i suoi genitori si erano sempre opposti al matrimonio per via del suo lavoro e del fatto che fosse già stata sposata. Nello stesso anno, dopo l'annessione nazista dell'Austria, diventò automaticamente cittadino della Germania. Nel 1940, in seguito all'abolizione del titolo di *Privatdozent* e temendo di essere chiamato alle armi, si trasferì negli Stati Uniti passando per la Russia, servendosi della ferrovia Transiberiana, e il Giappone, valicando il Pacifico per nave. Quando arrivò in USA i transfughi gli chiesero notizie della Germania nazista. Rispose: «Il caffè è cattivo».[7]

Tornò nuovamente all'*Institute for Advanced Study* ove rimase sino alla morte. Nel 1948 diventò cittadino statunitense. Diventò membro permanente dell'IAS nel 1946, professore ordinario nel 1953 e professore emerito nel 1973. Frequentò tutti i giorni Einstein che lo conduceva in passeggiate e conversazioni quotidiane. L'ultimo suo articolo risale al 1958. Nel 1972 ricevette la laurea *honoris causa* dall'Università Rockefeller e tre anni dopo la *National Medal of Science*.

Tomba di Kurt Gödel e della moglie nel cimitero di Princeton, New Jersey

Col peggioramento dei suoi problemi psichici, Gödel si ridusse a mangiare solo quel che gli preparava la moglie, che tuttavia negli ultimi mesi del 1977 fu ricoverata sei mesi per problemi di salute. Il suo disturbo ossessivo-compulsivo era ormai degenerato in un delirio paranoico[8] e il matematico si rifiutava quasi sempre di mangiare, convinto che il cibo fosse avvelenato.[9] Nei primi giorni del 1978 Gödel fu ricoverato all'ospedale di Princeton per

malnutrizione e inedia, causate da una grave forma di anoressia che lo aveva portato a pesare 29 chilogrammi.[10] Morì il 14 gennaio 1978. Fu sepolto nel cimitero della città, seguito dalla moglie Adele nel 1981.

Attività e pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Teoremi di incompletezza di Gödel***, ***Ipotesi del continuo***, ***Metrica di Gödel*** *e* ***Prova ontologica di Gödel****.*

Pur pubblicando pochi articoli, Gödel si occupò di quasi tutti i settori della logica moderna; l'impatto delle sue opere fu enorme e si diffuse anche fuori dal mondo accademico matematico.[11] Gödel pubblicò il suo più famoso risultato nel 1931 a venticinque anni - dopo averlo presentato al pubblico l'anno precedente al "Secondo Congresso di Epistemologia delle Scienze Esatte" di Königsberg - quando lavorava presso l'Università di Vienna. Questo lavoro conteneva i famosi due teoremi di incompletezza di Gödel che da lui presero il nome, che stabiliscono che ogni sistema assiomatico consistente e in grado di descrivere l'aritmetica dei numeri interi è dotato di proposizioni che non possono essere dimostrate né confutate sulla base degli assiomi di partenza. Parafrasando: se un sistema formale S è consistente (privo di contraddizioni), allora è possibile costruire una formula F sintatticamente corretta, ma indimostrabile in S, che quindi risulta "incompleto". Per cui se un sistema formale è logicamente coerente, la sua non contraddittorietà non può essere dimostrata stando all'interno di quel sistema logico.

I teoremi di Gödel nascevano in relazione alle ricerche volte a realizzare il programma di Hilbert, che chiedeva di trovare un linguaggio matematico che potesse provare da solo la propria consistenza o coerenza. Gödel dimostrò invece che la coerenza di un sistema è tale proprio perché non può essere dimostrata.[12] Molti non compresero le affermazioni di Gödel, ritenendo che il suo teorema avesse definitivamente distrutto la possibilità di accedere a verità matematiche di cui avere assoluta certezza. Gödel invece era convinto di non avere affatto dissolto la consistenza dei sistemi logici, da lui sempre considerati come funzioni reali dotati di pieno valore ontologico, e che anzi il suo stesso teorema di incompletezza aveva una valenza di oggettività e rigore logico. Oltretutto, spiegava Gödel, la presenza di un enunciato che affermi di essere indimostrabile all'interno di un sistema formale significa appunto che esso è vero, dato che non può essere effettivamente dimostrato. E proseguiva dicendo:

> «Nonostante le apparenze, non vi è nulla di circolare in un tale enunciato, dal momento che esso all'inizio asserisce l'indimostrabilità di una formula ben determinata, e solo in seguito, quasi per caso, risulta che questa formula è proprio quella che esprime questo stesso enunciato.»
>
> (Kurt Gödel, nota 15)

Nonostante ciò, i teoremi di incompletezza hanno avuto un interesse crescente del pubblico, grazie anche alle possibili interpretazioni extra matematiche - pur non affatto implicate dai teoremi stessi - che per molti costituiscono un'autentica critica alla ragione formale, dimostrando un limite intrinseco a tale modalità conoscitiva. I due teoremi, il primo in particolare, furono invece interpretati da Gödel come una conferma del platonismo, corrente filosofica che affermava l'esistenza di formule vere non dimostrabili (*episteme*), e dunque l'irriducibilità della nozione di verità a quella di dimostrabilità.[13] In accordo con questa filosofia, era convinto che la verità, essendo qualcosa di oggettivo, cioè indipendente dalle costruzioni effettuate nelle dimostrazioni dei teoremi, non può essere posta a conclusione di alcuna sequenza dimostrativa, ma solo all'origine.

Gödel fu anche autore di un celebre lavoro sull'ipotesi del continuo. Riuscì a dimostrare che essa non può essere confutata dagli assiomi della teoria degli insiemi, pur essendo accettata fino a quel momento, se comunque si continua a ritenere tali assiomi consistenti. Questa ipotesi fu poi ampliata da Paul Cohen che ne provò l'indipendenza, illustrando come sia indimostrabile a partire dagli stessi assiomi.[14]

Gödel vedeva nella teoria degli insiemi e nella matematica in genere una forma di conoscenza "reale" e non puramente astratta o concettuale, sebbene prescinda dall'esperienza dei sensi e si basi esclusivamente sull'intuizione mentale.[15] Similmente a Parmenide, egli concepiva la logica "formale" come unita indissolubilmente a un contenuto "sostanziale":

> «Nonostante la loro remotezza dall'esperienza dei sensi, noi abbiamo un qualcosa simile a una percezione anche degli oggetti della teoria degli insiemi, come si può vedere dal fatto che gli assiomi stessi ci forzano a considerarli veri. Non vedo motivo perché dovremmo avere una fiducia minore in questo tipo di percezione, vale a dire l'intuizione matematica, piuttosto che nella percezione sensoriale, che ci induce a costruire teorie fisiche e aspettarci che future sensazioni sensoriali si accordino ad esse [...]»
>
> (Kurt Gödel)

Elaborò anche, tramite l'interpretazione cosmologica della sua metrica (una soluzione esatta delle equazioni di campo di Einstein), la teoria di un universo rotante su sé stesso, diverso sia dall'universo statico in voga all'epoca sia dal Big Bang, che bilancia la gravità con la forza centrifuga anziché con una costante cosmologica repulsiva intrinseca allo spaziotempo come nel modello standard; questa teoria è nota come universo di Gödel, ma non è stata universalmente accettata dalla comunità scientifica in quanto non prende in considerazione la legge di Hubble.

Un altro risultato a cui giunse fu la dimostrazione nel 1970 dell'esistenza di Dio, inteso come ente che assomma tutte le qualità positive di un dato insieme.[9] Questo teorema deriva dal concetto di ultrafiltro e ha poco a che vedere con la teologia tradizionale, sebbene nascesse anche da esigenze di carattere esistenziale e religioso. Per comprendere la sua *Ontologischer Gottesbeweis*, ovvero la sua prova ontologica di Dio, occorre tener presente come Gödel avesse sempre avvertito l'urgenza di trovare un ordine logico-matematico da porre a fondamento dell'esistenza dell'universo. Un tale ordine gli sembrava fosse garantito solo dalla necessità logica dell'esistenza di Dio, ossia dalla dimostrazione di un Essere che assommi in sé le qualità positive di tutti gli enti reali. Come nel primo teorema di incompletezza, Dio doveva rappresentare quella Verità che non dipende da calcoli umani ed è perciò assoluta e non relativa. Riemerge qui l'impostazione platonica di Gödel, nonché la sua forte stima per il filosofo tedesco Gottfried Leibniz, di cui riprende la prova ontologica e la definizione di Dio come la somma perfetta di «ogni qualità semplice che sia positiva e assoluta»[16].

La dimostrazione gödeliana, concepita come un teorema logico-formale assolutamente analogo a quelli suoi precedenti, risulta dal fatto che non è logicamente plausibile ammettere la possibilità di un unico Essere provvisto di tutte le "proprietà positive", tra cui la stessa esistenza, senza attribuirgli una realtà effettiva, perché ciò sarebbe una palese contraddizione in termini. Il passaggio dal piano razionale a quello reale avviene per l'impossibilità di salvaguardare la coerenza del discorso logico qualora si negasse a Dio un'esistenza fattuale. E conclude quindi affermando che «Dio esiste necessariamente, come volevasi dimostrare».[17] A differenza dell'amico Albert Einstein, che concepiva Dio alla stregua di un'entità

impersonale da cogliere con la sola ragione, Gödel era animato anche da sentimenti di venerazione religiosa.[17] Cresciuto nella fede luterana, egli si descriveva come un teista, credente in un Dio cristiano e personalistico come quello di Leibniz e non panteista alla maniera di Spinoza e Einstein.[18]

La prova ontologica di Dio non fu mai resa nota dall'autore, probabilmente per timore di essere frainteso;[19] essa rimase sconosciuta fino alla pubblicazione postuma negli Stati Uniti, nove anni dopo la sua morte, in una raccolta contenente altri scritti inediti del matematico moravo.[19]

Opere

- *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, «Monatshefte für Mathematik und Physik», vol. 38, 1931. È disponibile una traduzione in inglese di Martin Hirzel, 2000, qui (https://web.archive.org/web/20120319061645/https://research.ibm.com/people/h/hirzel/papers/canon00-goedel.pdf) in Internet Archive (archiviato il 19 marzo 2012).
- *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1940.
- *Ontologischer Beweis* (*Prova ontologica*), pubblicata postuma nel 1987 (trad. it.: *La prova matematica dell'esistenza di Dio*).
- *Collected Works*, New York, Oxford University Press, 1986-2006, 5 volumi, testi in tedesco con traduzione inglese a fronte.
- *My philosophical viewpoint* (https://bauhaus77.blogspot.it/2012/02/kurt-godel-my-philosophical-viewpoint.html), c. 1960 in Hao Wang, *A Logical Journey: from Gödel to Philosophy*, Cambridge, USA, The MIT Press, 1996, p. 316.
- *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy* (https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/at/godel.htm), in *Collected Works*, Volume III, 1961, pp. 375–387.

Edizioni in italiano

- *Opere*, vol. 1 (1929-1936), Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- *Opere*, vol. 2 (1938-1974), Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- *Opere*, vol. 3, saggi inediti e conferenze, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- *Opere*, vol. 4, corrispondenza A-G, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- *Opere*, vol. 5, corrispondenza H-Z, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Note

1. ^ Alcuni matematici come Hermann Weyl e John von Neumann lo definivano «il più grande logico dopo Leibniz, o dopo Aristotele» (cfr. articolo su *Il Sole 24 Ore* (https://web.archive.org/web/20141214141645/http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/011128.htm)).
2. ^ *Kurt Gödel, il matematico cristiano amato da Odifreddi*, su *uccronline.it*.
3. ^ In famiglia era stato affettuosamente soprannominato *Herr Warum*, *"Signor Perché"*.
4. ^ *Gödel e i limiti della logica*, di John W. Dawson Jr., pubbl. su "Le Scienze", n° 374, ottobre 1999, pag. 88.
5. ^ John W. Dawson Jr., *ibidem*, pag. 90.
6. ^ John W. Dawson Jr., *ibidem*, pag. 91.
7. ^ *Kurt Godel e la nuova scienza*, articolo di Enzo Castagna, Associazione Italiana del Libro, 19 ottobre 2013.

8. ^ Davis, Martin (May 4, 2005). "Gödel's universe". Nature. 435: 19–20. doi:10.1038/435019a.
9. *Kos: rivista di cultura e storia delle scienze mediche, naturali e umane*, a cura di Massimo Piattelli Palmarini, edizioni 250-255, p. 77, Franco Maria Ricci, 2006.
10. ^ Frederick Toates, Olga Coschug Toates, *Obsessive Compulsive Disorder: Practical Tried-and-Tested Strategies to Overcome OCD*, Class Publishing, p. 221, 2002 ISBN 978-1-85959-069-0.
11. ^ John W. Dawson Jr., *ibidem*, pagg. 88-92.
12. ^ Cfr. in bibliografia: Goldstein, *Incompletezza. La dimostrazione e il paradosso di Kurt Gödel*.
13. ^ Platone, *Repubblica*, libro VI, 510-11.
14. ^ Ruggiero Romano, *Enciclopedia*, vol. VIII, p. 553, G. Einaudi, 1979.
15. ^ «Classi e concetti possono essere concepiti come enti reali, cioè le classi come *pluralità* di oggetti, e i concetti come proprietà e relazioni tra esse, entrambi esistenti indipendentemente dalle nostre definizioni o costruzioni» (Kurt Gödel, *Russell's mathematical logic in Collected Works*, *Vol. II: Publications 1938-1974*, a cura di Solomon Feferman, John W. Dawson Jr., Stephen C. Kleene, Gregory H. Moore, Robert M. e Jan van Heijenoort, New York e Oxford, Oxford University Press, 1990, pag. 128).
16. ^ Leibniz, *L'Essere perfettissimo esiste*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967, vol. I, p. 261.
17. R. G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 437-445.
18. ^ Tucker McElroy, *A to Z of Mathematicians*, Infobase Publishing, 2005, p. 118: «He was baptized as a Lutheran, and re-mained a theist - a believer in a personal God - throughout his life»). Cfr. anche John W. Dawson Jr., *Logical Dilemmas: The Life and Work of Kurt Gödel*, AK Peters, Ltd., 1996, p. 6.
19. La prova, probabilmente ideata già nel 1941, perfezionata nel 1954 e infine nel 1970, fu infatti lasciata allo stato di bozza, consistente in tre pagine manoscritte. Il logico Dana Scott tuttavia, chiamato da Gödel a prenderne visione nella versione definitiva, la ricopiò e la fece circolare, finché nel 1987 Jordan Howard Sobel la pubblicò nel saggio *On Being and Saying. Essays for Richard Cartwright* (redatto da Judith Jarvis Thomson, Cambridge, pp. 242-261). La reticenza di Gödel a pubblicarla è testimoniata dal diario di Oskar Morgenstern nella pagina del 29 agosto 1970 (citata in Kurt Gödel, "Ontological Proof", *Collected Works: Unpublished Essays & Lectures*, III volume, p. 388, Oxford University Press ISBN 0-19-514722-7).

Bibliografia

- Italo Aimonetto, *Il fondamento del teorema di Gödel: da Peano a Frege e Russell*, Torino, Rivista *Filosofia*, 39, 1988, pp. 231–249.
- Francesco Berto, *Logica da zero a Gödel*, Bari, Laterza, 2008, ISBN 88-420-8634-7.
- Francesco Berto, *Tutti pazzi per Gödel. La guida completa al teorema d'incompletezza*, Bari, Laterza, 2008, ISBN 978-88-420-8590-4.
- Riccardo Bruni, *Kurt Gödel, un profilo*, Roma, Carocci, 2015, ISBN 978-88-430-7513-3.
- Pierre Cassou-Noguès, *I demoni di Gödel. Logica e follia*. Milano, Bruno Mondadori, 2008, ISBN 978-88-6159-145-5.
- John L. Casti, Werner DePauli, *Gödel: L'eccentrica vita di un genio*, Milano, Raffaello Cortina, 2001, ISBN 88-7078-711-7.
- Daniele Chiffi, *Kurt Gödel. Philosophical Explorations*, Aracne, Roma 2012.
- Maurizio Cotti Piccinelli, *Il teorema di Gödel*. *Un trattato sulla conoscenza*, Genova, Il Melangolo, 2018, ISBN 978-88-6983-168-3.

- John W. Dawson jr, *Dilemmi Logici: La vita e l'opera di Kurt Gödel*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, ISBN 88-339-1353-8.
- Sergio Galvan. *Introduzione ai teoremi di incompletezza*. Milano, Franco Angeli, 1992.
- Rebecca Goldstein, *Incompletezza. La dimostrazione e il paradosso di Kurt Godel*, Torino, Codice Edizioni, 2006, ISBN 88-7578-041-2.
- Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, Milano, Adelphi, 1990, ISBN 88-459-0755-4.
- Gabriele Lolli, *Da Euclide a Gödel*, Bologna, Il Mulino, 2010, ISBN 978-88-15-13923-8.
- Gabriele Lolli, *Incompletezza. Saggio su Kurt Gödel*. Bologna, Il Mulino, 1992.
- Gabriele Lolli (a cura di), *Scritti Scelti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- Gabriele Lolli, *Sotto il segno di Gödel*. Bologna, Il Mulino, 2007.
- Gabriele Lolli e Ugo Pagallo (a cura di), *La complessità di Gödel*, Torino, Giappichelli, 2008, ISBN 978-88-348-8271-9.
- Gabriele Lolli (a cura di), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, ISBN 88-339-1679-0.
- Ernest Nagel e James R. Newman, *La prova di Gödel*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, ISBN 88-339-0309-5.
- Piero Pasolini, *Il teorema di Gödel di fronte alla logica, alla cibernetica e all'assoluto*, Rivista *Nuova Umanità* n. 1, Roma, Ed. Città Nuova, 1978.
- Palle Yourgrau, *Un mondo senza tempo. L'eredità dimenticata di Gödel e Einstein*. Milano, Il Saggiatore, 2006, ISBN 88-428-0903-9.
- Piergiorgio Odifreddi, *Il dio della logica. Vita geniale di Kurt Gödel, matematico della filosofia*. Rizzoli, 2018, ISBN 978-8830423053

Voci correlate

- Prova ontologica di Gödel
- Teoremi di incompletezza di Gödel
- Teorema di completezza di Gödel
- Dimostrazione originale del teorema di completezza di Gödel

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Kurt Gödel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Kurt Gödel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Kurt_G%C3%B6del?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Gödel, Kurt*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *GÖDEL, Kurt*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *Gödel, Kurt*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Mark Balaguer, *Kurt Gödel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Kurt Gödel*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Kurt Gödel*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.

- (EN) *Kurt Gödel*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (EN) *Opere di Kurt Gödel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Kurt Gödel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Edward N. Zalta (a cura di), *Kurt Gödel*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 97851774 (https://viaf.org/viaf/97851774) · ISNI (EN) 0000 0001 1031 567X (http://isni.org/isni/000000011031567X) · SBN MILV024928 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV024928?core=autoriall) · LCCN (EN) n79007770 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79007770) · GND (DE) 11869569X (https://d-nb.info/gnd/11869569X) · BNE (ES) XX988655 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX988655) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX988655) · BNF (FR) cb12133987b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12133987b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12133987b) · J9U (EN, HE) 987007261861505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007261861505171) · NSK (HR) 000260983 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000260983) · NDL (EN, JA) 00549746 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00549746) · CONOR.SI (SL) 127009123 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/127009123) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79007770 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79007770)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Kurt_Gödel&oldid=137747295"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:07.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Campo elettromagnetico

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

In fisica il **campo elettromagnetico** è il campo che descrive l'interazione elettromagnetica. È costituito dalla combinazione del campo elettrico e del campo magnetico ed è generato localmente da qualunque distribuzione di carica elettrica e corrente elettrica variabili nel tempo, propagandosi nello spazio sotto forma di onde elettromagnetiche.[1]

In elettrodinamica classica è descritto come un campo tensoriale; in elettrodinamica quantistica l'interazione è vista come lo scambio di particelle a massa nulla, i fotoni.

Onda elettromagnetica, il modo in cui si propaga il campo elettromagnetico nello spazio e nel tempo

Indice

Caratteristiche generali

Potenziale
- Teoria di Gauge
  - Gauge di Coulomb
  - Gauge di Lorenz

Descrizione covariante
- Equazione del moto
- Tensore elettromagnetico

Sorgenti variabili nel tempo

Potenziali di Liénard-Wiechert
- Equazione di Larmor

Trasformazioni del campo tra sistemi di riferimento inerziali
- Campi nella materia
- Potenziali del campo
- Sorgenti del campo
- Approssimazione non relativistica

Elettrodinamica quantistica

Campi elettromagnetici e salute

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Caratteristiche generali

Il campo elettromagnetico interagisce nello spazio con cariche elettriche e può manifestarsi anche in assenza di esse, trattandosi di un'entità fisica che può essere definita indipendentemente dalle sorgenti che l'hanno generata. In assenza di sorgenti il campo elettromagnetico è detto "radiazione elettromagnetica" o "onda elettromagnetica",[2] essendo un fenomeno ondulatorio che non richiede alcun supporto materiale per diffondersi nello spazio e che nel vuoto viaggia alla velocità della luce. Secondo il modello standard, il quanto della radiazione elettromagnetica è il fotone, mediatore dell'interazione elettromagnetica. Il campo elettrico $\mathbf{E}$ e il campo magnetico $\mathbf{B}$ sono solitamente descritti con vettori in uno spazio a tre dimensioni: il campo elettrico è un campo di forze conservativo generato nello spazio dalla presenza di cariche elettriche stazionarie, mentre il campo magnetico è un campo vettoriale non conservativo generato da cariche in moto.

Le equazioni di Maxwell insieme alla forza di Lorentz caratterizzano le proprietà del campo elettromagnetico e della sua interazione con oggetti carichi. Le prime due equazioni di Maxwell sono omogenee e valgono sia nel vuoto che nei mezzi materiali:

$$\nabla \times \mathbf{E} = -\frac{\partial \mathbf{B}}{\partial t} \qquad \nabla \cdot \mathbf{B} = 0$$

Esse rappresentano in forma differenziale, cioè valida localmente, la Legge di Faraday e la Legge di Gauss per il campo magnetico. Le altre due equazioni descrivono il modo con cui il materiale in cui avviene la propagazione interagisce, polarizzandosi, con il campo elettrico e magnetico, che nella materia sono denotati con $\mathbf{D}$ (noto come campo Induzione elettrica) e $\mathbf{H}$ (noto come campo magnetizzante). Esse mostrano in forma locale la Legge di Gauss elettrica e la Legge di Ampère-Maxwell:

$$\nabla \cdot \mathbf{D} = \rho \qquad \nabla \times \mathbf{H} = \mathbf{J} + \frac{\partial \mathbf{D}}{\partial t}$$

dove la densità di carica ρ e la densità di corrente $\mathbf{J}$ sono dette *sorgenti del campo*.

La forza di Lorentz è la forza $\mathbf{F}$ che il campo elettromagnetico genera su una carica q puntiforme:

$$\mathbf{F} = q(\mathbf{E} + \mathbf{v} \times \mathbf{B})$$

dove $\mathbf{v}$ è la velocità della carica.

L'introduzione di un campo, in particolare di un campo di forze, è un modo per descrivere l'interazione reciproca tra cariche, che nel vuoto avviene alla velocità della luce. Nella teoria classica dell'elettromagnetismo tale interazione viene considerata istantanea, dal momento che la velocità della luce è approssimativamente di 300000 chilometri al secondo, mentre nella trattazione relativistica si tiene conto del fatto che tale velocità è finita e la forza tra cariche si manifesta dopo un certo tempo: in tale contesto è corretto affermare che una carica interagisce solamente con il campo e questo interagisce solo successivamente su un'eventuale seconda carica posta nelle vicinanze.[3]

In tale contesto il campo elettromagnetico viene descritto dalla teoria dell'elettrodinamica classica in forma covariante, cioè invariante sotto trasformazione di Lorentz, e rappresentato dal tensore elettromagnetico, un tensore a due indici di cui i vettori campo elettrico e magnetico sono particolari componenti.

Se si considera infine anche il ruolo dello spin delle particelle cariche si entra nell'ambito di competenza dell'elettrodinamica quantistica, dove il campo elettromagnetico viene quantizzato.

Potenziale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Potenziale elettromagnetico****.*

L'elettrodinamica studia il campo elettromagnetico, che nel caso più generale è generato da una distribuzione di carica elettrica e corrente elettrica, tenendo conto dei principi della teoria della relatività, che nella teoria classica dell'elettromagnetismo vengono trascurati.

Gli effetti generati dal comportamento dinamico di cariche e correnti furono studiati da Pierre Simon Laplace, Michael Faraday, Heinrich Lenz e molti altri già dagli inizi dell'ottocento, tuttavia uno studio coerente e logicamente completo dei fenomeni elettromagnetici può essere effettuato solamente a partire dalla teoria della relatività. L'elettrodinamica classica utilizza il formalismo dei tensori e dei quadrivettori per scrivere le equazioni di Maxwell in forma covariante per le trasformazioni di Lorentz, introducendo un quadripotenziale che estende i potenziali scalare e vettore del caso stazionario: in questo modo cariche e correnti elettriche vengono descritte dal quadrivettore densità di corrente j^μ dove la parte temporale del quadrivettore è data dalla densità di carica, moltiplicata per la velocità della luce c, e la parte spaziale dalla densità di corrente elettrica.

Il quadripotenziale A^μ che descrive il campo elettromagnetico è costituito da una parte spaziale data dal potenziale vettore $\mathbf{A}$, relativo al campo magnetico, e una parte temporale data dal potenziale scalare ϕ del campo elettrico:

$$A^\mu = \left(\frac{\phi}{c}, \mathbf{A}\right) = \left(\frac{\phi}{c}, A_x, A_y, A_z\right)$$

A partire dal quadripotenziale si possono definire i campi nel seguente modo:[4]

$$\mathbf{E} = -\nabla\phi - \frac{\partial \mathbf{A}}{\partial t} \qquad \mathbf{B} = \nabla \times \mathbf{A}$$

Inserendo tali espressioni nelle equazioni di Maxwell, la legge di Faraday e la legge di Gauss magnetica si riducono ad identità, mentre le restanti due equazioni assumono la forma:

$$\nabla^2\phi + \frac{\partial}{\partial t}\left(\nabla \cdot \mathbf{A}\right) = -\frac{\rho}{\varepsilon_0}$$

$$\left(\nabla^2\mathbf{A} - \frac{1}{c^2}\frac{\partial^2\mathbf{A}}{\partial t^2}\right) - \nabla\left(\nabla \cdot \mathbf{A} + \frac{1}{c^2}\frac{\partial\phi}{\partial t}\right) = -\mu_0\mathbf{J}$$

Tali espressioni sono equivalenti alle equazioni di Maxwell.[5]

Teoria di Gauge

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Teoria di gauge****.*

All'interno delle equazioni di Maxwell ogni grado di libertà in una data configurazione del campo elettromagnetico ha un proprio effetto misurabile sul moto di eventuali cariche di prova poste nelle vicinanze. Tuttavia, l'espressione dei campi rimane invariata se i potenziali subiscono la seguente trasformazione:

$$\mathbf{A}' = \mathbf{A} + \nabla\lambda \qquad \phi' = \phi - \frac{\partial\lambda}{\partial t}$$

Le espressioni dei potenziali si possono quindi modificare senza conseguenze in tal modo, infatti in seguito alla trasformazione $\mathbf{A} \to \mathbf{A} + \nabla\boldsymbol{\lambda}$ il campo $\mathbf{B}$ rimane invariato:

$$\mathbf{B} = \nabla \times (\mathbf{A} + \nabla\lambda) = \nabla \times \mathbf{A}$$

essendo nullo il rotore del gradiente, mentre $\mathbf{E}$ si modifica in modo tale che:

$$\mathbf{E} = -\nabla\phi - \frac{\partial\mathbf{A}}{\partial t} - \nabla\frac{\partial\lambda}{\partial t} = -\nabla\left(\phi + \frac{\partial\lambda}{\partial t}\right) - \frac{\partial\mathbf{A}}{\partial t}$$

Se si effettua quindi l'ulteriore trasformazione $\boldsymbol{\phi \to \phi - \frac{\partial\lambda}{\partial t}}$ la derivata di $\boldsymbol{\lambda}$ nell'argomento del gradiente scompare e si ottiene anche $\mathbf{E}$.

Una particolare scelta del potenziale scalare o del potenziale vettore è un *potenziale di gauge*, ed una funzione scalare utilizzata per cambiare il gauge è detta *funzione di gauge*. Tale arbitrarietà, intrinseca nella definizione, consente ai potenziali di soddisfare un'ulteriore condizione, che determina la scelta del gauge. I gauge più frequentemente utilizzati sono il Gauge di Coulomb ed il Gauge di Lorenz.

Gauge di Coulomb

Il gauge di Coulomb, detto anche *gauge trasversale* o *gauge di radiazione*, è scelto in modo tale che:[6]

$$\nabla \cdot \mathbf{A} = 0$$

In termini di $\boldsymbol{\lambda}$ deve pertanto soddisfare la relazione:

$$\nabla^2\lambda = -\nabla \cdot \mathbf{A}$$

e le equazioni Maxwell nel gauge di Coulomb sono scritte nel seguente modo:

$$\nabla^2\phi' = -\frac{\rho}{\varepsilon_0} \qquad \nabla^2\mathbf{A}' - \mu_0\varepsilon_0\frac{\partial^2\mathbf{A}'}{\partial t^2} = -\mu_0\mathbf{J} + \mu_0\varepsilon_0\nabla\left(\frac{\partial\phi'}{\partial t}\right)$$

dove si nota che il potenziale scalare soddisfa l'equazione di Poisson, la cui soluzione è:

$$\phi(\mathbf{x}, t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0}\int\frac{\rho(\mathbf{x}', t)}{|\mathbf{x} - \mathbf{x}'|}d^3x'$$

mentre la soluzione per il potenziale vettore diventa più difficoltosa, e necessita la scomposizione del vettore densità di corrente in parte trasversale e longitudinale.

Gauge di Lorenz

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Gauge di Lorenz****.*

La condizione imposta nel gauge di Lorenz è detta *condizione di Lorenz*, e si scrive nel seguente modo:[5]

$$\partial_\mu A^\mu = \nabla \cdot \mathbf{A}' + \frac{1}{c^2}\frac{\partial \phi'}{\partial t} = 0$$

Ovvero, $\boldsymbol{\lambda}$ deve soddisfare l'equazione:

$$\nabla^2 \lambda - \mu_0 \varepsilon_0 \frac{\partial^2 \lambda}{\partial t^2} = -\nabla \cdot \mathbf{A} - \mu_0 \varepsilon_0 \frac{\partial \phi}{\partial t}.$$

La condizione di Lorenz consente di imporre ai potenziali che la soddisfano un ulteriore vincolo, detto *trasformazione di Gauge ristretta*:

$$\mathbf{A}' = \mathbf{A} + \nabla\lambda \qquad \phi' = \phi - \frac{\partial \lambda}{\partial t} \qquad \nabla^2 \lambda - \mu_0 \varepsilon_0 \frac{\partial^2 \lambda}{\partial t^2} = 0$$

ed i potenziali che godono di tale invarianza appartengono al Gauge di Lorenz.

La condizione di Lorenz permette inoltre di disaccoppiare le equazioni Maxwell scritte in termini dei potenziali, ottenendo l'equazione d'onda:

$$\nabla^2 \mathbf{A}' - \mu_0 \varepsilon_0 \frac{\partial^2 \mathbf{A}'}{\partial t^2} = \Box \mathbf{A}' = -\mu_0 \mathbf{J}$$
$$\nabla^2 \phi' - \mu_0 \varepsilon_0 \frac{\partial^2 \phi'}{\partial t^2} = \Box \phi' = -\frac{\rho}{\varepsilon_0}$$

dove $\Box$ è l'operatore di d'Alembert. L'equazione generale alla quale obbedisce il quadripotenziale ha la forma:

$$\Box A^\mu = \partial^\lambda \partial_\lambda A^\mu = -\mu_0 j^\mu$$

Tale relazione costituisce un modo per esprimere le equazioni di Maxwell in forma covariante.[7][8] Esplicitando inoltre l'operatore differenziale d'Alembertiano si ha:

$$\frac{\partial^2 A^\mu}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 A^\mu}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 A^\mu}{\partial z^2} - \frac{1}{c^2}\frac{\partial^2 A^\mu}{\partial t^2} = -\mu_0 j^\mu$$

dove la quadridensità di corrente è

$$j^\nu = (\rho c, \mathbf{J}) = (\rho c, J_x, J_y, J_z)$$

Per la linearità dell'equazione, le possibili soluzioni per il quadripotenziale sono la somma delle possibili soluzioni dell'equazione omogenea più una soluzione particolare che non rientra in quelle precedenti, e che dà origine alla forma dei potenziali ritardati.

Descrizione covariante

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Principio variazionale di Hamilton****,* ***Azione (fisica)*** *e* ***Lagrangiana*** *.*

La descrizione covariante del campo elettromagnetico nel vuoto viene svolta nell'ambito del gauge di Lorenz. La condizione di Lorenz garantisce che tale descrizione abbia la proprietà di essere Lorentz invariante, ovvero invariante rispetto ad una trasformazione di Lorentz, e di rispettare i gradi di libertà forniti dalle trasformazioni di gauge.

Si consideri una carica in moto in un campo elettromagnetico. Dai postulati della relatività ristretta segue che l'azione $\mathcal{S}$ per la carica è uno scalare di Lorentz, in accordo con il principio variazionale di Hamilton secondo il quale si deve verificare che $\delta\mathcal{S} = 0$. L'azione è data da:

$$\mathcal{S} = \int \mathcal{L} dt = \int \gamma \mathcal{L} d\tau$$

dove $\mathcal{L}$ è la lagrangiana. La quantità $\gamma\mathcal{L}$ deve essere quindi invariante. La lagrangiana $\mathcal{L}_{free}$ per una particella libera ha la forma:[9]

$$\mathcal{L}_{free} = -mc^2\sqrt{1-\frac{u^2}{c^2}} = -mc^2\sqrt{1-\beta^2}$$

Tale espressione è motivata dal fatto che la lagrangiana non deve dipendere dalla posizione: l'unica possibile quantità invariante è allora $u_\alpha u^\alpha = c^2$, dove u^α è la quadrivelocità. In questo modo la lagrangiana risulta proporzionale a $\gamma^{-1} = \sqrt{1-\beta^2}$, e dalle equazioni di Eulero-Lagrange si verifica che la corrispondente equazione del moto è:[10]

$$\frac{d}{dt}(\gamma m\mathbf{u}) = 0$$

In presenza di un campo elettromagnetico la lagrangiana di interazione $\mathcal{L}_{int}$ per una particella carica e ha la forma:

$$\mathcal{L}_{int} = -\frac{e}{\gamma c}u_\alpha A^\alpha = -e\phi + \frac{e}{c}\mathbf{u}\cdot\mathbf{A}$$

dove si osserva che nel limite non relativistico essa si riduce all'energia potenziale di interazione $e\phi$ tra la carica ed il campo, con ϕ la componente temporale del quadripotenziale A^α: la richiesta di invarianza sotto traslazione conduce inoltre alla scelta del vettore u^α da moltiplicare scalarmente con A^α per ottenere una quantità invariante.[11] L'espressione della lagrangiana di interazione è tuttavia motivata anche da osservazioni sperimentali, e si può giustificare imponendo che $\gamma\mathcal{L}_{int}$ sia una funzione la cui derivata di grado massimo sia la derivata temporale prima delle coordinate, che sia invariante sotto traslazione e che sia lineare rispetto a potenziale e carica.[10]

In presenza di campo l'azione $\mathcal{S}$ è così definita come l'integrale della lagrangiana totale $\mathcal{L} = \mathcal{L}_{free} + \mathcal{L}_{int}$ nel tempo tra gli istanti iniziale e finale dell'evoluzione del sistema. In notazione relativistica si può sfruttare l'intervallo spaziotemporale (scalare) $ds = \sqrt{x_i x^i}$, dove x^i è la posizione, e dal momento che $ds = cd\tau = cdt/\gamma$, si ha:[12]

$$\mathcal{S} = \int_{t_1}^{t_2}\mathcal{L}dt = \int_a^b\left(-mcds - \frac{e}{c}A_i dx^i\right)$$

con A_i il quadripotenziale. Il principio di minima azione stabilisce che il moto di un sistema fisico fra due istanti dello spazio delle configurazioni è tale che l'azione sia stazionaria in corrispondenza della traiettoria del moto per piccole perturbazioni dello stesso, ovvero:[13]

$$\delta\mathcal{S} = \delta\int\left(-mc\,ds - \frac{e}{c}A_i dx^i\right) = -\int_a^b\left(mc\frac{dx_i d\delta x^i}{ds} + \frac{e}{c}A_i d\delta x^i + \frac{e}{c}\delta A_i dx^i\right) = 0$$

Se si integra per parti si ottiene:

$$\int\left(mc\,du_i\delta x^i + \frac{e}{c}\delta x^i dA_i + \frac{e}{c}\delta A_i dx^i\right) - \left(mcu_i + \frac{e}{c}A_i\right)\delta x^i| = 0$$

con $u_i = \frac{dx_i}{ds}$ la quadrivelocità. Dato che il secondo termine è nullo e che:

$$\delta A_i = \frac{\partial A_i}{\partial x^k}\delta x^k \qquad dA_i = \frac{\partial A_i}{\partial x^k}dx^k$$

si ha:

$$\int\left(mc\,du_i\delta x^i + \frac{e}{c}\delta x^i\frac{\partial A_i}{\partial x^k}dx^k + \frac{e}{c}\frac{\partial A_i}{\partial x^k}\delta x^k dx^i\right) = \left[mc\frac{du_i}{ds} - \frac{e}{c}\left(\frac{\partial A_k}{\partial x^i} - \frac{\partial A_i}{\partial x^k}\right)u^k\right]\delta x^i ds = 0$$

dove nel secondo passaggio si è sfruttato il fatto che $du_i = (du_i/ds)ds$ e $dx^i = du^i ds$. Ponendo:

$$F_{ik} \equiv \frac{\partial A_k}{\partial x^i} - \frac{\partial A_i}{\partial x^k}$$

si ha:

$$mc\frac{du_i}{ds} - \frac{e}{c}F_{ik}u_k = 0$$

che è l'equazione del moto per una particella carica in un campo elettromagnetico.[14]

Equazione del moto

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Forza di Lorentz***.

Utilizzando il quadrimpulso $p^\alpha = mu^\alpha$, l'equazione del moto può essere scritta nel seguente modo:

$$\frac{dp^\alpha}{d\tau} = eu_\beta F^{\alpha\beta}$$

dove p^α è il quadrimpulso e τ è il tempo proprio della particella. Il tensore $F^{\alpha\beta}$ è il tensore elettromagnetico contravariante e u è la quadrivelocità della particella. L'equazione può anche essere scritta come:[15]

$$\frac{du^\alpha}{d\tau} = \frac{e}{mc}F^{\alpha\beta}u_\beta$$

Raggruppando le tre equazioni spaziali si ha, esplicitamente:[16]

$$\frac{d\mathbf{p}}{d\tau} = e\gamma\left(\mathbf{E} + \mathbf{u}\times\mathbf{B}\right) \qquad \frac{d\mathbf{p}}{dt} = e\left(\mathbf{E} + \frac{\mathbf{u}}{c}\times\mathbf{B}\right) \qquad \gamma = \left(\sqrt{1-\beta^2}\right)^{-1}$$

mentre per la componente temporale:

$$\frac{dE}{dt} = e\mathbf{u}\cdot\mathbf{E}$$

Queste relazioni sono le equazioni del moto per una carica in un campo elettromagnetico.

Tensore elettromagnetico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Tensore elettromagnetico***.

Il tensore doppio di campo elettromagnetico $F^{\mu\nu}$ è un tensore antisimmetrico del second'ordine covariante, e la sua traccia è nulla:[17]

$$F^{\mu\nu} = \begin{pmatrix} 0 & -E_x/c & -E_y/c & -E_z/c \\ E_x/c & 0 & -B_z & B_y \\ E_y/c & B_z & 0 & -B_x \\ E_z/c & -B_y & B_x & 0 \end{pmatrix}$$

Un diverso modo di rappresentare il campo attraverso un tensore antisimmetrico è fornito dal *tensore duale elettromagnetico*, dato da:

$$G^{\mu\nu} = \begin{pmatrix} 0 & -B_x & -B_y & -B_z \\ B_x & 0 & E_z/c & -E_y/c \\ B_y & -E_z/c & 0 & E_x/c \\ B_z & E_y/c & -E_x/c & 0 \end{pmatrix}$$

Il tensore elettromagnetico gode della proprietà:

$$\det(F) = \left(\frac{\mathbf{B}\cdot\mathbf{E}}{c}\right)^2$$

Attraverso questa notazione si possono sintetizzare a coppie le equazioni di Maxwell. Le due equazioni vettoriali non omogenee si riducono a:

$$\partial_\mu F^{\mu\nu} = \frac{4\pi}{c}j^\nu$$

mentre le equazioni omogenee sono:

$$\partial_\mu G^{\mu\nu} = 0$$

In modo equivalente:

$$\partial_\mu F^{\mu\nu} = \frac{4\pi}{c} j^\nu \qquad \partial_\gamma F_{\alpha\beta} + \partial_\alpha F_{\beta\gamma} + \partial_\beta F_{\gamma\alpha} = 0$$

dove la prima espressione è derivante dall'equazione di Eulero-Lagrange e sintesi della legge di Gauss elettrica e legge di Ampère-Maxwell, mentre la seconda è la sintesi della legge di Gauss magnetica e legge di Faraday-Neumann-Lenz.

Sorgenti variabili nel tempo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Potenziali ritardati*** *ed* ***Equazioni di Jefimenko****.*

I potenziali ritardati descrivono i potenziali nel caso in cui distribuzione di carica e corrente presente, sorgente del campo, sia variabile nel tempo. Si tratta delle espressioni dei potenziali utilizzata quando non è possibile utilizzare l'approssimazione secondo cui la propagazione dell'interazione elettromagnetica sia istantanea. Ponendo di trovarsi nel vuoto, nel gauge di Lorenz i potenziali ritardati assumono la forma:[18]

$$\phi(\mathbf{x}, t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0} \int \frac{\rho(\mathbf{x}_0, t_r)}{|\mathbf{x} - \mathbf{x}_0|} d^3 x_0$$

$$\mathbf{A}(\mathbf{x}, t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0 c^2} \int \frac{\mathbf{J}(\mathbf{x}_0, t_r)}{|\mathbf{x} - \mathbf{x}_0|} d^3 x_0$$

dove $\boldsymbol{\rho}$ è la densità di carica, $\mathbf{J}$ è la densità di corrente, $|\mathbf{x} - \mathbf{x}_0|$ la distanza del punto di osservazione del campo dall'elemento di volume dV su cui si effettua l'integrazione e:

$$t_r = t - \frac{|\mathbf{x} - \mathbf{x}_0|}{c}$$

è il tempo ritardato.

I potenziali ritardati sono la soluzione dell'equazione delle onde per i potenziali:

$$\nabla^2 \phi - \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 \phi}{\partial t^2} = -\frac{\rho}{\varepsilon_0}$$

$$\nabla^2 \mathbf{A} - \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 \mathbf{A}}{\partial t^2} = -\mu_0 \mathbf{J}$$

Una volta determinati i potenziali ϕ e $\mathbf{A}$ dalla distribuzione delle cariche e delle correnti nello spazio, è possibile esprimere il campo elettrico ed il campo magnetico attraverso le formule:

$$\mathbf{E} = -\nabla\phi - \frac{\partial \mathbf{A}}{\partial t} \qquad \mathbf{B} = \nabla \times \mathbf{A}$$

Questo consente di scrivere l'equazione delle onde per i campi nel vuoto:

$$\nabla^2 \mathbf{E} - \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 \mathbf{E}}{\partial t^2} = -\frac{1}{\varepsilon_0} \left(-\nabla\rho - \frac{1}{c^2} \frac{\partial \mathbf{J}}{\partial t} \right)$$

$$\nabla^2 \mathbf{B} - \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 \mathbf{B}}{\partial t^2} = -\mu_0 \nabla \times \mathbf{J}$$

La soluzione al tempo ritardato fornisce l'espressione preliminare per i campi:[19]

$$\mathbf{E}(\mathbf{x}, t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0} \int \frac{1}{|\mathbf{x} - \mathbf{x}_0|} \left[-\nabla'\rho - \frac{1}{c^2} \frac{\partial \mathbf{J}}{\partial t} \right]_{t=t_r} d^3 x'$$

$$\mathbf{B}(\mathbf{x}, t) = \frac{\mu_0}{4\pi} \int \frac{1}{|\mathbf{x} - \mathbf{x}_0|} [\nabla' \times \mathbf{J}]_{t=t_r} d^3 x'$$

la cui scrittura esplicita è fornita dalle equazioni di Jefimenko:[20]

$$\mathbf{E}(\mathbf{x},t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0}\int\left[\left(\frac{\rho(\mathbf{x}_0,t_r)}{|\mathbf{x}-\mathbf{x}_0|^3}+\frac{1}{|\mathbf{x}-\mathbf{x}_0|^2 c}\frac{\partial\rho(\mathbf{x}_0,t_r)}{\partial t}\right)(\mathbf{x}-\mathbf{x}_0)-\frac{1}{|\mathbf{x}-\mathbf{x}_0|c^2}\frac{\partial\mathbf{J}(\mathbf{x}_0,t_r)}{\partial t}\right]\mathrm{d}^3x$$

$$\mathbf{B}(\mathbf{x},t) = \frac{\mu_0}{4\pi}\int\left[\frac{\mathbf{J}(\mathbf{x}_0,t_r)}{|\mathbf{x}-\mathbf{x}_0|^3}+\frac{1}{|\mathbf{x}-\mathbf{x}_0|^2 c}\frac{\partial\mathbf{J}(\mathbf{x}_0,t_r)}{\partial t}\right]\times(\mathbf{x}-\mathbf{x}_0)\mathrm{d}^3x$$

dove $\mathbf{x_0}$ è un punto all'interno della distribuzione di carica e $\mathbf{x}$ è un punto nello spazio. Le espressioni per i campi nella materia $\mathbf{D}$ e $\mathbf{H}$ hanno la stessa forma.[21].

Potenziali di Liénard-Wiechert

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Potenziale di Liénard-Wiechert****.*

I potenziali di Liénard-Wiechert descrivono il campo elettromagnetico generato da una carica in moto a partire dai potenziali del campo. Costruiti direttamente a partire dalle equazioni di Maxwell, i potenziali forniscono una caratterizzazione generale e relativistica del campo variabile nel tempo generato da una carica in moto.

Il potenziale elettromagnetico $A^\alpha(x) = (\varphi, \mathbf{A})$ generato nel punto $x = (x_0, \mathbf{x})$ da una sorgente puntiforme di carica in moto e è dato da:[22]

$$A^\alpha(x) = \frac{eV^\alpha(\tau=\tau_0)}{V\cdot[x-r(\tau=\tau_0)]} \qquad x_0 > r_0(\tau_0)$$

dove $V^\alpha(\tau) = \gamma(c, \mathbf{v}_s)$ è la quadrivelocità della carica, $r^\alpha(\tau) = (r_0, \mathbf{r}_s)$ la sua posizione e τ il tempo proprio. Nell'equazione la velocità e la posizione vengono valutati al tempo τ_0, che è definito dalla condizione del cono di luce. Tale condizione implica che:

$$x_0 - r_0(\tau_0) = |\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau_0)|$$

e pertanto permette di scrivere:

$$V\cdot(x-r) = \gamma c(x_0-r_0(\tau_0)) - \mathbf{v}_s\cdot(\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau_0)) = \gamma c|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau_0)|(1-\beta\cdot\mathbf{n})$$

con $\mathbf{n}$ vettore unitario che ha la direzione di $\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)$. Si ottiene in questo modo una forma equivalente, ma non covariante, del potenziale elettrico φ e del potenziale magnetico $\mathbf{A}$ generati da una sorgente puntiforme di carica in moto:[23]

$$\varphi(\mathbf{x},t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0}\left(\frac{e}{(1-\mathbf{n}\cdot\beta)|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)|}\right)_{\tau=\tau_0} \qquad \mathbf{A}(\mathbf{x},t) = \frac{\mu_0 c}{4\pi}\left(\frac{e\beta}{(1-\mathbf{n}\cdot\beta)|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)|}\right)_{\tau=\tau_0} = \frac{\beta(\tau=\tau_0)}{c}\varphi(\mathbf{x},t)$$

A partire dai potenziali è possibile ricavare le espressioni dei campi utilizzando la loro definizione, ottenendo per il campo elettrico:

$$\mathbf{E}(\mathbf{x},t) = \frac{1}{4\pi\varepsilon_0}\left(\frac{q(\mathbf{n}-\beta)}{\gamma^2(1-\mathbf{n}\cdot\beta)^3|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)|^2}+\frac{q\mathbf{n}\times\left((\mathbf{n}-\beta)\times\dot{\beta}\right)}{c(1-\mathbf{n}\cdot\beta)^3|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)|}\right)_{\tau=\tau_0}$$

e per il campo magnetico:[24]

$$\mathbf{B}(\mathbf{x},t) = \frac{\mu_0}{4\pi}\left(\frac{qc(\beta\times\mathbf{n})}{\gamma^2(1-\mathbf{n}\cdot\beta)^3|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)|^2}+\frac{q\mathbf{n}\times\left(\mathbf{n}\times\left((\mathbf{n}-\beta)\times\dot{\beta}\right)\right)}{(1-\mathbf{n}\cdot\beta)^3|\mathbf{x}-\mathbf{r}_s(\tau)|}\right)_{\tau=\tau_0} = \frac{\mathbf{n}(\tau=\tau_0)}{c}\times\mathbf{E}(\mathbf{x},t)$$

con:

$$\beta(t) = \frac{\mathbf{v}_s(t)}{c} \qquad \mathbf{n}(t) = \frac{\mathbf{r}-\mathbf{r}_s(t)}{|\mathbf{r}-\mathbf{r}_s(t)|} \qquad \gamma(t) = \frac{1}{\sqrt{1-|\beta(t)|^2}}$$

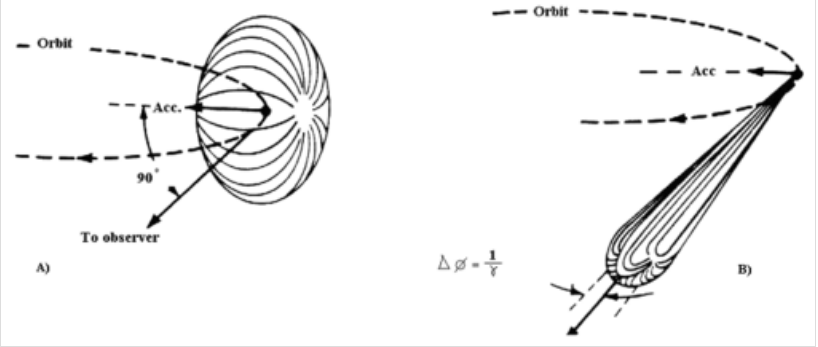
dove γ è il fattore di Lorentz. il termine $\mathbf{n}-\beta$ nell'espressione del campo elettrico impone che la direzione del primo termine del campo sia lungo la congiungente con la posizione della carica, mentre il secondo termine, dovuto all'accelerazione della carica, è perpendicolare a $\mathbf{n}-\beta$.

L'espressione dei campi è in questo modo data dalla somma di due contributi: il primo è detto *campo di Coulomb generalizzato* e decresce come il reciproco del quadrato della distanza dalla carica, il secondo è detto *campo di radiazione* e decresce come il reciproco della distanza dalla sorgente, e quindi è dominante lontano dalla carica. In entrambi i casi il campo di Coulomb generalizzato è relativo alla velocità della carica, mentre il campo di radiazione è generato dall'accelerazione.

Equazione di Larmor

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Equazione di Larmor*** *e* ***Radiazione di sincrotrone****.*

Se si trascura il campo di Coulomb generalizzato, la componente radiale del vettore di Poynting, risultante dall'espressione di Liénard–Wiechert dei campi, è data da:[25]



Distribuzione angolare della radiazione emessa da una carica in moto accelerato. Nell'immagine a destra la velocità della particella si avvicina alla velocità della luce, e l'emissione di radiazione è collimata in un cono appuntito il cui asse è diretto come la velocità.

$$[\mathbf{S}\cdot\hat{\mathbf{n}}]_{\tau=\tau_0} = \frac{q^2}{16\pi^2\varepsilon_0 c}\left\{\frac{1}{R^2}\left|\frac{\hat{\mathbf{n}}\times[(\hat{\mathbf{n}}-\vec{\beta})\times\dot{\vec{\beta}}]}{(1-\vec{\beta}\cdot\hat{\mathbf{n}})^3}\right|^2\right\}$$

dove il secondo membro, a differenza del primo, non è valutato al tempo ritardato.

La relazione spaziale tra $\vec{\beta}$ e $\dot{\vec{\beta}}$ determina la distribuzione di potenza angolare, ed il fattore $(1-\vec{\beta}\cdot\vec{\mathbf{n}})$ al denominatore mostra la presenza degli effetti relativistici nel passaggio dal sistema di riferimento a riposo della particella al sistema di riferimento dell'osservatore.

L'energia irradiata per angolo solido durante un'accelerazione tra gli istanti $t' = T_1$ e $t' = T_2$ è data da:

$$\frac{\mathrm{d}P}{\mathrm{d}\Omega} = \frac{q^2}{16\pi^2\varepsilon_0 c}\,\frac{|\hat{\mathbf{n}}(t')\times\{[\hat{\mathbf{n}}(t')-\vec{\beta}(t')]\times\dot{\vec{\beta}}(t')\}|^2}{[1-\vec{\beta}(t')\cdot\vec{\mathbf{n}}(t')]^5}$$

Integrando tale espressione su tutto l'angolo solido si ottiene la generalizzazione relativistica della formula di Larmor:[26]

$$P = \frac{e^2}{6\pi\varepsilon_0 c}\gamma^6\left[\left|\dot{\vec{\beta}}\right|^2 - \left|\vec{\beta}\times\dot{\vec{\beta}}\right|\right]$$

Nel limite relativistico per velocità prossime alla velocità della luce, in cui $\gamma >> 1$, la distribuzione angolare può approssimativamente essere scritta come:[27]

$$\frac{\mathrm{d}P}{\mathrm{d}\Omega} \simeq \frac{2}{\pi}\frac{e^2}{c^3}\gamma^6\frac{|\dot{\mathbf{v}}|^2}{(1+\gamma^2\theta^2)^3}\left[1-\frac{4\gamma^2\theta^2\cos^2\phi}{(1+\gamma^2\theta^2)^2}\right]$$

dove i fattori $(1-\beta\cos\theta)$ al denominatore restringono la distribuzione angolare in un fascio di luce conico e sempre più stretto al crescere della velocità, distribuito in un piccolo angolo intorno a $\theta = 0$.

Trasformazioni del campo tra sistemi di riferimento inerziali

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Trasformazione di Lorentz****.*

Si considerino due sistemi di riferimento inerziali che si muovono con velocità relativa $\mathbf{v}$ costante l'uno rispetto all'altro. Le componenti del campo parallele alla velocità sono denotate con $\mathbf{E}_\parallel$ e $\mathbf{B}_\parallel$, mentre quelle perpendicolari con $\mathbf{E}_\perp$ e $\mathbf{B}_\perp$. Considerando uno dei due sistemi di riferimento fermo, le variabili primate denotano i campi nell'altro sistema, in moto:[28]

$$\mathbf{E}_\parallel{}' = \mathbf{E}_\parallel \qquad \mathbf{B}_\parallel{}' = \mathbf{B}_\parallel$$

$$\mathbf{E}_\perp{}' = \gamma\left(\mathbf{E}_\perp + \mathbf{v}\times\mathbf{B}\right) \qquad \mathbf{B}_\perp{}' = \gamma\left(\mathbf{B}_\perp - \frac{1}{c^2}\mathbf{v}\times\mathbf{E}\right)$$

dove:

$$\gamma = \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

è il fattore di Lorentz e c la velocità della luce. La trasformazione inversa si ottiene cambiando il segno della velocità.

In modo equivalente, si può scrivere:[29]

$$\mathbf{E}' = \gamma\left(\mathbf{E} + \mathbf{v}\times\mathbf{B}\right) - (\gamma - 1)\left(\mathbf{E}\cdot\hat{\mathbf{v}}\right)\hat{\mathbf{v}}$$
$$\mathbf{B}' = \gamma\left(\mathbf{B} - \frac{\mathbf{v}\times\mathbf{E}}{c^2}\right) - (\gamma - 1)\left(\mathbf{B}\cdot\hat{\mathbf{v}}\right)\hat{\mathbf{v}}$$

dove $\hat{\mathbf{v}}$ è un vettore unitario diretto come la velocità.

Data una particella di carica q che si muove con velocità $\mathbf{u}$ rispetto al sistema fermo, la forza di Lorentz agente su di essa è:

$$\mathbf{F} = q\mathbf{E} + q\mathbf{u}\times\mathbf{B}$$

mentre nel sistema in moto:

$$\mathbf{F}' = q\mathbf{E}' + q\mathbf{u}'\times\mathbf{B}'$$

Se i due sistemi hanno i tre assi rispettivamente paralleli, allora:[30]

$$u'_x = \frac{u_x + v}{1 + (v\,u_x)/c^2} \qquad u'_y = \frac{u_y/\gamma}{1 + (v\,u_x)/c^2} \qquad u'_z = \frac{u_z/\gamma}{1 + (v\,u_x)/c^2}$$

Per un moto relativo tra i due sistemi lungo l'asse delle ascisse, si ottiene:

$$\begin{aligned} E'_x &= E_x \\ E'_y &= \gamma\left(E_y - vB_z\right) \\ E'_z &= \gamma\left(E_z + vB_y\right) \end{aligned} \qquad \begin{aligned} B'_x &= B_x \\ B'_y &= \gamma\left(B_y + \frac{v}{c^2}E_z\right) \\ B'_z &= \gamma\left(B_z - \frac{v}{c^2}E_y\right) \end{aligned}$$

In unità CGS:[31]

$$\begin{aligned} E'_x &= E_x & B'_x &= B_x \\ E'_y &= \gamma\left(E_y - \beta B_z\right) & B'_y &= \gamma\left(B_y + \beta E_z\right) \\ E'_z &= \gamma\left(E_z + \beta B_y\right) & B'_z &= \gamma\left(B_z - \beta E_y\right) \end{aligned}$$

dove $\beta \stackrel{\text{def}}{=} v/c$.

Considerando trasformazioni di Lorentz più generali si può ricorrere al formalismo tensoriale. Detto $F^{\mu\nu}$ il tensore elettromagnetico nel sistema fermo, $F'^{\mu\nu}$ quello nel sistema di riferimento in moto e denotando con Λ la generica trasformazione di Lorentz si ha, nella notazione di Einstein:

$$F'^{\mu\nu} = \Lambda^\mu_{\ \rho}\Lambda^\nu_{\ \sigma}F^{\rho\sigma}$$

Questa relazione deriva dal fatto che F è un tensore e dunque trasforma per definizione in questo modo.

Campi nella materia

Nella materia, il campo elettrico $\mathbf{D}$ ed il campo magnetico $\mathbf{H}$ sono dati da:

$$\mathbf{D} = \varepsilon_0\mathbf{E} \qquad \mathbf{B} = \mu_0\mathbf{H} \qquad c^2 = \frac{1}{\varepsilon_0\mu_0}$$

e si trasformano in modo analogo ai campi nel vuoto:

$$\mathbf{D}' = \gamma\left(\mathbf{D} + \frac{1}{c^2}\mathbf{v}\times\mathbf{H}\right) + (1-\gamma)(\mathbf{D}\cdot\hat{\mathbf{v}})\hat{\mathbf{v}}$$
$$\mathbf{H}' = \gamma\left(\mathbf{H} - \mathbf{v}\times\mathbf{D}\right) + (1-\gamma)(\mathbf{H}\cdot\hat{\mathbf{v}})\hat{\mathbf{v}}$$

Potenziali del campo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Quadripotenziale****.*

Il potenziale vettore $\mathbf{A}$ relativo al campo magnetico ed il potenziale scalare ψ del campo elettrico si trasformano come segue:[32]

$$\varphi' = \gamma(\varphi - vA_\parallel) \qquad A'_\parallel = \gamma(A_\parallel - v\varphi/c^2) \qquad A'_\perp = A_\perp$$

dove $A_\parallel$ è la componente parallela alla velocità relativa e $A_\perp$ e quella perpendicolare. In forma compatta:

$$\mathbf{A}' = \mathbf{A} - \frac{\gamma\varphi}{c^2}\mathbf{v} + (\gamma-1)(\mathbf{A}\cdot\hat{\mathbf{v}})\hat{\mathbf{v}}$$
$$\varphi' = \gamma\left(\varphi - \mathbf{A}\cdot\mathbf{v}\right)$$

Sorgenti del campo

Per le densità di carica ρ e corrente elettrica $\mathbf{J}$ si ha:[32]

$$J'_\parallel = \gamma(J_\parallel - v\rho) \qquad \rho' = \gamma(\rho - vJ_\parallel/c^2) \qquad J'_\perp = J_\perp$$

e raggruppando le componenti:

$$\mathbf{J}' = \mathbf{J} - \gamma\rho\mathbf{v} + (\gamma-1)\left(\mathbf{J}\cdot\hat{\mathbf{v}}\right)\hat{\mathbf{v}}$$
$$\rho' = \gamma(\rho - \mathbf{J}\cdot\mathbf{v}/c^2)$$

Approssimazione non relativistica

Per velocità molto inferiori alla velocità della luce γ è prossimo ad 1 e pertanto si ha:

$$\mathbf{E}' \approx \mathbf{E} + \mathbf{v}\times\mathbf{B} \qquad \mathbf{B}' \approx \mathbf{B} - \frac{1}{c^2}\mathbf{v}\times\mathbf{E}$$

$$\mathbf{j}' \approx \mathbf{j} - \rho\mathbf{v} \qquad \rho' \approx \left(\rho - \frac{1}{c^2}\mathbf{j}\cdot\mathbf{v}\right)$$

Si tratta dell'approssimazione utilizzata nel caso non relativistico.

Elettrodinamica quantistica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Elettrodinamica quantistica****.*

L'elettrodinamica quantistica è una teoria quantistica del campo elettromagnetico che descrive i fenomeni che coinvolgono particelle elettricamente cariche interagenti per mezzo della forza elettromagnetica, ed ha permesso di ottenere predizioni estremamente accurate di quantità come il momento magnetico anomalo del muone, e lo spostamento di Lamb-Retherford dei livelli energetici dell'idrogeno.

Matematicamente l'elettrodinamica quantistica ha la struttura di una teoria di gauge abeliana con un gruppo di gauge U(1): fisicamente questo significa che le particelle cariche interagiscono fra loro attraverso lo scambio di particelle a massa nulla dette fotoni. Considerando i potenziali come operatori di campo si ottiene la quantizzazione del campo elettromagnetico, e sostituendo $\frac{1}{c^2} = \varepsilon_0\mu_0$ nelle equazioni del gauge di Lorenz si ottiene:

$$\nabla^2\mathbf{A} - \frac{1}{c^2}\frac{\partial^2\mathbf{A}}{\partial t^2} = -\mu_0\mathbf{J}$$
$$\nabla^2\varphi - \frac{1}{c^2}\frac{\partial^2\varphi}{\partial t^2} = -\frac{\rho}{\varepsilon_0}$$

Se si vuole descrivere l'interazione tra campi elettromagnetici con l'equazione di Dirac, le densità di carica e corrente sono:[33]

$$\mathbf{J} = -e\psi^\dagger \boldsymbol{\alpha} \psi \quad \rho = -e\psi^\dagger \psi$$

dove $\boldsymbol{\alpha}$ sono le prime tre matrici di Dirac. Si possono così scrivere le equazioni di Maxwell come:

$$\nabla^2 \mathbf{A} - \frac{1}{c^2}\frac{\partial^2 \mathbf{A}}{\partial t^2} = \mu_0 e\psi^\dagger \boldsymbol{\alpha} \psi$$

$$\nabla^2 \varphi - \frac{1}{c^2}\frac{\partial^2 \varphi}{\partial t^2} = \frac{1}{\varepsilon_0} e\psi^\dagger \psi$$

Tale formulazione è alla base dell'ettrodinamica quantistica.

Campi elettromagnetici e salute

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Inquinamento elettromagnetico***.

L'esposizione umana ai campi elettromagnetici è una problematica relativamente recente (1972) che assume notevole interesse con l'introduzione massiccia dei sistemi di telecomunicazione e dei sistemi di trasmissione e distribuzione dell'energia elettrica. In realtà anche in assenza di tali sistemi siamo costantemente immersi nei campi elettromagnetici per tutti quei fenomeni naturali riconducibili alla natura elettromagnetica, primo su tutti l'irraggiamento solare. Allo scopo di approfondire il legame tra esposizione a campi elettromagnetici e salute umana, sono stati avviati, a partire dalla seconda metà degli anni novanta dello scorso secolo, sia in Italia che all'estero, studi epidemiologici specifici. Le misure del campo elettromagnetico vengono effettuate con apposite sonde.

Note

1. ^ *Britannica Online Encyclopædia - Electromagnetic field*, su *britannica.com*. URL consultato il 5 luglio 2012.
2. ^ Landau, Lifshits, Pag. 147.
3. ^ Landau, Lifshits, Pag. 67.
4. ^ Jackson, Pag. 239.
5. Jackson, Pag. 240.
6. ^ Jackson, Pag. 241.
7. ^ Carver A. Mead, *Collective Electrodynamics: Quantum Foundations of Electromagnetism*, MIT Press, 7 agosto 2002, pp. 37–38, ISBN 978-0-262-63260-7.
8. ^ Frederic V. Hartemann, *High-field electrodynamics*, CRC Press, 2002, p. 102, ISBN 978-0-8493-2378-2.
9. ^ Jackson, Pag. 583.
10. Jackson, Pag. 581.
11. ^ Jackson, Pag. 582.
12. ^ Landau, Lifshits, Pag. 69.
13. ^ Landau, Lifshits, Pag. 88.
14. ^ Landau, Lifshits, Pag. 89.
15. ^ Jackson, Pag. 580.
16. ^ Jackson, Pag. 579.
17. ^ Griffiths, David J., *Introduction to Electrodynamics*, 3rd, Prentice Hall, 1998, p. 557, ISBN 0-13-805326-X.
18. ^ Mencuccini, Silvestrini, Pag. 506.
19. ^ Jackson, Pag. 246.
20. ^ Jackson, Pag. 247.
21. ^ Oleg D. Jefimenko, *Solutions of Maxwell's equations for electric and magnetic fields in arbitrary media*, American Journal of Physics **60 (10)** (1992), 899-902
22. ^ Jackson, Pag. 662.
23. ^ Jackson, Pag. 663.
24. ^ Jackson, Pag. 664.
25. ^ Jackson, Pag. 668.
26. ^ Jackson, Pag. 666.
27. ^ Jackson, Pag. 671.
28. ^ Tai L. Chow, *Electromagnetic theory*, Sudbury MA, Jones and Bartlett, 2006, Chapter 10.21; p. 402–403 ff, ISBN 0-7637-3827-1.
29. ^ Herbert Daniel, *4.5.1*, in *Physik: Elektrodynamik, relativistische Physik*, Walter de Gruyter, 1997, pp. 360–361, ISBN 3-11-015777-2., Extract of pages 360-361 (http://books.google.com/books?id=8vAC8YG41goC&pg=PA360)
30. ^ R.C.Tolman "Relativity Thermodynamics and Cosmology" pp25
31. ^ Jackson, John D. (1998). Classical Electrodynamics (3rd ed.). Wiley. ISBN 0-471-30932-X

32. The Cambridge Handbook of Physics Formulas, G. Woan, Cambridge University Press, 2010, ISBN 978-0-521-57507-2.
33. ^ (EN) Eric W. Weisstein, *Quantum Electrodynamics -- from Eric Weisstein's World of Physics*, su *scienceworld.wolfram.com*. URL consultato il 23 marzo 2022.

Bibliografia

- Corrado Mencuccini, Vittorio Silvestrini, *Fisica II*, Napoli, Liguori Editore, 2010, ISBN 978-88-207-1633-2.
- Lev D. Landau, Evgenij M. Lifshits, *Fisica teorica 2 - Teoria dei campi*, Roma, Editori Riuniti Edizioni Mir, 1976, ISBN 88-359-5358-8.
- (EN) John D Jackson, *Classical Electrodynamics*, 3rd Edition, Wiley, 1999, ISBN 0-471-30932-X.

Voci correlate

- Campo elettrico
- Campo magnetico
- Carica elettrica
- Quadripotenziale
- Equazioni di Maxwell
- Forza di Lorentz
- Gauge di Lorenz
- Interazione elettromagnetica
- Lagrangiana
- Legge di Biot-Savart
- Legge di Faraday
- Tensore elettromagnetico
- Teoria di gauge
- Trasformazione di Lorentz
- Potenziale di Liénard-Wiechert
- Potenziali ritardati
- Equazioni di Jefimenko
- Teoria assorbitore-emettitore di Wheeler-Feynman
- Misure EMF

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **campo elettromagnetico (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Electromagnetic_field?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *electromagnetic field*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Progetto CAMELET (https://web.archive.org/web/20090228134937/http://www.iss.it/elet/) Campi elettromagnetici e Salute ISS
- Progetto POWERFIELD (http://www.powerfield.it/) Schermatura e mitigazione dei campi elettromagnetici
- WHO (http://www.who.int/emf/) Campi elettromagnetici

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 3194 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=3194) · LCCN (EN) sh85042168 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85042168) · GND (DE) 4014305-3 (https://d-nb.info/gnd/4014305-3) · BNF (FR) cb11979677q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11979677q) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11979677q) · J9U (EN, HE) 987007538466405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007538466405171) · NDL (EN, JA) 00561479 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00561479)

Portale Elettromagnetismo: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di elettromagnetismo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Campo_elettromagnetico&oldid=132716794"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 28 mar 2023 alle 00:48.

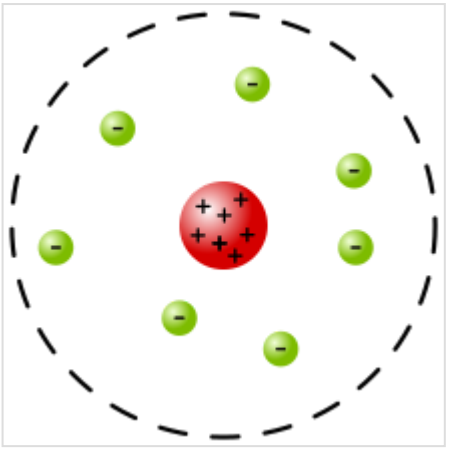
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Modello atomico di Rutherford

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **modello atomico di Rutherford** o **modello atomico planetario** è un modello dell'atomo proposto da Ernest Rutherford. Nel 1909 venne condotto l'esperimento di Geiger e Marsden, noto anche come esperimento di Rutherford, poiché diretto dallo stesso Rutherford, i cui risultati vennero pubblicati in un'analisi del 1911, compiuta da Rutherford. Lo scattering di Rutherford osservato nell'esperimento suggerì che i modelli atomici precedenti, "a panettone" e "saturniano", non fossero corretti.



Rappresentazione del modello atomico di Rutherford per un atomo di azoto. Il nucleo al centro è carico positivamente, mentre gli elettroni carichi negativamente ruotano intorno ad esso. Questo modello tuttavia non risponde sul "come" gli elettroni siano disposti.

Il nuovo modello proposto da Rutherford aveva delle caratteristiche che sono rimaste anche in modelli successivi come la concentrazione della maggioranza della materia in un volume relativamente piccolo rispetto alle dimensioni atomiche, ossia un nucleo atomico, e la presenza di elettroni intorno ad esso. Rutherford non disse nulla sull'eventuale moto degli elettroni, anche perché sapeva che una loro rivoluzione intorno al nucleo avrebbe provocato l'emissione di onde elettromagnetiche. Tuttavia, a partire dalla sua descrizione, si prese a rappresentare l'atomo con il nucleo al centro e gli elettroni in orbita attorno ad esso, come i pianeti del sistema solare attorno al Sole. A causa di questa particolare rappresentazione divenne noto come *modello planetario*.

Indice

Punti fondamentali

Basi sperimentali del modello

Note

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Punti fondamentali

- Rutherford smentì il modello di Thomson confermando l'esistenza del nucleo atomico, già postulata da Nagaoka, osservando tuttavia, che esso è molto piccolo rispetto all'atomo stesso. L'atomo dunque, secondo questo modello, sarebbe in gran parte vuoto.

- Nel nucleo è concentrata la massa e la carica positiva dell'atomo, che bilancia quella degli elettroni rendendolo complessivamente neutro, e introduce il concetto di peso atomico, che è stato precedentemente tralasciato. La carica nucleare è individuata come la responsabile dello scattering delle particelle alfa.
- Gli elettroni intorno all'atomo non influenzano lo scattering delle particelle alfa.

Basi sperimentali del modello

Nel 1911 Rutherford propose il suo modello per la struttura atomica per spiegare i risultati del precedente esperimento di Geiger e Marsden, che indicavano la presenza di una concentrazione di carica positiva nel centro dell'atomo: il nucleo atomico. Tuttavia, nel suo lavoro, Rutherford propose che:

(EN)	(IT)
«For concreteness, consider the passage of a high speed α particle through an atom having a positive central charge N e, and surrounded by a compensating charge of N electrons.»	«Per concretezza, consideriamo il passaggio di particelle α attraverso un atomo che abbia una carica centrale N e e sia circondato dalla carica compensatrice di N elettroni.»

(Ernest Rutherford, The Scattering of α and β Particles by Matter and the Structure of the Atom - April 1911, Philos. Mag, 21:669-688,[1])

Da considerazioni energetiche Rutherford ricavò che il raggio della carica centrale degli atomi d'oro, che costituivano il bersaglio delle radiazioni nell'esperimento di Geiger e Marsden, doveva essere più piccolo di 3.4 x 10^{-14} m, mentre il raggio atomico per l'oro era conosciuto essere dell'ordine di 10^{-10} m. Rutherford concluse che la carica doveva essere quindi concentrata in un volume molto piccolo rispetto alle dimensioni atomiche. Nel 1913 Henry Moseley mostrò che la carica nucleare era molto simile al numero atomico e successivamente Antonius van den Broek suggerì che il numero atomico corrispondeva alla carica nucleare.

Rutherford non attribuì alcuna struttura alle orbite degli elettroni; tuttavia menzionò il modello atomico di Hantarō Nagaoka, nel quale gli elettroni erano disposti in anelli, dimostrando che non sarebbero stati stabili.

Note

1. ^ pdf downloaded 2008-10-09 (http://ion.elte.hu/~akos/orak/atfsz/atom/rutherford_atom11.pdf)

Voci correlate

- Modello atomico di Bohr
- Modello atomico di Thomson

- Modello atomico di Nagaoka

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **modello atomico di Rutherford (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Rutherford_model?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Rutherford's Model by Raymond College*, su *rwc.uc.edu*.
- *Rutherford's Model by Kyushu University*, su *www2.kutl.kyushu-u.ac.jp*. URL consultato il 28 dicembre 2009 (archiviato dall'url originale il 2 settembre 2006).

Portale Fisica: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di fisica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Modello_atomico_di_Rutherford&oldid=138482625"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 08:38.

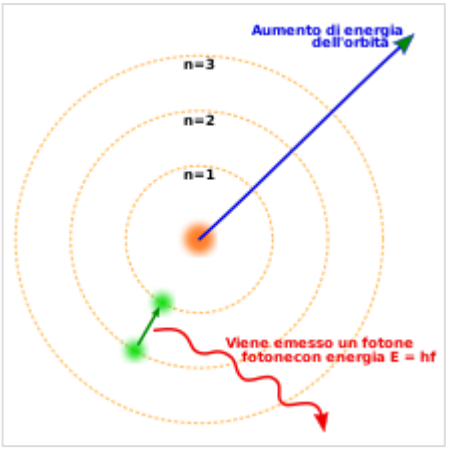
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Modello atomico di Bohr

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **modello atomico di Bohr**, proposto dal fisico Niels Bohr nel 1913 e successivamente ampliato da Arnold Sommerfeld nel 1916, fu il primo modello atomico ad utilizzare la quantizzazione dell'energia.[Nota 1] Proposto inizialmente solo per l'atomo d'idrogeno, riusciva, teorizzando per l'unico elettrone atomico orbite con valori discreti di energia, a spiegarne le caratteristiche righe dello spettro atomico di emissione.



Schema del modello atomico di Bohr. Il nucleo atomico centrale contiene protoni (carichi positivamente) e neutroni (elettricamente neutri), mentre gli elettroni (carichi negativamente) ruotano intorno ad esso su orbite quantizzate, con livelli di energia crescenti.

Indice

Stato dell'arte prima di Bohr
- Spettroscopia atomica
- Primi modelli atomici

I tre postulati di Bohr

Quantizzazione delle orbite e raggio di Bohr

Quantizzazione delle energie e formula di Rydberg
- Quantizzazione delle energie orbitali
- Derivazione della formula di Rydberg
- Correzione per la massa finita del nucleo

Limiti del modello di Bohr

Modello di Bohr-Sommerfeld

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Stato dell'arte prima di Bohr

Spettroscopia atomica

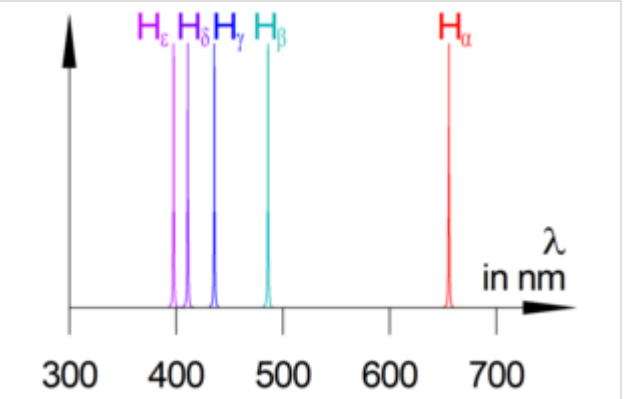
All'inizio del XX secolo lo studio della spettroscopia era giunto a un buon livello. Erano noti infatti moltissimi spettri di emissione provenienti da vari atomi, caratterizzati da righe luminose discrete in una successione ben precisa. Mancava tuttavia un inquadramento teorico del fenomeno dell'emissione a righe da parte dei vari elementi chimici. Una prima sistematizzazione dei dati avvenne nel 1885 quando Johann

Jakob Balmer, insegnante svizzero, fece notare come le lunghezze d'onda nella parte visibile all'occhio umano (intervallo compreso fra 380 e 750 nm)[1] dello spettro dell'idrogeno potevano essere rappresentate con grande precisione da una formula empirica che le correlava a dei numeri interi:

$$\lambda = B\frac{m^2}{m^2-n^2} = B\frac{m^2}{m^2-4}$$

dove

- λ lunghezza d'onda della luce emessa
- *B* limite di Balmer, pari a $3{,}6456 \times 10^{-7}$ m o 364,56 nm o 3645,6 Å
- $n = 2$
- *m* intero con $m > n$

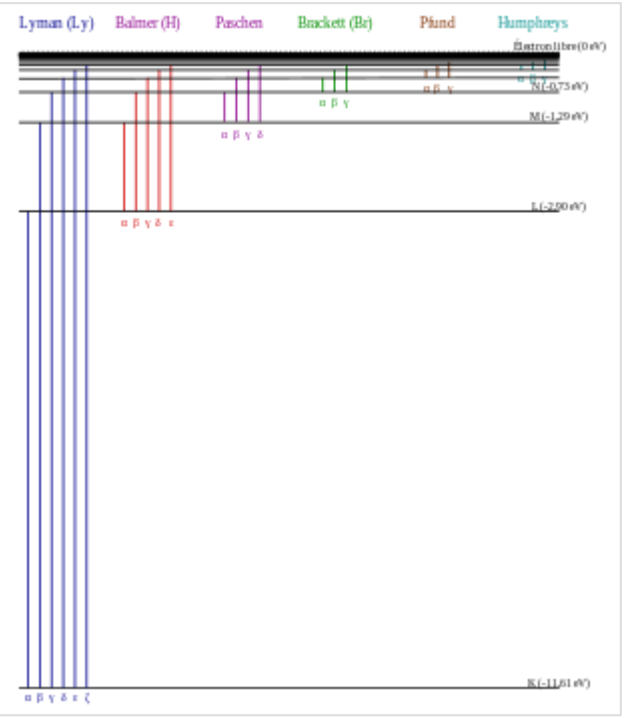


Le prime cinque righe della serie di Balmer.

L'insieme delle righe spettroscopiche ottenibili con la formula di Balmer prende il nome di serie di Balmer. Sostituendo $m = 3$ nella formula si ottiene la lunghezza d'onda della riga rossa (λ = 656 nm), per $m = 4$ della riga celeste (λ = 486 nm), per $m = 5$ della riga blu (λ = 434 nm) e per $m = 6$ della riga violetta (λ = 410 nm). Basandosi sulla sua formula, Balmer predisse per $m = 7$ l'esistenza di un'altra riga spettroscopica (λ = 397 nm). Venne poi a sapere che Ångström aveva in effetti da poco osservato tale riga.

Con le sostituzioni successive ($m > 8$) si ottengono lunghezze d'onda proprie dei raggi UV, non osservarvabili ad occhio nudo.

Nel 1889 il fisico svedese Johannes Rydberg generalizzò, con la formula di Rydberg, quella di Balmer per tutte le transizioni dell'idrogeno (non solo la serie di Balmer L ($n = 2$), parzialmente nello spettro visibile, ma anche la serie di Lyman K ($n = 1$) nell'ultravioletto e quelle di Paschen M ($n = 3$), Brackett N ($n = 4$), Pfund O ($n = 5$) e Humphreys P ($n = 6$) nell'infrarosso):



Serie delle righe spettrali dell'atomo d'idrogeno.

$$\frac{1}{\lambda} = \frac{4}{B}\left(\frac{1}{n^2}-\frac{1}{m^2}\right) = R_{\mathrm{H}}\left(\frac{1}{n^2}-\frac{1}{m^2}\right)$$

con

- λ lunghezza d'onda della radiazione emessa
- $R_H = 4/B$ costante di Rydberg dell'idrogeno, pari a circa (1,097 x 10^7) m^{-1}
- *n* ed *m* numeri interi positivi con $m > n$

I due termini, la cui differenza dà una riga spettrale, rappresentano i livelli energetici atomici della transizione.

Per $n = 2$ si ritrova la serie di Balmer:

$$\frac{1}{\lambda} = \frac{4}{B}\left(\frac{1}{4} - \frac{1}{m^2}\right) = R_{\mathrm{H}}\left(\frac{1}{4} - \frac{1}{m^2}\right)$$

con $m = 3, 4, 5, 6, 7...$

Per i numeri quantici n fisso ed m variabile si trovano le diverse serie spettroscopiche dell'idrogeno:

Serie spettroscopiche dell'idrogeno

Orbita	Numero quantico n	Numero quantico m	Serie spettroscopica	Lunghezza d'onda minima	Lunghezza d'onda massima
				$\lambda_{min} = n^2/R_H = n^2\ 91$ nm	Riga α $(m - n = 1)$
K	1	$2 \to \infty$	Lyman	91 nm	121 nm
L	2	$3 \to \infty$	Balmer	365 nm	656 nm
M	3	$4 \to \infty$	Paschen	820 nm	1.874 nm
N	4	$5 \to \infty$	Brackett	1.458 nm	4.051 nm
O	5	$6 \to \infty$	Pfund	2.278 nm	7.456 nm
P	6	$7 \to \infty$	Humphreys	3.281 nm	12.365 nm

La formula di Rydberg mostra che la lunghezza d'onda, la frequenza e quindi anche l'energia della radiazione elettromagnetica emessa dall'idrogeno sono quantizzate, cioè non continue. La ragione della quantizzazione delle righe spettrali e il motivo per cui tale formula empirica riproduce con grande accuratezza i numeri d'onda delle serie spettroscopiche dell'idrogeno non verranno compresi fino al 1913, anno in cui Niels Bohr pubblicherà il suo modello atomico quantizzato.

Primi modelli atomici

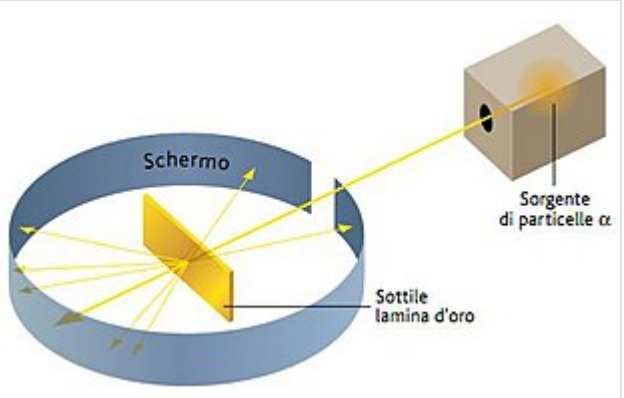
La scoperta nel 1897 dell'elettrone, prima particella subatomica isolata in laboratorio, da parte di J. J. Thomson segnò la fine dell'antico concetto di atomo (dal greco ἄτομος *átomos*: *indivisibile*) come struttura indivisibile e l'inizio di un periodo di ricerca di nuovi modelli, che includessero gli elettroni come componenti della struttura atomica. Prima di Bohr si era tentato di spiegare la struttura dell'atomo con modelli proposti da

- Perrin (1901);
- Thomson (1904);
- Nagaoka (1904);

- Rutherford (1911).

Nel 1901 Perrin aveva ipotizzato che l'atomo fosse un sistema solare in miniatura, in cui gli elettroni si muovono come pianeti attorno a uno o più nuclei carichi positivamente, nei quali è concentrata la quasi totalità della massa atomica. Joseph John Thomson, lo scopritore dell'elettrone, immaginò l'atomo come un corpo compatto (*plumcake* o panettone) con carica positiva diffusa, contenente al suo interno gli elettroni (canditi o uvette) con carica negativa. Questo modello si basava solo sulla presenza di forze elettrostatiche e non era in grado di spiegare come il sistema rimanesse in uno stato d'equilibrio.[2] Nagaoka suppose invece che la carica positiva fosse concentrata in un'unica, grande e massiccia sfera centrale, il nucleo, circondata dagli elettroni disposti su anelli simili alle fasce del pianeta Saturno (da cui il nome di *modello saturniano*). La stabilità dell'atomo risultava anche in questo caso un problema irrisolto, che portò presto all'abbandono del modello saturniano.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Esperimento di Rutherford*** *e* ***Scattering Rutherford***.



Esperimento di Geiger e Marsdsen.

Tra il 1908 e il 1913 Hans Wilhelm Geiger e Ernest Marsden, sotto la supervisione di Ernest Rutherford, realizzarono esperimenti importantissimi per la comprensione della struttura dell'atomo: bombardando una sottile lamina d'oro con particelle alfa notarono che, mentre la maggior parte di esse subiva deviazioni nulle o minime dalla traiettoria iniziale, una minima parte veniva deviata in misura considerevole o respinta dalla lamina.[3] Nell'interpretare i dati sperimentali, Rutherford confermò nel 1911 l'esistenza di un nucleo atomico, anche se estremamente piccolo rispetto all'atomo stesso, circondato dalle cariche negative degli elettroni.[4] Nonostante Rutherford non si fosse sbilanciato sull'eventuale moto degli elettroni, si prese a rappresentarli in orbita attorno al nucleo. Il modello atomico planetario così concepito soffriva però d'instabilità di natura elettromagnetica. L'elettrone infatti, nel suo moto accelerato intorno al nucleo, avrebbe dovuto irradiare energia elettromagnetica fino a ricadere sul nucleo stesso con un moto a spirale. Inoltre, a prescindere dall'irraggiamento, nel caso di atomi più pesanti con tanti elettroni in orbita, una qualsiasi perturbazione esterna sarebbe stata sufficiente ad alterare pesantemente la distribuzione degli stessi, resi instabili dalla forza elettrostatica repulsiva.[3]

Fu Niels Bohr a risolvere, nel 1913, le difficoltà del modello di Rutherford, spiegando anche la struttura dello spettro atomico dell'idrogeno.

I tre postulati di Bohr

Bohr, che aveva lavorato con Rutherford a Manchester per cinque mesi nel 1912, propose nel 1913 un modello che, applicando al modello atomico planetario di Rutherford la quantizzazione dell'energia introdotta da Planck nel 1900, riusciva a giustificare lo spettro atomico dell'idrogeno.

Il modello atomico di Bohr era fondato su tre postulati, due dei quali non classici e imposti *ad hoc* come vincoli addizionali al modello planetario classico di Rutherford:[5]

1. Gli elettroni si muovono attorno al nucleo su orbite ellittiche stazionarie, con energia definita e costante;
2. Gli elettroni che si muovono su tali orbite non irraggiano e quindi non emettono energia in modo continuo (contrariamente a quanto previsto dall'elettromagnetismo classico);
3. Un elettrone atomico irraggia energia soltanto quando passa (mediante un *salto quantico discontinuo*) da un'orbita stazionaria a un'altra. Deve passare ad un'orbita stazionaria più esterna nel caso di assorbimento di radiazione elettromagnetica, mentre salta ad una più interna nel caso di emissione.

Nell'ipotesi semplificativa che l'elettrone dell'atomo d'idrogeno si muova su un'orbita circolare (un caso particolare di orbita ellittica, con eccentricità $e = 0$), il secondo postulato si traduce in una condizione di quantizzazione per il modulo L del momento angolare dell'elettrone che ruota intorno al nucleo, che deve essere un multiplo intero della costante di Planck ridotta:

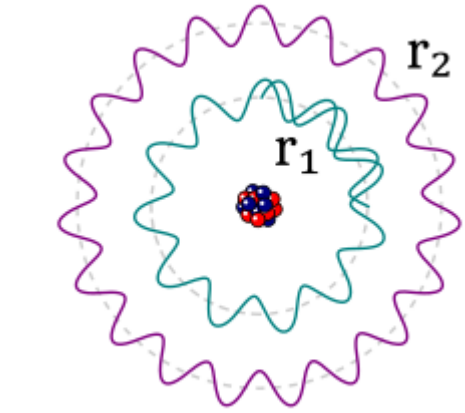
$$L_n = m v r = n \hbar$$

dove m e v sono la massa e la velocità dell'elettrone orbitale, r il raggio dell'orbita, $\hbar$ la costante di Planck ridotta ed n il numero quantico principale $(n = 1, 2, 3...)$. Il valore del momento angolare orbitale $L_1 = \hbar$ previsto per la prima orbita $(n = 1)$ risulterà sbagliato. Il valore sperimentalmente accertato è invece $L_1 = 0$.

La condizione di quantizzazione di Bohr sarà ricavata in modo semplice nel 1924 da Louis de Broglie, a partire dall'ipotesi del dualismo onda-particella. Secondo de Broglie, sono stazionarie le orbite circolari (con circonferenza $2\pi r$) che corrispondono a multipli interi della lunghezza d'onda λ dell'elettrone:

$$2\pi r = n\lambda$$

Questa condizione significa che ad onde elettroniche stazionarie corrispondono orbite atomiche circolari e stazionarie.



L'onda elettronica in viola è stazionaria e genera quindi un'orbita atomica stazionaria. Quella in verde non è stazionaria; ad essa non può corrispondere un'orbita stazionaria.

Siccome la lunghezza d'onda di de Broglie associata all'elettrone è

$$\lambda = \frac{h}{mv}$$

per sostituzione nella formula precedente si ottiene

$$2\pi r = n\lambda = n\frac{h}{mv}$$

da cui

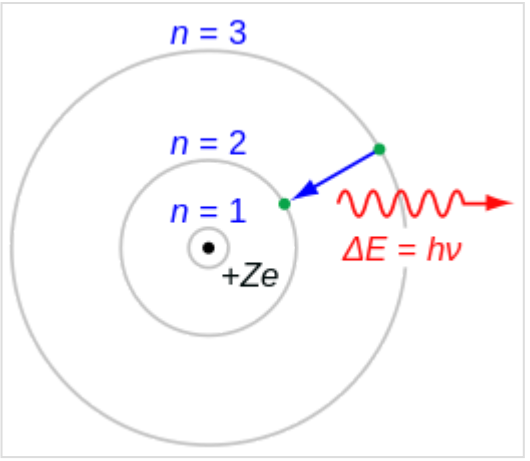
$$m v r = n\frac{h}{2\pi} = n\hbar$$

che coincide con la condizione di quantizzazione del modulo L del momento angolare dell'elettrone.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Condizione della frequenza di Bohr***.

Per il terzo postulato, l'elettrone effettua una transizione da un'orbita stazionaria a un'altra solamente quando avviene un assorbimento o un'emissione di radiazione elettromagnetica, ovvero d'energia.[Nota 2] La frequenza ν della radiazione è legata all'energia dei livelli atomici m ed n, ovvero all'energia del livello di partenza e di quello di arrivo dell'elettrone, dalla relazione:

$$\nu = \frac{E_m - E_n}{h} = \frac{|E_f - E_i|}{h} \qquad (m > n)$$



Transizione di un elettrone tra due orbite atomiche, con emissione di radiazione.

dove E_f ed E_i sono le energie connesse alle orbite finale ed iniziale. È presente il modulo in quanto la frequenza è sempre un numero positivo, mentre $\Delta E = (E_f - E_i)$ può essere negativo, se l'elettrone emette radiazione di frequenza ν. L'energia che l'atomo scambia con il campo elettromagnetico soddisfa sia il principio della conservazione dell'energia, sia la relazione tra energia e frequenza introdotta da Planck.

Quantizzazione delle orbite e raggio di Bohr

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Raggio di Bohr***.

Nel modello di Bohr l'energia potenziale di un elettrone a distanza r dal nucleo è di tipo elettrostatico:

$$U = -k\frac{Ze^2}{r}$$

e la forza attrattiva coulombiana è di conseguenza

$$F_e = -k\frac{Ze^2}{r^2}$$

dove k è la costante di Coulomb, Z il numero atomico del nucleo ed e la carica dell'elettrone.

Uguagliando tale forza con quella centripeta:

$$F_c = -m\frac{v^2}{r}$$

si ricava la velocità dell'elettrone

$$v = \sqrt{\frac{kZe^2}{mr}}$$

Sostituendo la velocità nella formula della quantizzazione del momento angolare

$$L_n = m\,v\,r = n\,\hbar$$

si ottengono i raggi quantizzati delle orbite permesse dal modello atomico di Bohr:[6][7]

$$r_n = \frac{n^2}{Z}\frac{\hbar^2}{kme^2} = \frac{n^2}{Z}\frac{\varepsilon_0 h^2}{\pi me^2} = \frac{n^2}{Z}a_0$$

ove ε_0 è la permittività elettrica del vuoto e

$$a_0 = \frac{\varepsilon_0 h^2}{\pi me^2}$$

è il raggio di Bohr del livello fondamentale dell'atomo di idrogeno. In accordo con i valori CODATA del 2010, il raggio di Bohr vale

$$a_0 = 5,291\,777\,721\,092 \cdot 10^{-11}\ \text{m} = 0,53\ \text{Å}$$

dove Å sta per Ångström.[8]

La formula derivata da Bohr per i raggi atomici risulta accurata solo per l'idrogeno, e in buon accordo coi dati sperimentali per gli atomi idrogenoidi (quelli con un solo elettrone nel guscio[Nota 3][9] più esterno). Fissato il nucleo (Z) a cui si fa riferimento, i raggi r_n delle orbite elettroniche quantizzate dipendono solo dal valore del numero quantico principale n.

Raggi ed energie delle orbite dell'atomo d'idrogeno

Numero quantico n	Raggio r_n dell'orbita	Energia E_n dell'orbita
	$r_n = n^2 a_0$	$E_n = -E_0/n^2$
1	a_0	$-E_0$
2	$4\,a_0$	$-E_0/4$
3	$9\,a_0$	$-E_0/9$
4	$16\,a_0$	$-E_0/16$
5	$25\,a_0$	$-E_0/25$
6	$36\,a_0$	$-E_0/36$

Quantizzazione delle energie e formula di Rydberg

Quantizzazione delle energie orbitali

L'energia totale di un elettrone, nell'ipotesi semplificativa che si muova su un'orbita circolare con velocità *v*, è data dalla somma della sua energia cinetica

$$T = \frac{1}{2}mv^2$$

con l'energia potenziale elettrostatica

$$U = -\frac{kZe^2}{r}$$

Quindi:

$$E = T + U = \frac{1}{2}mv^2 - \frac{kZe^2}{r}$$

Sostituendo l'espressione per la velocità v

$$v = \sqrt{\frac{kZe^2}{mr}}$$

nella formula per l'energia cinetica T, si ricava che l'energia cinetica risulta essere pari alla metà del valore assoluto $|U|$ dell'energia potenziale:

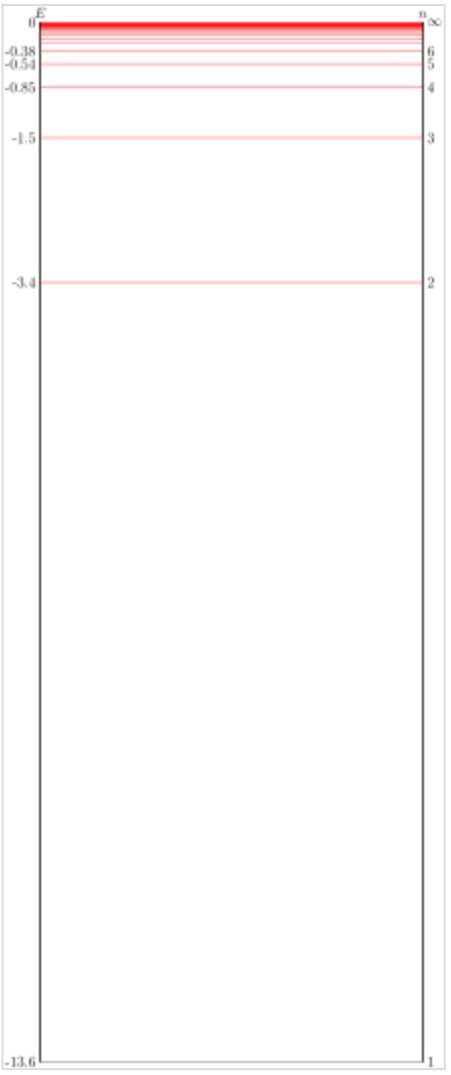
$$T = \frac{1}{2}\,\frac{kZe^2}{r} = \frac{1}{2}\,|U|$$

L'energia totale risulta quindi essere pari a:

$$E = T + U = \frac{1}{2}|U| - |U| = -\frac{1}{2}|U| = -\frac{1}{2}\,\frac{kZe^2}{r}$$

Sostituendo il raggio quantizzato r_n nella formula precedente, si ricavano le energie quantizzate di Bohr:

$$E_n = -\frac{Z^2}{n^2}\,\frac{k^2me^4}{2\hbar^2} = -\frac{Z^2}{n^2}\,\frac{me^4}{8\varepsilon_0^2h^2} = -\frac{Z^2}{n^2}\,E_0$$



Livelli energetici dell'idrogeno secondo il modello atomico di Bohr.

Si noti che i possibili valori dell'energia dell'elettrone sono tutti negativi (vedi Figura). Ciò discende dal fatto che l'elettrone si trova in uno stato legato e l'energia di legame è sempre negativa. Fissato il nucleo (Z) a cui si fa riferimento, le energie E_n delle orbite elettroniche quantizzate dipendono solo dal valore del numero quantico principale n. La formula derivata da Bohr per i livelli energetici degli atomi risulta accurata solo per l'idrogeno, e in buon accordo coi dati sperimentali per gli atomi idrogenoidi (quelli con un solo elettrone nel guscio[Nota 3][9] più esterno).

Si definisce *Rydberg* (Ry) l'unità di misura delle energie atomiche, che coincide con E_0 e vale[10]

$$E_0 = \frac{me^4}{8\varepsilon_0^2h^2} = 1\,\mathrm{Ry} = 13,605\,693\,122\,994(26)\,\mathrm{eV}$$

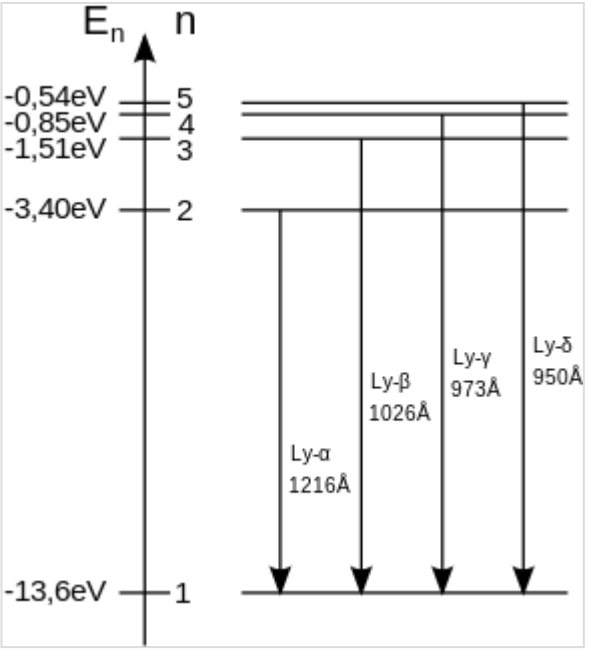
dove eV è il simbolo dell'elettronvolt.[11] E_0 è l'energia di ionizzazione per un elettrone dell'atomo d'idrogeno che si trovi nello stato fondamentale.

Derivazione della formula di Rydberg

La transizione $E_m \to E_n$ tra due livelli energetici m ed n (con $m > n$) dell'idrogeno $(Z = 1)$ può essere scritta come

$$E_m - E_n = E_0 \left(\frac{1}{n^2} - \frac{1}{m^2} \right)$$

Il numero d'onda $1/\lambda$ è correlabile alla frequenza ν e all'energia della transizione $E_m \to E_n$ tra i due livelli mediante la condizione della frequenza di Bohr:



Prime righe della serie di Lyman per l'atomo d'idrogeno.

$$\frac{1}{\lambda} = \frac{\nu}{c} = \frac{E_m - E_n}{ch} = \frac{E_0}{ch} \left(\frac{1}{n^2} - \frac{1}{m^2} \right) = R_\infty \left(\frac{1}{n^2} - \frac{1}{m^2} \right)$$

La possibilità di spiegare, a partire da principi primi, la formula di Rydberg segnò la definitiva affermazione del modello atomico di Bohr.

È quindi possibile calcolare, mediante la quantizzazione delle energie, il valore della costante di Rydberg R_∞ per un nucleo di massa infinita (CODATA, 2014).[12] Si trova che

$$R_\infty = \frac{E_0}{ch} = \frac{me^4}{8\varepsilon_0^2 ch^3} = 1.097\,373\,156\,850\,8(65) \times 10^7\ \mathrm{m}^{-1}$$

Tenendo conto del fatto che la massa del nucleo non è infinita e che quindi il nucleo stesso ruota intorno al centro di massa dell'atomo, si introduce una lieve dipendenza della costante di Rydberg dalla massa del nucleo, migliorando così l'accordo con i dati sperimentali. Per l'atomo d'idrogeno

$$R_H = \frac{R_\infty}{1 + m/m_p} = \frac{R_\infty}{1 + 1/1836} = 0,999\,455\,634\,R_\infty = 1.096\,775\,784 \times 10^7\ \mathrm{m}^{-1}$$

con m_p massa del protone. Il valore teorico di R_H è in ottimo accordo con il valore numerico ottenuto sperimentalmente in spettroscopia.

Correzione per la massa finita del nucleo

Nel modello di Bohr si assume che la massa del nucleo sia infinitamente grande rispetto alla massa dell'elettrone (cosicché il nucleo rimane fisso nello spazio), questa è un'approssimazione ragionevole in quanto la massa del protone è circa 1.836 volte quella dell'elettrone. Tuttavia l'accuratezza raggiunta dalle misurazioni spettroscopiche richiede di tenere conto del fatto che la massa del nucleo è finita, e in questo caso il nucleo e l'elettrone si muovono attorno al comune centro di massa.

Facendo uso del concetto di massa ridotta si può mostrare che, per tenere conto del fatto che la massa del nucleo è finita, è sufficiente sostituire, nelle equazioni del moto, la massa dell'elettrone con la massa ridotta μ del sistema nucleo-elettrone.[13]

$$\mu = \frac{m M}{m + M}$$

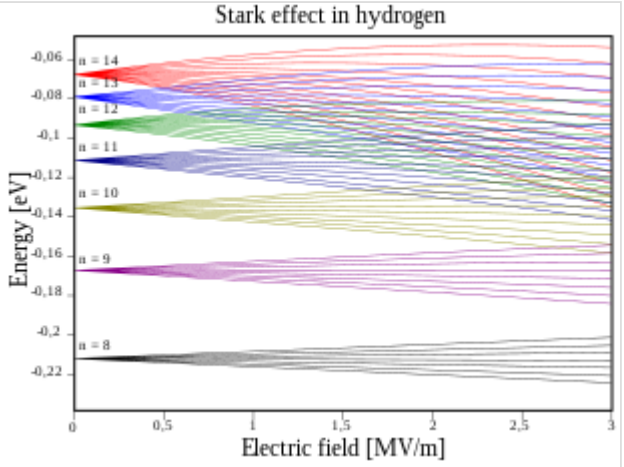
dove m è la massa dell'elettrone e M la massa del nucleo. In questo modo si introduce un fattore correttivo μ/m alle energie e m/μ ai raggi atomici.

Per tutti gli atomi idrogenoidi (quelli con un solo elettrone nel guscio[Nota 3][9] più esterno), la costante di Rydberg effettiva R_M può essere derivata dalla costante di Rydberg "all'infinito" (per un nucleo infinitamente pesante), da

$$R_M = \frac{R_\infty}{1 + m/M}$$

Limiti del modello di Bohr

Il modello atomico di Bohr ha difficoltà a spiegare, oppure non spiega del tutto:



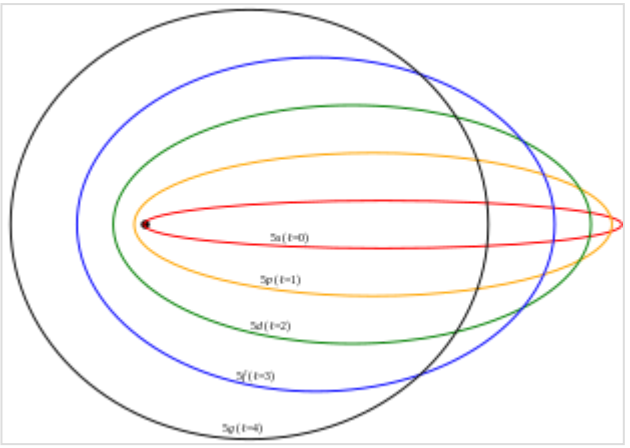
Spostamenti di Stark-Lo Surdo del secondo ordine, relativi all'idrogeno. Ogni livello energetico n si separa in (n - 1) sottolivelli degeneri.

- Il valore del momento angolare orbitale per lo stato fondamentale $(n = 1)$. Bohr prevede che valga $L_1 = \hbar$, mentre è noto sperimentalmente che il momento angolare dello stato fondamentale è nullo in tutti gli atomi.[Nota 4]
- Essendo un modello semi-classico, quello di Bohr viola la relazione d'indeterminazione posizione/momento lineare di Heisenberg, in quanto assegna agli elettroni orbite precise, con posizione e quantità di moto determinati in ogni punto.
- Gli atomi multi elettronici non hanno i livelli energetici previsti dal modello. Non funziona, ad esempio per l'elio $(Z = 2)$.
- Gli spettri di emissione per atomi con un singolo elettrone nel guscio[Nota 3][9] esterno (atomi idrogenoidi) possono essere previsti approssimativamente. Per gli altri spettri di atomi multi-elettronici il modello di Bohr fa, nella migliore delle ipotesi, previsioni sull'emissione di raggi X delle righe $K\alpha$ $(n = 1, m = 2)$ e, in alcuni casi, $L\alpha$ $(n = 2, m = 3)$ dello spettro atomico, se vengono fatte ipotesi aggiuntive ad hoc. Altre linee spettrali possono essere dedotte tramite il principio di combinazione di Ritz.
- Le intensità (larghezze) relative delle righe spettrali. La formula di Bohr per i livelli energetici o sue modifiche sono state in grado di fornire stime ragionevoli in alcuni casi semplici, come ad esempio per l'effetto Stark-Lo Surdo.
- Doppietti[Nota 5] e tripletti appaiono negli spettri di alcuni atomi come linee molto vicine. Il modello di Bohr non spiega perché alcuni livelli energetici siano così vicini tra loro.

- L'esistenza di una struttura fine e di una struttura iperfine nelle righe spettrali, dovute a effetti relativistici nonché allo spin degli elettroni, che non vengono considerati dal modello atomico di Bohr.
- L'effetto Zeeman (cambiamenti nelle righe spettrali dovuti a campi magnetici esterni). In questo caso intervengono lo spin degli elettroni e i campi magnetici orbitali, di cui si riesce a tener conto solo in trattazioni quantistiche più sofisticate.

Modello di Bohr-Sommerfeld

Arnold Sommerfeld migliorò nel 1916 il modello di Bohr. Innanzitutto, vi fu un ritorno alle orbite ellittiche di tipo planetario, che Bohr aveva inizialmente introdotto (*prima condizione di Bohr*), ma poi sostituito con l'ipotesi semplificativa di un'orbita circolare, caso particolare di ellisse con eccentricità $e = 1$.



Orbite ellittiche di Sommerfeld con la stessa energia e momento angolare quantizzato ($\ell = 0, 1, 2, 3, 4$).

Inoltre questo modello sostituì la condizione del modello di Bohr sul momento angolare quantizzato $(L_n = n\hbar)$ con una condizione di quantizzazione suggerita dal principio di corrispondenza e nota come formula di Wilson-Sommerfeld:[14][15] l'azione ridotta sull'orbita deve valere

$$A_n = \oint \mathbf{p} \cdot \mathrm{d}\mathbf{q} = nh$$

dove p è il momento e dq rappresenta il differenziale della generica funzione coordinata $q(t)$.

I calcoli basati sul modello di Bohr-Sommerfeld sono stati in grado di spiegare accuratamente una serie di effetti spettrali atomici complessi. Ad esempio, fino alle perturbazioni del primo ordine, il modello di Bohr e la meccanica quantistica fanno le stesse previsioni per la divisione di una riga spettrale dovuta all'effetto Stark-Lo Surdo. Nel caso di perturbazioni di ordine superiore, tuttavia, il modello di Bohr e la meccanica quantistica differiscono, e le misurazioni dell'effetto Stark con intensità di campo elettrico elevate hanno contribuito a confermare la correttezza della meccanica quantistica rispetto al modello di Bohr. La spiegazione di questa differenza risiede nella forma degli orbitali degli elettroni, che variano a seconda dello stato energetico dell'elettrone. Il modello di Bohr-Sommerfeld, a differenza di quello di Bohr, riesce a darne conto.

Il modello di Bohr-Sommerfeld, come il precedente di Bohr, aveva limiti e difetti:

- L'approccio di Sommerfeld non si estendeva ai moti non integrabili; quindi molti sistemi non potevano essere trattati, nemmeno in linea di principio.
- La quantizzazione di Sommerfeld può essere eseguita in diverse coordinate canoniche e talvolta fornisce risposte diverse.
- Anche il modello di Bohr-Sommerfeld non è corretto per piccoli numeri quantici, perché mescola concetti classici e quantistici.
- Anche il modello di Bohr-Sommerfeld, essendo semi-classico, viola la relazione d'indeterminazione posizione/momento lineare di Heisenberg, in quanto assegna agli

elettroni orbite precise, con posizione e quantità di moto determinati in ogni punto.
- Il numero quantico magnetico m misurava l'inclinazione del piano orbitale rispetto al piano XY e poteva assumere solo pochi valori discreti. Ciò ovviamente contraddiceva il fatto che un atomo può essere ruotato senza restrizioni.
- L'inclusione delle correzioni radiative nel modello è stata difficile, perché richiedeva di trovare le coordinate dell'angolo di azione per un sistema combinato radiazione/atomo, cosa difficile quando la radiazione viene rilasciata.

Il modello fu sostituito dalla moderna trattazione quantomeccanica dell'atomo d'idrogeno, proposta da Wolfgang Pauli nel 1925, utilizzando la meccanica delle matrici. L'immagine attuale dell'atomo d'idrogeno si basa sugli orbitali atomici della meccanica ondulatoria, che Erwin Schrödinger sviluppò nel 1926.

Note

Approfondimenti

1. ^ Essa fu introdotta in Fisica da Max Planck nel 1900 per la spiegazione teorica della radiazione del corpo nero e quindi utilizzata da Albert Einstein nel 1905 per la comprensione dell'effetto fotoelettrico, dando avvio alla teoria dei quanti che precedette la formulazione della meccanica quantistica.
2. ^ Oggi si considera l'interazione tra l'elettrone ed il campo elettromagnetico come dovuta allo scambio di un fotone o quanto di luce. Tuttavia Bohr nei suoi articoli non chiama in causa i quanti di luce di Einstein, dei quali sarà un deciso oppositore fino al 1924.
3. Bohr aggiornò il suo modello atomico nel 1922, assumendo che a certi numeri di elettroni (2, 8 e 18, ad esempio) corrispondano "gusci chiusi" energeticamente stabili.
4. ^ Si può immaginare, sebbene le immagini mentali falliscano a livelli di scala microscopici, che un elettrone nell'orbitale atomico fondamentale, privo di momento angolare, non ruoti affatto "intorno" al nucleo come un pianeta attorno al Sole, ma sia localizzato in una regione spaziale a simmetria sferica, centrata sul nucleo. Secondo la descrizione quantomeccanica moderna, l'elettrone del primo orbitale è rappresentato da una nuvola sferica di probabilità di presenza, che diventa più densa man mano che ci si avvicina al suo centro, il nucleo.
5. ^ In spettroscopia, un doppietto è una coppia di righe spettrali aventi lunghezza d'onda molto prossima, discriminabili solo mediante tecniche ad alta risoluzione.

Fonti

1. ^ *Luce, occhio, visione* (**PDF**), su *unirc.it*. URL consultato il 4 novembre 2023.
2. ^ Parodi p.450.
3. Parodi p.451.
4. ^ (**EN**) Ernest Rutherford, *The Scattering of α and β Particles by Matter and the Structure of the Atom*, in *Philosophical Magazine*, 6, vol. 21, n. 125, 1911, pp. 669–688, DOI:10.1080/14786440508637080.
5. ^ Parodi pp.453-455.
6. ^ Parodi pp.455-456.
7. ^ Catalano p.377.
8. ^ Paolo Mazzoldi, Massimo Nigro, Cesare Voci, *Fisica (Volume II)*, EdiSES Editore, 2001, ISBN 88-7959-152-5. p.44
9. *Il modello elettronico a gusci* (**PDF**), su *online.scuola.zanichelli.it*. URL consultato il 20 ottobre 2023.

10. ^ Eite Tiesinga, Peter J. Mohr, David B. Newell, and Barry N. Taylor (2019), "The 2018 CODATA Recommended Values of the Fundamental Physical Constants" (Web Version 8.0). Database developed by J. Baker, M. Douma, and S. Kotochigova. Available at http://physics.nist.gov/constants, National Institute of Standards and Technology, Gaithersburg, MD 20899. Link to R_∞ (http://physics.nist.gov/cgi-bin/cuu/Value?ryd), Link to hcR_∞ (http://physics.nist.gov/cgi-bin/cuu/Value?rydhcev)
11. ^ Mazzoldi, Nigro, Voci p.709.
12. ^ (EN) *Costante di Rydberg all'infinito*, su *physics.nist.gov*. URL consultato il 12 maggio 2019.
13. ^ Robert Martin Eisberg e Robert Resnick, *4-7 Correction for finite nuclear mas*, in *Quantum physics of atoms, molecules, solids, nuclei, and particles*, Wiley, 1985, ISBN 978-0-471-87373-0, OCLC 10779839.
14. ^ (DE) Arnold Sommerfeld, *Zur Quantentheorie der Spektrallinien*, in *Annalen der Physik*, vol. 51, n. 17, 1916, pp. 1–94, Bibcode:1916AnP...356....1S, DOI:10.1002/andp.19163561702.
15. ^ (EN) William Wilson, *The quantum theory of radiation and line spectra*, in *Philosophical Magazine*, vol. 29, n. 174, 1915, pp. 795–802, DOI:10.1080/14786440608635362.

Bibliografia

- Paolo Mazzoldi, Massimo Nigro, Cesare Voci, *Fisica (Volume II)*, EdiSES Editore, 2001, ISBN 88-7959-152-5.
- Gianpaolo Parodi, Marco Ostili, Guglielmo Mochi Onori, *L'evoluzione della Fisica (Volume 3)*, Paravia, 2006, ISBN 88-395-1611-5.
- Ferdinando Catalano, *Elementi di Ottica Generale*, Bologna, Zanichelli, 2014, ISBN 978-88-08-09786-6.

Voci correlate

- Atomo di idrogeno
- Formula di Wilson-Sommerfeld
- Modello atomico di Rutherford
- Modello atomico di Nagaoka
- Modello atomico di Thomson

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**modello atomico di Bohr**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **modello atomico di Bohr (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Bohr_model?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Bohr model*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *L'evoluzione del modello atomico dalle origini fino all'atomo di Bohr*, su *manentscripta.wordpress.com*.

- Onde stazionarie nel modello atomico di Bohr (http://www.lucamoroni.it/cdf-simulations/onde-stazionarie-modello-atomico-bohr/) Spiegazione intuitiva e simulazione interattiva della condizione di quantizzazione del modello atomico di Bohr

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 42793 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=42793)

Portale Quantistica: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di quantistica

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Modello_atomico_di_Bohr&oldid=138482557"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 08:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Atomo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

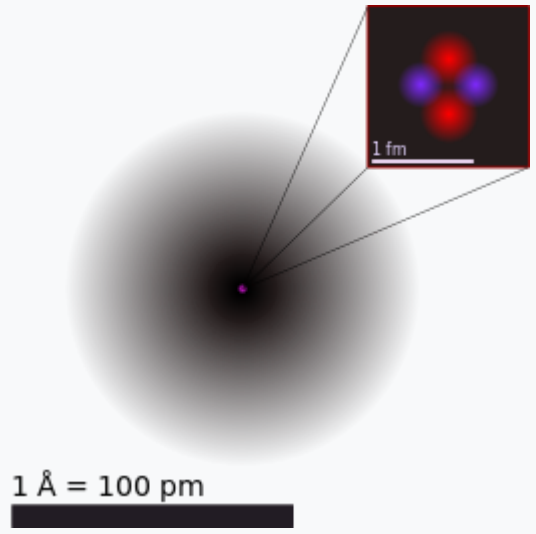
*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Atomo (disambigua)**.*

L'**atomo** (dal greco ἄτομος *átomos*: *indivisibile*) è la struttura nella quale la materia è organizzata in unità fondamentali che costituiscono gli elementi chimici. Gli atomi si aggregano frequentemente in unità stabili dette molecole che caratterizzano molte sostanze.

Concepito come l'unità più piccola e indivisibile della materia secondo la dottrina atomistica dei filosofi greci Leucippo, Democrito ed Epicuro, e teorizzato su base scientifica all'inizio del XIX secolo, verso la fine dell'Ottocento, con la scoperta dell'elettrone, fu dimostrato che l'atomo è composto da particelle subatomiche (oltre all'elettrone, il protone e il neutrone).

Se nel mondo fisico abituale la materia, nei suoi stati solido, liquido e gassoso, è costituita dalle unità elementari degli atomi, a valori di pressione e temperatura sufficientemente elevati la loro esistenza non è possibile, determinandosi lo stato di plasma.

Atomo



Una rappresentazione di un atomo di elio allo stato fondamentale. Si distinguono il nucleo (rosa) e la *nube elettronica* (nero). La barra nera riporta la lunghezza di un Ångström

Composizione	Elettroni e un nucleo composto da protoni e neutroni
Interazioni	Gravitazionale, elettromagnetica, debole, forte
Antiparticella	antiparticella
Proprietà fisiche	
Massa	da $1{,}67 \times 10^{-27}$ a $4{,}52 \times 10^{-25}$ kg
Carica elettrica	zero (neutro), o la carica dello ione

Indice

Storia
- Origine del modello scientifico
- I modelli atomici
- La meccanica ondulatoria e il modello atomico contemporaneo

Componenti

Proprietà
- Massa
- Dimensione atomica
- Proprietà chimiche

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Storia

Il modello atomico oggi riconosciuto è l'ultima tappa di una serie di ipotesi che sono state avanzate nel tempo. In età antica alcuni filosofi greci, quali Leucippo (V secolo a.C.), Democrito (V-IV secolo a.C.) ed Epicuro (IV-III secolo a.C.), e romani, quali Tito Lucrezio Caro (I secolo a.C.), ipotizzarono che la materia non fosse continua, ma costituita da particelle minuscole e indivisibili, fondando così la "teoria atomica". Questa corrente filosofica, fondata da Leucippo, venne chiamata "atomismo". Si supponeva che i diversi "atomi" fossero differenti per forma e dimensioni.

Democrito propose la "teoria atomica", secondo cui la materia è costituita da minuscole particelle, diverse tra loro, chiamate atomi, la cui unione dà origine a tutte le sostanze conosciute. Queste particelle erano la più piccola entità esistente e non potevano essere ulteriormente divise: per questo erano chiamate atomi.

In contrasto con questa teoria Aristotele (IV secolo a.C.), nella teoria della continuità della materia, sostenne che una sostanza può essere suddivisa all'infinito in particelle sempre più piccole e uguali tra loro. Queste ipotesi rimasero tali in quanto non verificate con metodologie basate sull'osservazione e sull'esperimento.

Il corpuscolarismo è il postulato del XIII secolo dell'alchimista Geber, secondo il quale tutti i corpi fisici posseggono uno strato interno e uno esterno di particelle minuscole. La differenza con l'atomismo è che i corpuscoli possono essere divisi, veniva per questo teorizzato che il mercurio potesse penetrare nei metalli modificandone la struttura interna. Il corpuscolarismo rimase la teoria dominante per i secoli successivi. Tale teoria servì come base a Isaac Newton per sviluppare la teoria corpuscolare della luce.

Tra gli atomisti dell'età moderna ci fu Pierre Gassendi, per via del suo recupero dell'epicureismo.

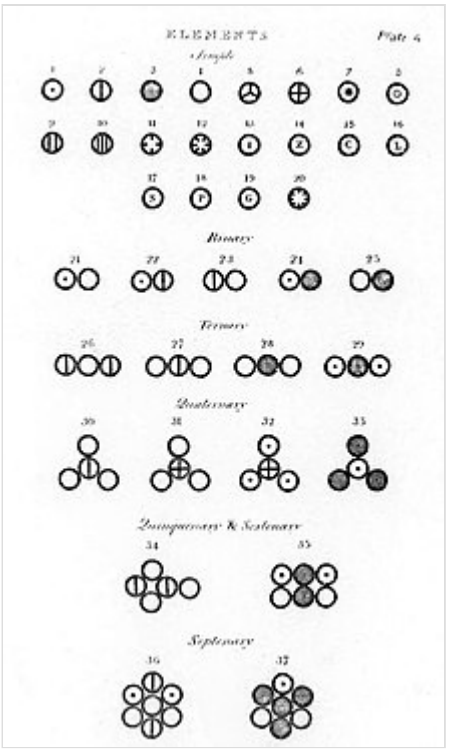
Origine del modello scientifico

Solo all'inizio del XIX secolo John Dalton rielaborò e ripropose la teoria di Democrito fondando la teoria atomica moderna, con la quale diede una spiegazione ai fenomeni chimici. Propose una legge secondo la quale le diverse quantità in peso di un elemento che si combinano con la stessa quantità di un altro elemento per formare composti diversi stanno tra loro in rapporti esprimibili mediante numeri interi piccoli (legge delle proporzioni multiple), ipotizzando quindi che la materia fosse costituita da atomi. Nel corso dei suoi studi Dalton si avvalse delle conoscenze chimiche e fisiche del tempo (la legge della conservazione della massa, formulata da Antoine Lavoisier, e la legge delle proporzioni definite, formulata da Joseph Louis Proust) ed espose la sua teoria nel libro *A New System of Chemical Philosophy*, pubblicato nel 1808. La teoria atomica di Dalton si fondava su cinque punti:

- la materia è formata da piccolissime particelle elementari chiamate atomi, che sono indivisibili e indistruttibili;
- gli atomi di uno stesso elemento sono tutti uguali tra loro;
- gli atomi di elementi diversi si combinano tra loro (attraverso reazioni chimiche) in rapporti di numeri interi e generalmente piccoli, dando così origine a composti;
- gli atomi non possono essere né creati né distrutti;
- gli atomi di un elemento non possono essere convertiti in atomi di altri elementi.

In definitiva questa è la definizione di atomo per Dalton: "Un atomo è la più piccola parte di un elemento che mantiene le caratteristiche chimiche di quell'elemento".

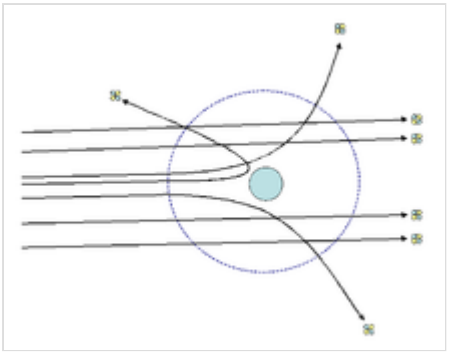
Questa viene considerata la prima teoria atomica della materia perché per primo Dalton ricavò le sue ipotesi per via empirica.



Vari atomi e molecole rappresentati nella prima pagina di "A New System of Chemical Philosophy", di John Dalton, pubblicato nel 1808.

I modelli atomici

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Modello atomico di Thomson***, ***Modello atomico di Nagaoka***, ***Modello atomico di Rutherford*** *e* ***Modello atomico di Bohr***.



L'esperimento di Rutherford: poche particelle alfa vengono deflesse dal campo elettrico del nucleo; la maggior parte di esse attraversa lo spazio vuoto dell'atomo.

Con la scoperta della radioattività naturale si intuì successivamente che gli atomi non erano particelle indivisibili, bensì erano oggetti composti da parti più piccole. Nel 1902 Joseph John Thomson propose il primo modello fisico dell'atomo[1], successivamente alle sue ricerche sul rapporto tra la massa e la carica dell'elettrone.[2] Egli immaginò che un atomo fosse costituito da una sfera fluida di materia caricata positivamente (protoni e neutroni non erano stati ancora scoperti) in cui gli elettroni (negativi) erano immersi (**modello a panettone**, in inglese *plum pudding model*[2] o **modello ad atomo pieno**), rendendo neutro l'atomo nel suo complesso.[2]

Questo modello fu superato quando Ernest Rutherford scoprì la presenza di un nucleo atomico caricato positivamente. Nel 1910, due allievi di Rutherford (Geiger e Marsden) svolsero un esperimento cruciale, con lo scopo di convalidare il modello di Thomson.[3] Essi bombardarono un sottilissimo foglio di oro, posto fra una sorgente di particelle alfa e uno schermo.[3] Le particelle, attraversando la lamina, lasciarono una traccia del loro passaggio sullo schermo. L'esperimento portò alla constatazione che i raggi alfa non venivano quasi mai deviati; solo l'1% dei raggi incidenti era deviato considerevolmente dal foglio di oro (alcuni venivano completamente respinti).

Attraverso questo esperimento Rutherford propose un modello di atomo in cui quasi tutta la massa dell'atomo fosse concentrata in una porzione molto piccola, il nucleo (caricato positivamente) e gli elettroni gli ruotassero attorno così come i pianeti ruotano attorno al Sole (**modello planetario**).[4] L'atomo era comunque largamente composto da spazio vuoto, e questo spiegava il perché del passaggio della maggior parte delle particelle alfa attraverso la lamina. Il nucleo è così concentrato che gli elettroni gli ruotano attorno a distanze relativamente enormi, con orbite aventi un diametro da 10.000 a 100.000 volte maggiore di quello del nucleo. Rutherford intuì che i protoni (particelle cariche nel nucleo) da soli non bastavano a giustificare tutta la massa del nucleo e formulò l'ipotesi dell'esistenza di altre particelle, che contribuissero a formare l'intera massa del nucleo.

Elettroni nel nucleo?

Dopo l'esperimento di Rutherford era abbastanza evidente che gli elettroni non potessero trovarsi all'interno del nucleo. Si può, però, pensare a una dimostrazione per assurdo: si supponga, per un momento, l'esistenza degli elettroni nel nucleo. Il suo raggio può essere stimato nell'ordine dei cinque fm.

L'impulso dell'elettrone, nell'atomo, allora sarà:

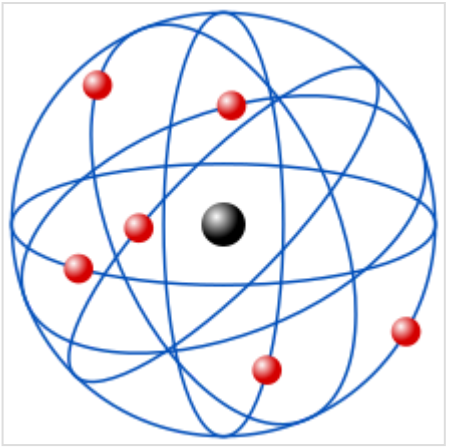
$$p = \frac{2\pi\hbar}{\lambda} = \frac{2\pi 193,7 MeV\, fm}{\lambda c}$$

dove c è la velocità della luce e λ la lunghezza d'onda di de Broglie dell'elettrone.

A questo punto si fissa una lunghezza d'onda massima in 10 fm e si può così calcolare il valore minimo per l'impulso, che alla fine risulta essere di circa 124 MeV/c. Ora, poiché la massa dell'elettrone è pari a 0,5 MeV/c^2, da un semplice conto relativistico risulta evidente che l'energia totale dell'elettrone è pari a:

$$E^2 = p^2c^2 + m^2c^4 = 125 \text{ MeV}$$

Quindi, se ci fossero elettroni nel nucleo, la loro energia sarebbe 250 volte maggiore rispetto alla loro intera massa: elettroni così energetici, però, non sono mai stati emessi da alcun nucleo. L'unico indiziato, l'elettrone emesso nel decadimento beta dei nuclei, ha un intervallo di energia che va da pochi MeV a un massimo di 20 MeV.

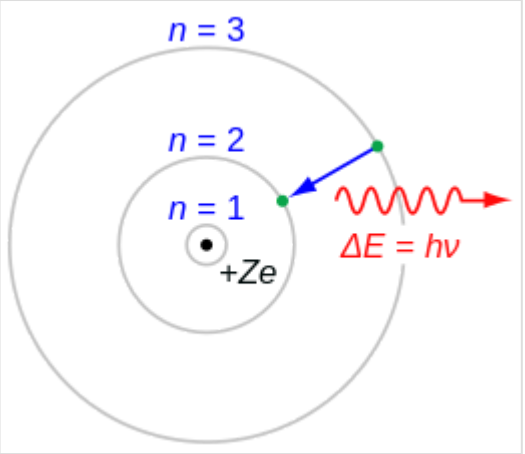


L'atomo nel modello formulato da Rutherford è composto da un nucleo atomico positivo con gli elettroni negativi che gli orbitano attorno come i pianeti fanno attorno al Sole.

Il modello di Rutherford aveva incontrato una palese contraddizione con le leggi della fisica classica: secondo la teoria elettromagnetica, una carica che subisce una accelerazione emette energia sotto forma di radiazione elettromagnetica. Per questo motivo gli elettroni dell'atomo di Rutherford, che si muovono di moto circolare intorno al nucleo, avrebbero dovuto emettere onde elettromagnetiche e quindi, perdendo energia, cadere nel nucleo stesso (**teoria del collasso**), cosa che evidentemente non accade.[5] Inoltre un elettrone, nel perdere energia, potrebbe emettere onde elettromagnetiche di qualsiasi lunghezza d'onda, operazione preclusa nella teoria e nella pratica dagli studi sul corpo nero di Max Planck (e successivamente di Albert Einstein). Solo la presenza di livelli di energia quantizzati per quanto riguarda gli stati degli elettroni poteva spiegare i risultati sperimentali: la stabilità degli atomi rientra nelle proprietà spiegabili mediante la meccanica quantistica, crescenti con il numero atomico degli elementi secondo incrementi dei tempi di stabilità via via decrescenti (regola dell'ottetto e regola dei 18 elettroni).

Nel 1913 Niels Bohr propose una modifica concettuale al modello di Rutherford. Pur accettandone l'idea di *modello planetario* postulò che gli elettroni avessero a disposizione orbite fisse, dette anche "orbite quantizzate", queste orbite possedevano un'energia quantizzata (ossia un'energia già prestabilita identificata da un numero detto numero quantico principale N) nelle quali gli elettroni non emettevano né assorbivano energia (questa infatti rimaneva costante): in particolare, un elettrone emetteva o assorbiva energia sotto forma di onde elettromagnetiche solo se effettuava una transizione da un'orbita all'altra, e quindi passava a uno stato a energia minore o maggiore. In seguito, Sommerfeld propose una correzione al modello di Bohr, secondo cui si aveva una buona corrispondenza fra la teoria e le osservazioni degli spettri della radiazione emessa o assorbita degli atomi.

Molti elementi del modello non erano compatibili con le leggi della fisica classica di Newton, poiché era fondato sulle idee dell'allora nascente meccanica quantistica. Ciò nonostante, il modello di Bohr-Sommerfeld si basava ancora su postulati e soprattutto funzionava molto bene per l'atomo di idrogeno, ma non con quelli più complessi.



Nel modello di Bohr dell'atomo di idrogeno, un elettrone può percorrere solamente alcune determinate traiettorie classiche. Queste traiettorie sono stabili e discrete, indicate con un numero intero progressivo $n = 1, 2, 3, \ldots$. Ogni qual volta l'elettrone scende a una orbita inferiore emette radiazione elettromagnetica, sotto forma di un fotone, di energia corrispondente all'energia persa in accordo con le evidenze sperimentali dello spettro dell'atomo di idrogeno)

La meccanica ondulatoria e il modello atomico contemporaneo

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Principio di indeterminazione di Heisenberg***, ***Equazione di Schrödinger*** *e* ***Orbitale atomico***.

I punti deboli del modello di Bohr-Sommerfeld vennero riesaminati alla luce anche del principio di indeterminazione introdotto da Werner Karl Heisenberg nel 1927, il quale convinse la comunità scientifica che fosse impossibile descrivere esattamente il moto degli elettroni attorno al nucleo, motivo per cui ai modelli deterministici fino ad allora proposti si preferì ricercare un modello probabilistico, che fosse in grado di descrivere qualsiasi atomo con una buona approssimazione. Ciò fu reso possibile grazie ai successivi risultati della meccanica ondulatoria.

Fu abbandonato il concetto di orbita e fu introdotto il concetto di orbitale. Secondo la meccanica quantistica non ha più senso infatti parlare di traiettoria di una particella: da ciò discende che non si può neanche definire con certezza dove un elettrone si trova in un dato momento. Ciò che è possibile conoscere è la probabilità di trovare l'elettrone in un certo punto dello spazio in un dato istante di tempo. Un orbitale quindi non è una traiettoria su cui un elettrone (secondo le idee della fisica classica) può muoversi, bensì una porzione di spazio intorno al nucleo definita da una *superficie di equiprobabilità*, ossia entro la quale c'è il 95% della probabilità che un elettrone vi si trovi.

In termini più rigorosi un orbitale è definito da una particolare funzione d'onda, soluzione dell'equazione di Schrödinger, caratterizzata da tre numeri quantici associati rispettivamente all'energia, alla forma e all'orientamento nello spazio dell'orbitale.

Nel 1932 Chadwick scoprì il neutrone, per cui si pervenne presto a un modello dell'atomo pressoché completo, in cui al centro vi è il nucleo, composto di protoni (elettricamente positivi) e neutroni (elettricamente neutri) e attorno ruotano gli elettroni (elettricamente negativi).

Lo studio del nucleo atomico e dei suoi componenti è legato allo sviluppo della fisica delle particelle; è stato possibile determinare in modo più completo la struttura del nucleo, per esempio tramite esperimenti con acceleratori di particelle. Secondo il modello standard delle particelle i protoni e i neutroni sono a loro volta formati da quark. La composizione del nucleo e l'interazione di protoni e neutroni all'interno di esso sono descritti da diversi modelli nucleari.

Componenti

L'atomo è composto principalmente da tre tipologie di particelle subatomiche (cioè di dimensioni minori dell'atomo): i protoni, i neutroni e gli elettroni.

In particolare:

- i protoni (carichi positivamente[6]) e i neutroni (privi di carica[7]) formano il "nucleo" (carico positivamente); protoni e neutroni sono detti quindi "nucleoni";[8] esiste anche la possibilità che un atomo non contenga neutroni[9] (è il caso del prozio, l'isotopo più comune dell'idrogeno);
- gli elettroni (carichi negativamente[10]) sono presenti in un atomo neutro nello stesso numero dei protoni[11] e ruotano attorno al nucleo senza seguire un'orbita precisa (l'elettrone si dice quindi "delocalizzato"), rimanendo confinati all'interno degli orbitali (o "livelli energetici"). Se il numero di elettroni presenti nell'atomo è differente dal numero di protoni, l'atomo perde la sua neutralità e si parla di "ione".[9]

Esistono in realtà anche atomi costituiti da particelle differenti, detti "atomi esotici". Tali atomi hanno comunque una vita molto breve.

In proporzione, se il nucleo atomico fosse grande quanto una mela, gli elettroni gli ruoterebbero attorno a una distanza pari a circa un chilometro; un nucleone ha massa quasi 1800 volte superiore a quella di un elettrone.

Avendo la stessa carica positiva i protoni si dovrebbero respingere tra loro; ciò non avviene perché sono tenuti insieme dalla cosiddetta forza nucleare forte.

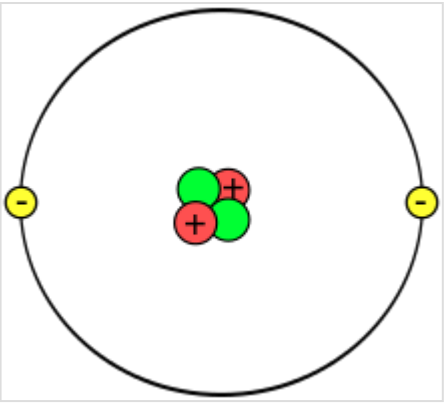
La tabella seguente riassume alcune caratteristiche delle tre particelle subatomiche anzidette:[12]

Particella	Simbolo	Carica	Massa	Note
Elettrone	e^-	$-1{,}6 \times 10^{-19}$ C	$9{,}109\,382\,6 \times 10^{-31}$ kg ($0{,}51099\,891$ MeV/c²)	Scoperto da Thomson in base alle esperienze sui raggi catodici di William Crookes. Con l'esperimento della goccia d'olio Millikan ne determinò la carica.
Protone	p	$1{,}6 \times 10^{-19}$ C	$1{,}672\,623\,1 \times 10^{-27}$ kg ($9{,}3828 \times 10^2$ MeV/c²)	Scoperto da Ernest Rutherford con l'esperimento dei raggi alfa, la sua esistenza fu ipotizzata già da Eugen Goldstein, lavorando con i raggi catodici.
Neutrone	n	0 C	$1{,}674\,927\,29 \times 10^{-27}$ kg ($9{,}39565 \times 10^2$ MeV/c²)	Scoperto da James Chadwick, la sua esistenza fu desunta a partire da contraddizioni studiate prima da Walther Bothe, poi da Irène Joliot-Curie e Frédéric Joliot.

Si definiscono due quantità per identificare ogni atomo:

- Numero di massa (*A*): la somma del numero di neutroni e protoni nel nucleo.[13]
- Numero atomico (*Z*): il numero dei protoni nel nucleo,[14] che, allo stato neutro, corrisponde al numero di elettroni esterni a esso.[15]

Per ricavare il numero dei neutroni si sottrae al numero di massa il numero atomico.



Rappresentazione schematica di un atomo di elio.
Attorno al nucleo, composto da due neutroni (in verde) e due protoni (in rosso), ruotano gli elettroni (in giallo).

Esiste una grandezza che ne quantifica la massa, definita massa atomica, espressa in unità di massa atomica (o *u*), dove una unità di massa atomica equivale alla dodicesima parte della massa di un atomo di carbonio-12 (^{12}C).[16] Il numero degli elettroni che ruotano attorno al nucleo è uguale al numero dei protoni nel nucleo: essendo le predette cariche di valore assoluto uguale, un atomo è normalmente elettricamente neutro e pertanto la materia è normalmente elettricamente neutra. Tuttavia esistono atomi o aggregati di atomi elettricamente carichi, chiamati ioni,[17] che possono essere generati per esempio da una dissociazione di entità molecolari inizialmente neutre; gli ioni possono essere quindi di carica positiva o negativa.

Gli atomi aventi lo stesso numero atomico hanno le stesse proprietà chimiche: si è dunque convenuto a definirli appartenenti allo stesso elemento.[18]

Due atomi possono differire anche nell'avere numero atomico uguale ma diverso numero di massa (cioè uguale numero di protoni ma differente numero di neutroni): simili atomi sono detti isotopi[19] e hanno medesime proprietà chimiche. Per esempio l'atomo di idrogeno ha più isotopi: in natura infatti esso è presente in grande maggioranza come ^{1}H (o Prozio, formato da un protone e un elettrone) e in minore quantità da ^{2}H (o deuterio[20], che è formato da un protone, un neutrone e un elettrone) e ^{3}H (o trizio, estremamente raro, formato da un protone, due neutroni e un elettrone). Dal punto di vista chimico, idrogeno, deuterio e trizio presentano identiche proprietà.

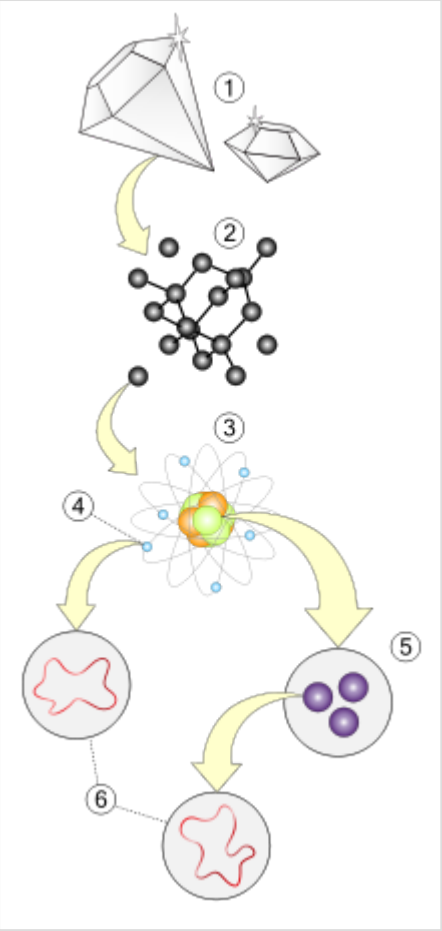
Proprietà

Massa

Poiché la massa di un atomo deriva essenzialmente dai protoni e neutroni la massa totale di tali particelle in un atomo è chiamato massa atomica. Come unità di massa atomica si usa la dodicesima parte della massa di un atomo di carbonio-12 (^{12}C); tale unità corrisponde a un dalton (Da)[21] e vale approssimativamente $1{,}66 \times 10^{-27}$ kg.[16]

Dimensione atomica

Gli atomi non hanno un contorno ben definito, in quanto la distanza degli elettroni rispetto al nucleo varia in ogni istante ed è influenzata dalle condizioni energetiche dell'atomo, in particolare aumenta all'aumentare della temperatura e diminuisce in seguito alla formazione di un legame chimico.



La materia a diverse scale di grandezza:
1. Materia (macroscopico)
2. Struttura molecolare (**atomi**)
3. **Atomo** (neutrone, protone, elettrone)
4. Elettrone
5. Quark
6. Stringhe (ipotetiche)

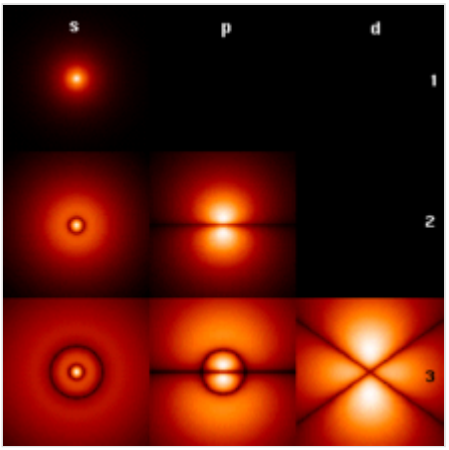
Per tale ragione le dimensioni degli atomi possono essere definite in diversi modi; in particolare si utilizzano le seguenti grandezze (che sono caratteristiche per ciascun elemento chimico):

- raggio atomico: è una grandezza definita nell'ambito della meccanica quantistica e si riferisce alla condizione di "atomo libero", cioè non legato a nessun altro atomo;[22]
- raggio covalente: corrisponde al raggio dell'atomo quando è legato ad altri atomi e può essere considerato pari alla distanza tra i nuclei dei due atomi uniti dal legame chimico; tale grandezza varia a seconda del tipo di legame chimico, il numero di atomi vicini (il numero di coordinazione) e lo spin;
- raggio ionico: corrisponde alla grandezza dell'atomo quando è sotto forma di ione.

Nella tavola periodica degli elementi il raggio atomico tende ad aumentare quando ci si muove dall'alto verso il basso lungo le colonne, mentre diminuisce andando da sinistra a destra (poiché l'aumento dei protoni nel nucleo aumenta la sua capacità di attrazione degli elettroni orbitanti); di conseguenza l'atomo con il raggio atomico più piccolo è l'atomo di elio (posizionato in alto a destra e avente raggio atomico di 49 pm),[22] mentre uno degli atomi più grandi è l'atomo di cesio (posizionato in basso a sinistra e avente raggio atomico di 334 pm).[22] Queste dimensioni sono migliaia di volte più piccole della lunghezza d'onda della luce visibile (400–700 nm) e per tale ragione gli atomi non possono essere rilevati attraverso un microscopio ottico, mentre possono essere rilevati attraverso microscopi elettronici a trasmissione (TEM) o microscopi a scansione per effetto tunnel (STM).

Per avere un'idea della dimensione di un atomo può essere utile confrontare tale dimensione con la dimensione di oggetti più grandi, per esempio:

- il diametro di un capello umano corrisponde a circa un milione di atomi di carbonio disposti in fila;
- una goccia d'acqua contiene 2×10^{21} atomi di ossigeno e 4×10^{21} atomi di idrogeno;
- se una mela diventasse della dimensione della Terra, gli atomi nella mela sarebbero approssimativamente delle dimensioni della mela originale.



Orbitale atomico

Proprietà chimiche

Le proprietà chimiche di un atomo, cioè la sua capacità a formare legami con altri atomi, dipendono principalmente dalla sua struttura elettronica[9] (e quindi indirettamente dal numero di protoni, essendo uguale il numero di elettroni e protoni di un atomo), mentre non è influenzata dal numero di neutroni. Da

ciò deriva l'utilità di classificare gli atomi nella tavola periodica degli elementi, dove a ciascun elemento corrispondono gli isotopi aventi la stessa struttura elettronica, a prescindere dal numero di neutroni.

Note

1. ^ Caforio e Ferilli, Physica, Ed. Le Monnier, pag. 251
2. Liptrot, p. 7.
3. Liptrot, p. 8.
4. ^ Silvestroni, p. 2.
5. ^ Il fenomeno dell'annichilazione invece avviene tra particella e antiparticella.
6. ^ IUPAC Gold Book, "proton" (http://goldbook.iupac.org/P04906.html)
7. ^ IUPAC Gold Book, "neutron" (http://goldbook.iupac.org/N04116.html)
8. ^ IUPAC Gold Book, "nucleon" (http://goldbook.iupac.org/N04247.html)
9. (**EN**) Thermopedia, "Atom" (http://www.thermopedia.com/content/571)
10. ^ IUPAC Gold Book, "electron" (http://goldbook.iupac.org/E01975.html)
11. ^ IUPAC Gold Book, "atom" (http://goldbook.iupac.org/A00493.html)
12. ^ L'elettrone, il protone e il neutrone non sono le uniche particelle subatomiche; infatti dopo la loro scoperta seguirono le scoperte di molte altre particelle subatomiche.
13. ^ IUPAC Gold Book, "mass number" (http://goldbook.iupac.org/M03726.html)
14. ^ IUPAC Gold Book, "atomic number" (http://goldbook.iupac.org/A00499.html)
15. ^ Nel suo complesso ogni atomo presenta quindi carica elettrica nulla.
16. IUPAC Gold Book, "unified atomic mass unit" (http://goldbook.iupac.org/U06554.html)
17. ^ IUPAC Gold Book, "ion" (http://goldbook.iupac.org/I03158.html)
18. ^ IUPAC Gold Book, "chemical element" (http://goldbook.iupac.org/C01022.html)
19. ^ IUPAC Gold Book, "isotopes" (http://goldbook.iupac.org/I03331.html)
20. ^ nell'acqua pesante gli atomi di idrogeno sono completamente sostituiti da quelli di deuterio.
21. ^ IUPAC Gold Book, "dalton" (http://goldbook.iupac.org/D01514.html)
22. R. Barbucci, A. Sabatini, P. Dapporto, *Tavola periodica e proprietà degli elementi*, Firenze, Edizioni V. Morelli, 1998 (archiviato dall'url originale il 22 ottobre 2010).

Bibliografia

- Paolo Silvestroni, *Fondamenti di chimica*, 10ª ed., CEA, 1996, ISBN 88-408-0998-8.
- Isaac Asimov, *5*, in *Breve storia della chimica - Introduzione alle idee della chimica*, Bologna, Zanichelli, 1968 [1965], ISBN 88-08-04064-X.
- (**EN**) Geoffrey Frank Liptrot, J. J. Thompson, G. R. Walker, *Modern Physical Chemistry*, HarperCollins Publishers Limited, 1982, ISBN 0-00-322318-3.

Voci correlate

- Atomo esotico
- Atomo mesico
- Atomo muonico
- Elemento chimico
- Molecola
- Sostanza pura

- Quark (particella)
- Costante di Avogadro
- Storia della chimica
- Atomo di Bohr
- Superatomo

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sull'**atomo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**atomo**»
- Wikiversità contiene risorse sull'**atomo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sull'**atomo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Atoms?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *atomo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- A. Maz. e E. F., *ATOMO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- Enrico Fermi, *ATOMO*, in *Enciclopedia Italiana*, I Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1938.
- *ATOMO*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- (EN) *Atomo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 4213 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=4213) · LCCN (EN) sh85009333 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85009333) · GND (DE) 4003412-4 (https://d-nb.info/gnd/4003412-4) · BNF (FR) cb11930986h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11930986h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11930986h) · J9U (EN, HE) 987007295878505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007295878505171) · NDL (EN, JA) 00562368 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00562368)

Portale Chimica	**Portale Energia nucleare**
Portale Fisica	**Portale Quantistica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Atomo&oldid=138506107"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 mar 2024 alle 10:33.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

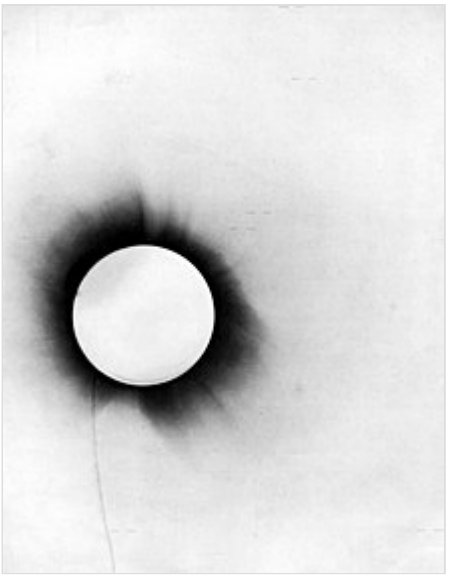
Teoria della relatività

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Relatività" rimanda qui. Se stai cercando il principio di relatività, vedi **Principio di relatività**.*

In fisica con **teoria della relatività** si indica una delle possibili teorie basate sul principio che le leggi della fisica debbano essere invarianti al cambiamento del sistema di riferimento.

Il primo principio di relatività fu formulato da Galileo riguardo all'invarianza delle leggi della meccanica classica fra sistemi di riferimento inerziali in moto relativo tra loro, principio esteso da Einstein alle leggi dell'elettromagnetismo con la teoria della relatività ristretta. Lo sviluppo della relatività generale e del conseguente principio di covarianza generale permise di estendere il principio di relatività anche ai sistemi di riferimento non inerziali.[1]



Negativo della lastra di Arthur Eddington raffigurante l'eclissi solare del 1919, utilizzata per dimostrare la deviazione gravitazionale della luce prevista dalla relatività generale

Indice

La relatività galileiana

La relatività di Einstein

- Relatività ristretta
- Relatività generale

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

La relatività galileiana

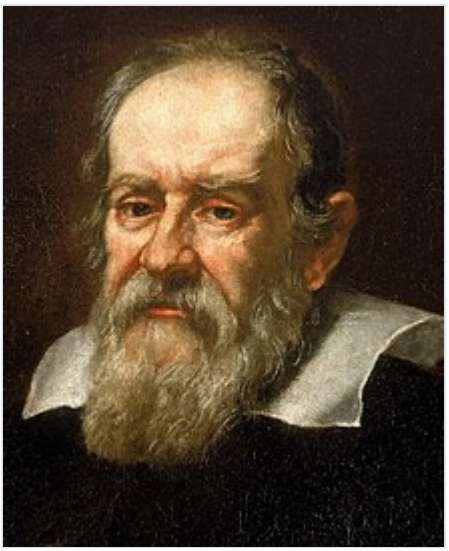
*Lo stesso argomento in dettaglio: **Relatività galileiana** e **Principio di inerzia**.*

La scienza moderna comincia con l'assunto fondamentale, dovuto a Galileo Galilei, che le leggi della meccanica abbiano la stessa forma matematica rispetto a qualunque sistema di riferimento nel quale valga il principio di inerzia. Questo assunto, definito nel 1609, è oggi chiamato principio di relatività galileiano.

Dal punto di vista matematico, sono legate alla relatività galileiana, basata sull'uguaglianza delle leggi della meccanica in ogni sistema di riferimento inerziale, le trasformazioni galileiane, cioè le equazioni che governano i cambiamenti di coordinate da un sistema di riferimento a un altro che si muove con velocità

costante rispetto al primo.

Le trasformazioni galileiane sono valide con ottima approssimazione nei casi in cui si possa supporre che la velocità della luce sia infinita rispetto alle altre velocità, come nella meccanica classica, mentre non hanno validità in altri campi, come per esempio nell'elettromagnetismo.

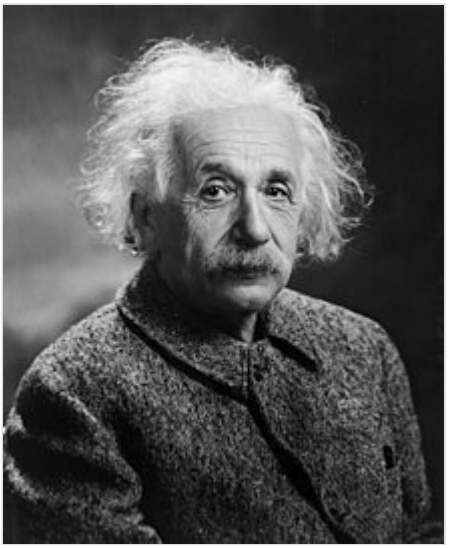


Galileo Galilei

La relatività di Einstein

Verso la fine dell'Ottocento, Ernst Mach e diversi altri fisici si scontrarono con i limiti della relatività galileiana, non applicabile ai fenomeni elettromagnetici. Fra questi, Hendrik Lorentz riuscì a ricavare delle trasformazioni coerenti con l'elettromagnetismo.

Albert Einstein si trovò quindi di fronte due tipi di trasformazione: quelle di Galileo, valide in meccanica classica, e quelle di Lorentz, valide per l'elettromagnetismo ma prive di un supporto teorico convincente. La situazione era molto insoddisfacente perché queste trasformazioni, così come i principi di relatività a esse associati, erano incompatibili tra loro. Con Einstein la teoria della relatività ebbe un ulteriore sviluppo e oggi si tende ad associare a tale teoria il nome del fisico tedesco. La sua teoria si compone di due distinti modelli matematici, denominati relatività ristretta o speciale e relatività generale.

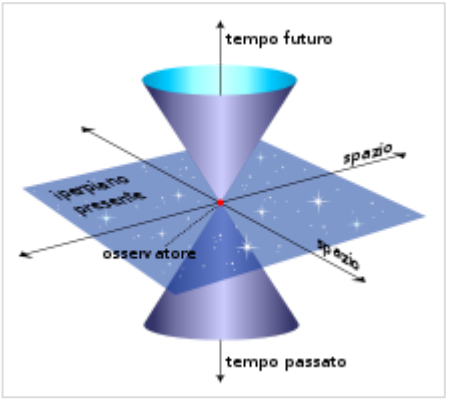


Albert Einstein nel 1947

Relatività ristretta

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Relatività ristretta***.

La teoria della relatività ristretta, chiamata anche relatività speciale, fu presentata da Einstein con l'articolo *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* (*Sull'elettrodinamica dei corpi in movimento*) del 1905, il cui obiettivo era conciliare il principio di relatività galileiano, che include il principio della composizione delle velocità, con le equazioni delle onde elettromagnetiche, nelle quali la velocità della luce è espressa come costante, ovvero è indipendente dal sistema di riferimento.



Rappresentazione dello spazio tempo della relatività ristretta

Precedentemente, al medesimo scopo, erano state proposte alcune teorie che ipotizzavano l'esistenza di un mezzo di propagazione delle onde elettromagnetiche, l'etere, che avrebbe dovuto costituire un sistema di riferimento privilegiato. Tuttavia, nessun esperimento era riuscito a misurare la velocità di un corpo rispetto all'etere. In particolare, grazie all'esperimento di Michelson-Morley, fu dimostrato che la velocità della luce è costante in tutte le direzioni indipendentemente dal moto della Terra, non risentendo del cosiddetto *vento di etere*. La teoria di Einstein ha scartato del tutto il concetto di etere, che non fa più parte della fisica.

I due postulati della teoria della relatività ristretta si possono così enunciare:

- *Principio di relatività*: le leggi della fisica sono invarianti in tutti i sistemi di riferimento inerziali;
- *Invarianza della velocità luce*: la luce si propaga nel vuoto a velocità costante ***c***, indipendentemente dallo stato di moto della sorgente o dell'osservatore.

È possibile verificare che le trasformazioni di Lorentz soddisfano il secondo postulato: se per un osservatore in un sistema di riferimento inerziale la velocità della luce è *c*, tale sarà per un qualunque altro osservatore in un altro sistema di riferimento inerziale in movimento rispetto al primo. I due postulati possono quindi essere sintetizzati come:

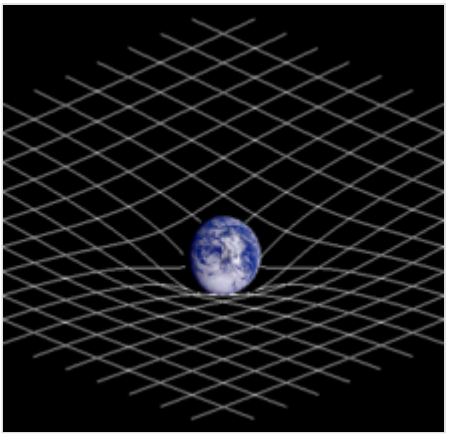
- Le leggi della fisica sono invarianti per trasformazioni di Lorentz[2] in tutti i sistemi di riferimento inerziali.

Le leggi dell'elettromagnetismo, nella forma dell'elettrodinamica classica, non cambiano sotto le trasformazioni di Lorentz, quindi soddisfano il principio di relatività.

Relatività generale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Relatività generale****.*

La teoria della relatività generale venne presentata in una serie di lezioni tenutesi all'Accademia Prussiana delle Scienze a partire dal 25 novembre 1915, dopo una lunga fase di elaborazione. Un'annosa polemica contrappose il matematico tedesco David Hilbert ed Einstein riguardo alla pubblicazione delle equazioni di campo. Tuttavia, alcuni documenti attribuiscono con una certa sicurezza il primato a Einstein.



Curvatura dello spazio-tempo nella relatività generale

Il fondamento della relatività generale è l'assunto, noto come principio di equivalenza, che un'accelerazione sia indistinguibile localmente dagli effetti di un campo gravitazionale, e dunque che la massa inerziale sia uguale alla massa gravitazionale. Gli strumenti matematici necessari a sviluppare la teoria della relatività generale erano stati introdotti in precedenza da Gregorio Ricci Curbastro (1853-1925), che sostanzialmente introdusse quello che oggi è noto come calcolo tensoriale[3].

Pur dimostrandosi nel tempo estremamente accurata, la teoria della relatività generale si è sviluppata indipendentemente dalla meccanica quantistica e non è mai stata conciliata con essa, pur potendo la fisica quantistica includere la relatività ristretta. I limiti della relatività generale riguardano essenzialmente il trattamento degli stati della materia nei quali le interazioni gravitazionali e quantistiche arrivano ad avere lo stesso ordine di grandezza, fino alle singolarità gravitazionali. Tra le evoluzioni teoriche prospettate, le più note e investigate sono la teoria delle stringhe e la gravitazione quantistica a loop.

Note

1. ^ L'espressione *teoria della relatività* è usata anche nel linguaggio comune per riferirsi alle teorie della relatività ristretta o della relatività generale, in quanto esempi più noti del principio di relatività.

2. ^ Ovvero manifestano una covarianza di Lorentz globale. In relatività generale tale covarianza risulta invece valida solo localmente, ma per sistemi di riferimento sia inerziali, sia non inerziali.
3. ^ *Biografie - Gregorio Ricci-Curbastro*, su *imss.fi.it*. URL consultato il 18 luglio 2010.

Bibliografia

- Bergmann, Peter G., *Introduction to the Theory of Relativity*, Dover Publications, 1976, ISBN 0-486-63282-2.
- Denis Brian, *Einstein: a life*, New York, J. Wiley, 1995, ISBN 0-471-11459-6.
- Albert Einstein, trans. Lawson, Robert W., *Relativity: The Special and General Theory*, The masterpiece science ed., New York, Pi Press, 2005, ISBN 0-13-186261-8.
- Albert Einstein, trans. Schilpp, Paul Arthur, *Albert Einstein, Autobiographical Notes*, A Centennial ed., La Salle, Ill., Open Court Publishing Co., 1979, ISBN 0-87548-352-6.
- Albert Einstein, trans. Harris, Alan, *Einstein's Essays in Science*, Dover ed., Mineola, N.Y., Dover Publications, 2009, ISBN 978-0-486-47011-5.
- Albert Einstein, *The Meaning of Relativity*, 5ª ed., Princeton University Press, 1956 [1922].
- Hans C. Ohanian, *Einstein's Mistakes: The Human Failings of Genius*, 1st ed., New York, W.W. Norton & Co., 2008, ISBN 978-0-393-06293-9.
- Bertrand Russell, *The ABC of Relativity*, 3rd rev. ed, Londra, Allen & Unwin, 1969, ISBN 0-04-521001-2.
- Hawking Stephen, Mlodinow, Leonard, *A Briefer History of Time*, New York, NY, Bantam Dell, 2005, ISBN 978-0-553-80436-2.

Voci correlate

- David Hilbert
- Principio cosmologico
- Principio di relatività
- Principio di conservazione
- Galileo Galilei
- Albert Einstein
- Disputa sulla paternità della teoria della relatività

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **teoria della relatività**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sulla **teoria della relatività (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Theory_of_relativity?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *relatività, teoria della*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Sidney Perkowitz, *relativity*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Teoria della relatività*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.

- (EN) *Opere riguardanti Teoria della relatività*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Testo della teoria della relatività di Einstein*, su *bartleby.com*.
- (EN) *Progetto Beyond Einstein della NASA*, su *universe.nasa.gov*.
- (EN) Reflections on Relativity (https://web.archive.org/web/20151218205507/http://mathpages.com/rr/rrtoc.htm) — Un completo corso on line sulla Relatività.
- *Un'introduzione alla Teoria della Relatività di A. Amadori - L. Lussardi* (PDF), su *arrigoamadori.com*. URL consultato il 10 agosto 2009 (archiviato dall'url originale il 3 dicembre 2010).
- *Teoria della Relatività Speciale: formulazione matematica, V. Moretti, università di Trento* (PDF), su *science.unitn.it*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 22174 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=22174) · LCCN (EN) sh85112497 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85112497) · GND (DE) 4049363-5 (https://d-nb.info/gnd/4049363-5) · BNF (FR) cb11932745v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11932745v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11932745v) · J9U (EN, HE) 987007529502505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007529502505171)

Portale Relatività: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di relatività

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teoria_della_relatività&oldid=138388094"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 mar 2024 alle 16:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Teoria dei quanti

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

In fisica, con **teoria dei quanti** o **vecchia teoria dei quanti** (in inglese *old quantum theory*) si indica un insieme di teorie fisiche sviluppatesi nel primo quarto del XX secolo per spiegare una serie di fenomeni evidenziati dagli esperimenti, altrimenti inspiegabili nel quadro della meccanica classica.

Anticipatrice della meccanica quantistica, è definita una teoria semiclassica perché descrive fenomeni di natura quantistica sulla base dei postulati della meccanica classica, assieme ad alcune ipotesi formulate ad hoc.[1] Tra le più importanti di queste ipotesi vi sono la quantizzazione dell'energia per tutti i sistemi fisici, la quantizzazione della radiazione elettromagnetica sulla base di un comportamento particellare (il fotone), la dualità onda-particella.

La teoria dei quanti ha fornito una spiegazione euristica a vari fenomeni, tra i quali la radiazione di corpo nero, l'effetto fotoelettrico, l'effetto Compton, il calore specifico dei solidi, gli spettri atomici, la stabilità dell'atomo di idrogeno e la diffrazione di elettroni.

Indice

Radiazione di corpo nero

Effetto fotoelettrico

Effetto Compton

Modello atomico di Bohr-Sommerfeld

- Modello atomico di Bohr
- La quantizzazione di Sommerfeld

Dualismo onda-particella

- L'ipotesi di de Broglie
- L'esperimento delle due fenditure

Note

Bibliografia

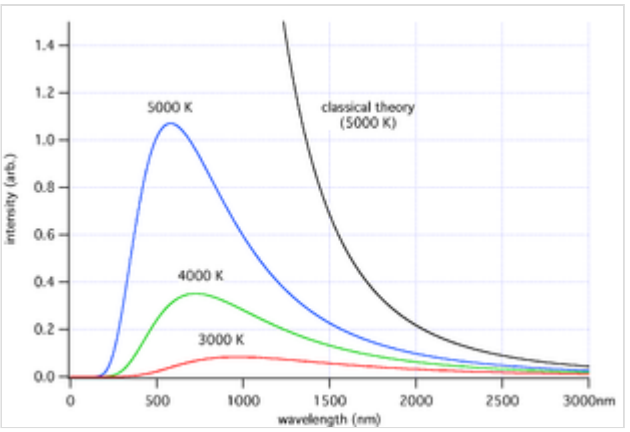
Voci correlate

Radiazione di corpo nero

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Radiazione di corpo nero***.

Nel 1859 il fisico tedesco Gustav Kirchhoff iniziò lo studio della radiazione elettromagnetica emessa da un corpo nero, ossia un corpo capace di assorbire tutta la radiazione incidente su di esso. Se il corpo è in equilibrio termico con l'ambiente circostante esso dovrà emettere a sua volta energia sotto forma di radiazione elettromagnetica. Successivamente alcuni esperimenti provarono che lo spettro elettromagnetico

emesso da un corpo nero è una caratteristica indipendente dal materiale di cui è composto il corpo ed è legato solo alla temperatura del corpo stesso. Possiamo renderci conto del fatto che i corpi caldi emettano radiazione elettromagnetica a seconda della loro temperatura guardando, ad esempio, un pezzo di ferro rovente (di colore rosso) o il filamento di una lampadina (che emette luce bianca). Nel 1894 Wilhelm Wien mostrò a partire dalle leggi della termodinamica classica che la distribuzione dell'energia emessa da un corpo nero per unità di tempo e di area (radianza) in un certo intervallo di lunghezza d'onda deve essere descritto dalla legge:



La distribuzione di radiazione elettromagnetica emessa da un corpo nero a diverse temperature confrontata con la previsione della termodinamica classica (legge di Rayleigh-Jeans)

$$R(f,T) = \frac{8\pi f^3}{c^3} a\, e^{-bf/T}$$

L'energia irradiata è infatti dovuta ad onde stazionarie (o *modi stazionari*) della cavità emettente[2], ed in particolare è il risultato dell'equilibrio termodinamico fra tutti i *modi* possibili, le frequenze. Secondo l'elettromagnetismo classico, dunque, l'equilibrio termodinamico su tutte le frequenze ha come diretta conseguenza che per lunghezze d'onda molto piccole la radianza emessa dovrebbe essere infinita, dando luogo alla cosiddetta catastrofe ultravioletta. Ovviamente gli esperimenti confermarono che l'energia si mantiene finita anche nel limite di lunghezze d'onda piccole.

Nel 1900 Max Planck riuscì a derivare la forma corretta della distribuzione ipotizzando che l'energia assunta dagli oscillatori potesse essere solo un *multiplo intero* di una frequenza fondamentale.[3] Lo scambio di energia tra gli oscillatori e l'ambiente esterno era quindi *discretizzato* e doveva avvenire attraverso *pacchetti* di energia chiamati *quanta* (dal latino, *quantus* - quantità). L'ipotesi assunta da Planck non era giustificabile secondo la meccanica classica. Il fisico tedesco introdusse una costante h, chiamata poi in suo onore costante di Planck (con le dimensioni fisiche di energia per tempo $[h] = [E][t]$), che lega il valore dell'energia E elettromagnetica alla sua frequenza ν attraverso la formula

$$E = h\nu$$

Tale formula descrive un *quanto di energia*, ovvero una quantità minima non ulteriormente suddivisibile.

Effetto fotoelettrico

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Effetto fotoelettrico***.

Nel 1887, Heinrich Hertz scoprì l'effetto fotoelettrico mentre stava eseguendo gli esperimenti riguardanti le onde elettromagnetiche. L'effetto fotoelettrico consiste nell'emissione di elettroni da parte di metalli che vengono irraggiati con della luce ultravioletta. Esperimenti successivi delinearono le caratteristiche di queste effetto che consistono in:

- I metalli emettono sempre elettroni, non vengono mai emessi ioni positivi
- L'emissione degli elettroni dipende dalla lunghezza d'onda (o equivalentemente[4] dalla frequenza) della radiazione incidente. Si osserva che per ogni metallo esiste una *frequenza*

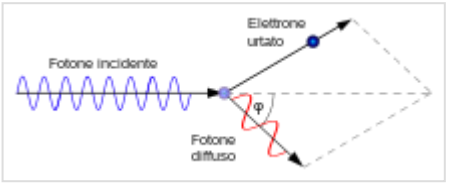
di soglia caratteristica. L'emissione è possibile solo se la frequenza della luce incidente è superiore a quella di soglia)
- L'intensità della corrente prodotta per effetto fotoelettrico in un circuito (fotocorrente) è proporzionale all'intensità della radiazione incidente
- Non si osserva alcuni ritardo temporale tra l'irraggiamento e l'emissione degli elettroni (ossia, i fotoelettroni vengono rilevati non appena si inizia a irraggiare il corpo).

Nonostante il fenomeno fosse spiegabile a partire dalle leggi dell'elettromagnetismo classico alcuni caratteristiche di quest'effetto non potevano essere spiegate. In particolare, per l'elettromagnetismo classico l'energia trasportata da un'onda elettromagnetica è direttamente proporzionale alla sua intensità. Non era quindi spiegabile la dipendenza dell'emissione dei fotoelettroni dalla frequenza della radiazione incidente. Allo stesso modo, l'elettromagnetismo classico prevedeva che l'energia trasportata da un'onda elettromagnetica fosse distribuita sulla regione di incidenza della luce: era quindi previsto che l'emissione degli elettroni dovesse richiedere molto tempo prima di avvenire nel caso di radiazioni di bassa intensità, questa ipotesi era in contraddizione con quanto osservato.

Nel 1905 Einstein propose che la radiazione stessa consistesse di quanti di energia e che l'energia di ogni quanto fosse legata alla frequenza della radiazione tramite la legge di Planck $E = h\nu$. La luce interagisce con la materia a livello atomico sotto forma di particelle dette *quanti di luce*, poi ribattezzati fotoni nel 1926. Quando un fotone è assorbito da un elettrone, questo acquista tutta la sua energia e se questa è abbastanza grande può anche sfuggire all'attrazione dell'atomo a cui è legato. Se l'energia del fotone dipende linearmente dalla sua frequenza e vale hf, a frequenze troppo basse l'energia è insufficiente affinché questo processo sia possibile. L'effetto fotoelettrico quindi sparisce del tutto, indipendentemente dal numero di fotoni incidenti (che determinano solo l'ampiezza dell'onda classica). L'interazione fra radiazione e materia è quindi spiegata in termini di processi puntuali che coinvolgono particelle elementari.

Effetto Compton

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Effetto Compton****.*



Il cambiamento di lunghezza d'onda della radiazione incidente è dovuto all'urto elastico del fotone con l'elettrone: il fotone si comporta come una particella

Nel 1916, Einstein ipotizzò che i fotoni dovessero trasportare anche quantità di moto, oltre che energia. Gli esperimenti che fornirono la più diretta conferma del comportamento particellare della luce furono eseguiti da Arthur Compton nel 1923-24. Compton scoprì che la radiazione di una data lunghezza d'onda (nella regione dei raggi X) inviata attraverso una lamina metallica veniva diffusa in due componenti: una della stessa lunghezza d'onda di quella incidente e un'altra componente di lunghezza d'onda leggermente superiore. Secondo la teoria classica la riemissione di radiazione era spiegabile a causa del fatto che l'onda elettromagnetica inviata sul corpo metteva in oscillazione forzata gli elettroni contenuti nella lamina metallica che a loro volta irradiavano nuovamente radiazione con frequenza pari a quelli di oscillazione e quindi uguale a quella incidente. Tuttavia la presenza della componente di lunghezza d'onda maggiore non era spiegabile. Compton fu in grado di spiegare l'esistenza di questa componente trattando la radiazione incidente come composta da fotoni di energia [hυ] che si comportavano come particelle classiche

nell'urto con gli elettroni. Nell'urto una parte dell'energia del fotone veniva ceduta all'elettrone dando origine a fotoni di energia diversa e quindi di frequenza (e lunghezza d'onda) diversa, rispettando comunque le leggi di conservazione dell'energia e di conservazione della quantità di moto.

Modello atomico di Bohr-Sommerfeld

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Esperimento di Rutherford***, ***Modello atomico di Bohr-Sommerfeld*** *e* ***Spettro atomico***.

Modello atomico di Bohr

Grazie alla scoperta della radioattività alfa da parte di Henri Becquerel nel 1896 iniziò uno studio dell'atomo attraverso il bombardamento di diversi materiali con particelle alfa. In particolare l'esperimento di Rutherford mostrò che la maggior parte della materia atomica doveva essere concentrata in un volume ristretto rispetto alle dimensioni atomiche, detto nucleo, attorno alla quale si trovavano gli elettroni. Fu così proposto un modello planetario dell'atomo.

Tuttavia, secondo le leggi dell'elettromagnetismo classico una carica elettrica accelerata, come un elettrone che compie un'orbita circolare attorno al nucleo sottoposto alla forza centripeta, dovrebbe irradiare onde elettromagnetiche, perdendo così energia e precipitando sul nucleo in un tempo brevissimmo (circa 1 nanosecondo o 10^{-9} s)[5], cioè non esisterebbero atomi stabili.

Contemporaneamente si iniziò l'indagine degli spettri atomici grazie all'affinamento delle tecniche di spettroscopia, ossia mediante l'analisi della luce emessa da un gas a bassa pressione nel quale viene fatta scorrere della corrente elettrica. Contrariamente alle previsioni della meccanica classica lo spettro osservato consisteva di righe anziché di bande continue. Furono formulate alcune leggi empiriche, tra le quali possiamo citare il principio di combinazione di Ritz o la formula di Balmer, che ottennero un buon accordo con i risultati sperimentali ma che erano inspiegabili dal punto di vista classico.

Nel 1913 il fisico danese Niels Bohr propose una nuova teoria per l'atomo di idrogeno, essa si fondava sui seguenti postulati:

- Un sistema atomico può assumere soltanto alcuni stati discreti detti stati stazionari. Cambiamenti nell'energia (inclusi emissione e assorbimento di radiazione) possono avvenire solo tra stati stazionari
- La radiazione emessa o assorbita nella transizione tra due stati stazionari è data da: $\Delta E = h\nu$
- Gli stati stazionari corrispondono ciascuno ad una precisa orbita circolare permessa nel modello atomico di Rutherford per le quali il momento angolare sia un multiplo intero di $\frac{h}{2\pi}$

La nuova teoria permetteva di calcolare quali fossero le orbite permesse e da esse di risalire ai valori attesi per le lunghezze d'onda osservate che risultarono essere in accordo con i valori sperimentali.

La quantizzazione di Sommerfeld

Arnold Sommerfeld introdusse una regola più generale per la quantizzazione: essa affermava che l'integrale dell'azione su un cammino chiuso nello spazio delle fasi dovesse essere un multiplo intero della costante di Planck che assumeva il ruolo di unità fondamentale per il quanto di azione. Da questa regola, applicabile

solo a sistemi periodici, risultava che la lunghezza della traiettoria dovesse essere un multiplo integrale della lunghezza d'onda di De-Broglie, quindi:

$$n\lambda = \oint dq \Leftrightarrow n = \oint \frac{dq}{\lambda} = \oint \frac{dq}{h/p} \Leftrightarrow nh = \oint p\, dq$$

Il principio di corrispondenza e l'osservazione che le quantità quantizzate dovessero essere invarianti adiabatici sono il fondamento di questa regola di quantizzazione.

Dualismo onda-particella

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Dualismo onda-particella***.

L'ipotesi di de Broglie

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Ipotesi di de Broglie***.

Nel 1924 Louis Victor de Broglie, per la propria tesi di dottorato, formulò l'ipotesi che le particelle dovessero avere anche un comportamento ondulatorio così come era stato evidenziato il comportamento particellare della luce. Usando la nuova costante di Planck propose che la lunghezza d'onda di una particella che possiede quantità di moto p dovesse essere:

$$\lambda = \frac{h}{p}$$

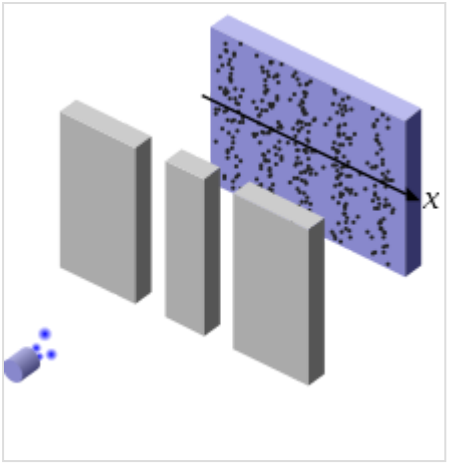
L'introduzione della costante di Planck nella fisica ha reso possibile evidenziare nuove relazioni tra grandezze, prima non chiare proprio per la mancanza di una costante che avesse le dimensioni necessarie. Prove sperimentali di queste relazioni furono fornite da Clinton Davisson e Lester Germer attraverso un esperimento nel 1927 e indipendentemente da George Thomson. Successivamente Akira Tonomura eseguì l'esperimento della doppia fenditura mettendo in evidenza la diffrazione degli elettroni e confermando completamente l'ipotesi di De Broglie.[6] Un effetto collegato al dualismo onda-particella è l'effetto Kapitza-Dirac proposto nel 1933 da Petr Kapitza e Paul Dirac.

L'esperimento delle due fenditure

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Esperimento della doppia fenditura***.

L'esperimento delle due fenditure fu ideato originariamente da Thomas Young nel 1803 e Augustin Fresnel agli inizi del XIX secolo per mostrare la natura ondulatoria della luce.[7] Una sorgente di luce viene diretta verso due sottili fenditure e produce su di uno schermo una figura di interferenza, già osservata nel medesimo esperimento condotto con onde sulla superficie dell'acqua. Questa figura consiste in una sequenza di bande più luminose intervallate da regioni più scure prive di luce. Questo permise di concludere che la luce ha sicuramente una natura ondulatoria; con particelle classiche infatti si formerebbero solamente due bande in corrispondenza dei due fori delle fenditure.

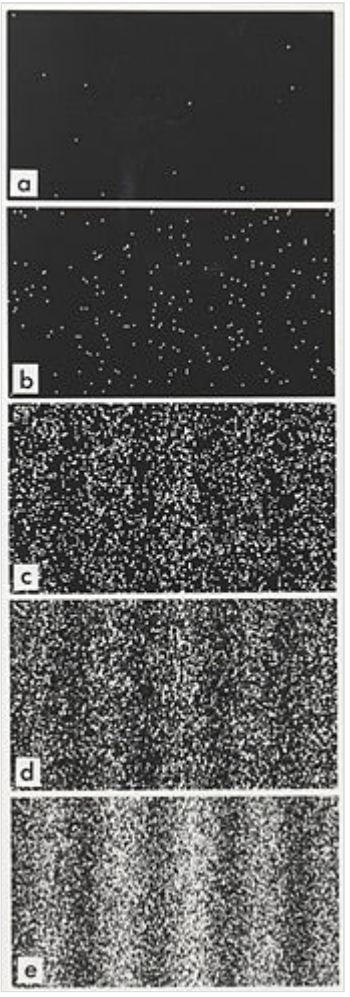
Lo stesso esperimento è stato condotto nel XX secolo con particelle subatomiche, come gli elettroni.[8] In questo caso una sorgente emette un singolo elettrone per volta di fronte alle due fenditure e uno schermo dietro di queste segnala con un punto la posizione finale raggiunta. Dopo molti elettroni emessi è possibile



Nell'esperimento della doppia fenditura, gli elettroni che sono inviati da una sorgente attraverso due fori creano sullo schermo figure di interferenza. Secondo la meccanica classica, delle particelle dovrebbero invece creare due sole bande in corrispondenza delle due fenditure, non una sequenza alterna di varia intensità. La figura di interferenza è tuttavia distrutta quando un rivelatore del passaggio dell'elettrone viene posto nelle fenditure.

Animazione dell'esperimento delle due fenditure.

osservare la distribuzione dei punti sullo schermo, distribuzione che si presenta analoga a quella di interferenza, con sequenze di bande ricche di punti intervallate da regioni in cui questi sono assenti.[9] In questo caso tuttavia, trattandosi del passaggio di singoli elettroni, si deve concludere che in qualche modo l'elettrone stesso auto-interferisce, come se passasse allo stesso tempo per le due fenditure come un'onda. L'onda in questo caso ha natura probabilistica, in quanto, per poter essere messa in evidenza, richiede la ripetizione dello stesso processo fisico, il passaggio di un singolo elettrone attraverso le due fenditure, un numero N di volte grande, riproducendo esattamente la natura ondulatoria nel limite in cui N è infinito.



Esperimento della doppia fenditura effettuato con elettroni. Le immagini sono prese dopo l'invio di 10 (a), 200 (b), 6000 (c), 40000 (d), 140000 (e) elettroni e mostrano una concentrazione della presenza di elettroni lungo una serie di bande, similmente a quanto accade nell'interferenza luminosa, che diviene evidente all'aumentare degli elettroni rilevati.

Questo risultato lascia tuttavia aperta la questione di come sia possibile che un *singolo* elettrone si propaghi nello *stesso momento* attraverso *due distinte* fenditure. Si può quindi tentare di osservare l'elettrone fisicamente attraversare le due fenditure illuminando queste ultime con della luce. I fotoni che costituiscono la luce colpiranno l'elettrone e permetteranno di capire se un elettrone è passato attraverso una fenditura. In questo esperimento tuttavia si trova che l'elettrone viene rilevato passare solo attraverso una singola fenditura alla volta, ma nello stesso momento non si osserva più la figura di interferenza sullo schermo, ma solo le due bande previste dalla meccanica classica[10]. La misura stessa della posizione e del passaggio dell'elettrone disturba quindi drasticamente il suo stato originario, sulla base del principio di indeterminazione. Non vi è alcun modo di stabilire come si comporti l'elettrone nei pressi delle fenditure che non distrugga al tempo stesso l'interferenza ondulatoria.[11] Come scrisse Richard Feynman illustrando questo esperimento, in qualche modo è come se il principio di indeterminazione protegga la meccanica quantistica e la natura dal mostrare nello stesso momento l'elettrone in un comportamento ondulatorio e in uno classico corpuscolare:

(EN) (IT)

> «[Heisenberg] proposed, as a general principle, his uncertainty principle, which we can state in terms of our experiment as follows: "It is impossible to design an apparatus to determine which hole the electron passes through, that will not at the same time disturb the electron enough to destroy the interference pattern"»
>
> «[Heisenberg] propose, come principio generale, il suo principio di indeterminazione, che noi possiamo formulare in termini del nostro esperimento come segue: "È impossibile progettare un apparato per determinare attraverso quale fenditura l'elettrone passa, che allo stesso tempo non disturbi abbastanza l'elettrone da distruggere la figura di interferenza."»
>
> (Richard Feynman)

Si tratta di una manifestazione del principio di complementarità: entrambe le descrizioni sono necessarie in una descrizione del mondo quantistico, ma non possono essere evidenziate entrambe nello stesso momento. Non vi è quindi modo di osservare allo stesso tempo l'elettrone come corpuscolo e come onda. Inoltre, fatto essenziale evidenziato da Bohr, la natura corpuscolare o ondulatoria mostrata di volta in volta è determinata strettamente dall'apparato sperimentale e non direttamente dal sistema fisico oggetto di sperimentazione.

Note

1. ^ I risultati si sono rivelati in seguito correzioni quantistiche alla teoria classica: per esempio, un metodo semiclassico è l'approssimazione WKB.
2. ^ *Blackbody Radiation*, su *hyperphysics.phy-astr.gsu.edu*. URL consultato il 22 ottobre 2008 (archiviato dall'url originale il 6 novembre 2006).
3. ^ (EN) Max Planck, *The Genesis and Present State of Development of the Quantum Theory*, su *nobelprize.org*, 2 giugno 1920. URL consultato il 10 dicembre 2012.
4. ^ La velocità della luce nel vuoto, indicata con c, è una costante (come predetto dalla teoria delle relatività ristretta) e quindi indicando la lunghezza d'onda di una radiazione elettromagnetica se ne fissa anche la frequenza e viceversa. Infatti $\lambda\nu = c$.
5. ^ S. Gasiorowicz, *Supplement 1-B*, in *Quantum Physics*, 3ª ed., John Wiley and Sons.
6. ^ (EN) A. Tonomura, J. Endo, T. Matsuda, T. Kawasaki e H. Ezawa, *Demonstration of single-electron buildup of an interference pattern*, in *American Journal of Physics*, vol. 57, n. 2, febbraio 1989, pp. 117-120, DOI:10.1119/1.16104.
7. ^ (EN) *Augustin Jean Fresnel*, su *www-history.mcs.st-andrews.ac.uk*. URL consultato il 3 gennaio 2012.
8. ^ (EN) *Science's 10 Most Beautiful Physics Experiments*, su *physics-animations.com*. URL consultato il 3 gennaio 2012.
9. ^ (EN) *Double-slit experiment*, su *hitachi.com*. URL consultato il 2 gennaio 2013 (archiviato dall'url originale il 14 gennaio 2011).
10. ^ (EN) *Wave-Particle Duality*, su *faculty.gvsu.edu*. URL consultato il 2 gennaio 2013.
11. ^ (EN) *The Feynman Double Slit*, su *upscale.utoronto.ca*. URL consultato il 3 gennaio 2013.

Bibliografia

- (EN) Paul A. Tipler, *Elementary Modern Physics*, W. H. Freeman & Co, 1992, ISBN 978-08-79-01576-3.
- (EN) Robert M. Eisberg e Robert Resnick, *Quantum Physics of Atoms, Molecules, Solids, Nuclei, and Particles*, Hoboken, John Wiley & Sons Inc, 1985, ISBN 978-04-71-87373-0.

- (EN) Marcelo Alonso e Edward J. Finn, *Fundamental University Physics, Quantum and Statistical Physics (Vol. 3)*, Boston, Addison Wesley, 1968, ISBN 978-02-01-00262-1.
- (EN) Stephen G. Gasiorowicz, *Quantum Physics*, Hoboken, John Wiley & Sons Inc, 2003, ISBN 978-04-71-05-700-0.

Voci correlate

- Approssimazione WKB
- Meccanica quantistica

Portale Quantistica: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di quantistica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teoria_dei_quanti&oldid=137404281"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 gen 2024 alle 09:00.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Principio di indeterminazione di Heisenberg

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

In meccanica quantistica, il **principio d'indeterminazione di Heisenberg**[Nota 1][1][2] [3] stabilisce i limiti nella misurazione[Nota 2] [4] [1] dei valori di grandezze fisiche *coniugate*[Nota 3] o, nelle formulazioni più recenti e generali, *incompatibili*[Nota 4] [5] in un sistema fisico.

Nella forma più nota, viene espresso dalla relazione

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \frac{\hbar}{2}$$

fra l'*incertezza* (*errore*) sulla posizione (Δx) e l'*indeterminazione* (*disturbo*) sulla quantità di moto (Δp_x) di una particella, dove $\hbar$ è la costante di Planck ridotta.

Enunciato nel 1927 da Werner Karl Heisenberg[6] e confermato da innumerevoli esperimenti, rappresenta un concetto cardine della meccanica quantistica che ha sancito una radicale rottura rispetto alle leggi della meccanica classica.

Werner Karl Heisenberg nel 1927, anno in cui pubblicò il suo articolo sul principio di indeterminazione.

Indice

Introduzione

Relazioni d'indeterminazione di Heisenberg

- L'esperimento mentale col microscopio
- Altre disuguaglianze di Heisenberg
- Indeterminazione e non commutatività

Relazioni d'indeterminazione statistiche

- Derivazione di Bohr
- Relazione di Heisenberg
- Disuguaglianza di Kennard
  - Pacchetto d'onde gaussiano
- Disuguaglianza di Robertson
  - Dimostrazione
- Disuguaglianza di Schrödinger
- Indeterminazione debole e forte

Indeterminazione operazionale e intrinseca

Relazioni d'indeterminazione universali

Disuguaglianza di Ozawa
Disuguaglianza di Fujikawa
Relazioni d'indeterminazione energia/tempo
Indeterminazione temporale operazionale
Indeterminazione temporale intrinseca
Verifiche sperimentali
Dibattito Bohr-Einstein
Rilevanza epistemologica
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Introduzione

> «*Nell'ambito della realtà le cui condizioni sono formulate dalla teoria quantistica, le leggi naturali non conducono quindi a una completa determinazione di ciò che accade nello spazio e nel tempo; l'accadere [...] è piuttosto rimesso al gioco del caso.*»
>
> (Werner Karl Heisenberg,[Nota 5] [7] 1942)

I postulati della meccanica quantistica, così come i dettagli del processo di misura, stabiliscono una serie di relazioni e disuguaglianze d'indeterminazione[8] [9] che possono essere correlate di volta in volta all'impossibilità di conoscere i dettagli di un sistema senza perturbarlo (indeterminazione di Heisenberg), all'indeterminazione intrinseca ai sistemi quantistici (disuguaglianza di Robertson) o all'impossibilità di determinare contemporaneamente nello stesso sistema il valore di due osservabili complementari (principio di complementarità di Bohr). Nel corso di decenni di ricerche si è appurato che a partire dai postulati della meccanica quantistica è possibile ricavare tali relazioni (sia nella formulazione originale di Heisenberg,[3] [10] sia in quelle successive[8] [9] [11]), cioè dimostrare perché certe coppie di grandezze fisiche non siano misurabili contemporaneamente (complementarità di Bohr) o in successione[Nota 6] (indeterminazione di Heisenberg) con precisione arbitraria (e men che meno assoluta).

Poiché il principio d'indeterminazione esprime l'impossibilità di determinare con precisione *a priori* illimitata i valori di *due variabili incompatibili*, l'osservatore dovrà scegliere quale misura privilegiare e disporre gli strumenti di misura di conseguenza. Si noti che il principio d'indeterminazione non si applica a tutte le possibili coppie di osservabili. Ad esempio è sempre possibile, in linea di principio, misurare posizione e carica elettrica con precisione arbitraria. In maniera analoga, mentre il principio d'indeterminazione si applica alla misura di x e della componente p_x della quantità di moto lungo x, questo non si applica alla misura di x e di p_y (dato che $\left[\hat{x}, \hat{p}_y\right] = \hat{x}\,\hat{p}_y - \hat{p}_y\,\hat{x} = 0$). Infine, tale principio non pone invece vincoli alla misura di una singola grandezza (come ad esempio l'energia - vedi Sezione *Relazioni d'indeterminazione energia/tempo*), che può essere determinata con precisione arbitraria.

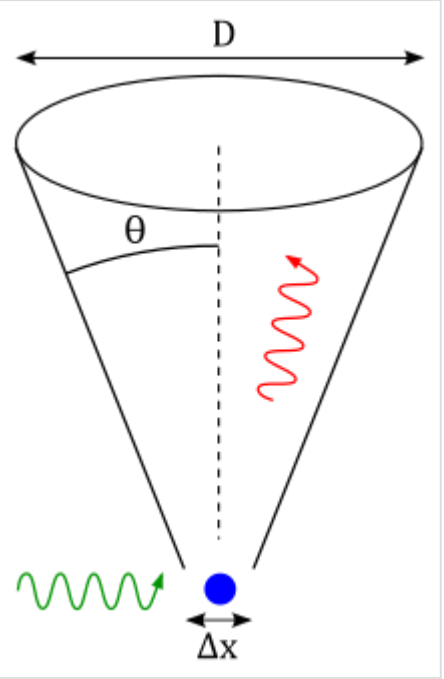
Il ruolo del principio d'indeterminazione nella fisica moderna e nei fondamenti della meccanica quantistica è stato oggetto di un lungo dibattito.[12] In senso stretto, le relazioni d'indeterminazione sono ricavate come conseguenza dei postulati della meccanica quantistica. Secondo un certo punto di vista, l'importanza della scoperta di Heisenberg è quindi principalmente storica, rilevante più che altro per aver messo in evidenza le proprietà di una teoria completamente diversa dalla fisica classica.[Nota 7][13] Tuttavia, secondo una diversa visuale, nella sua forma più generale di *indeterminismo quantico* il principio d'indeterminazione resta un principio d'assoluta generalità, che, al pari del principio di relatività, risulta fondamento della fisica moderna.[12]

Relazioni d'indeterminazione di Heisenberg

L'esperimento mentale col microscopio

Nell'articolo[6] del 1927, la relazione d'indeterminazione *posizione/quantità di moto* viene ricavata, mediante l'esperimento mentale del microscopio, da leggi ottiche e dall'effetto Compton d'interazione tra un fotone energetico γ e un elettrone inizialmente fermo. Il fotone (verde) arriva da sinistra (asse X), urta l'elettrone (blu) che si muoverà e ne viene a sua volta deviato, entrando nel microscopio (fotone rosso) con una lunghezza d'onda λ' maggiore di quella λ del fotone verde incidente (effetto Compton: $\lambda' > \lambda$). La lente del microscopio ha un'accettanza angolare θ e la risoluzione ottica Δx con cui il microscopio "vede" l'elettrone vale:

$$\Delta x \simeq \frac{\lambda'}{2\,sin\theta}.$$



L'esperimento mentale del microscopio proposto da Heisenberg nel suo articolo del 1927. La relazione d'indeterminazione posizione/momento viene ricavata da leggi ottiche e dall'effetto Compton d'interazione tra un fotone γ e un elettrone inizialmente fermo.

Il fotone entra nel microscopio con un angolo *indeterminato*, ma certamente compreso tra $+\theta$ e $-\theta$ (è questa l'unica informazione disponibile sulla direzione del fotone). La quantità di moto del fotone lungo l'asse X è allora affetta da un'*indeterminazione* proporzionale a

$$\Delta p_x \simeq 2\,p'\,sin\theta \simeq \frac{h}{\lambda'}\,2\,sin\theta$$

in cui si è fatto uso della relazione di de Broglie

$$p = \frac{h}{\lambda}.$$

Per la conservazione della quantità di moto lungo l'asse X, Δp_x è anche l'*indeterminazione* del momento lineare dell'elettrone. Per l'elettrone deve quindi valere

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \simeq \frac{\lambda'}{2\,sin\theta}\,\frac{h}{\lambda'}\,2\,sin\theta \simeq h.$$

Questa relazione, ancora semi-quantitativa, venne presto riformulata nei termini oggi noti:

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \frac{\hbar}{2}$$

utilizzando il limite inferiore $\hbar/2$ calcolato da Kennard a partire dalle deviazioni standard σ_x e σ_p (vedi *Disuguaglianza di Kennard*).

La disuguaglianza *posizione/quantità di moto* impone che il prodotto delle due indeterminazioni (Δx e Δp_x) sia sempre maggiore o al più uguale ad un valore minimo. Il principio d'indeterminazione implica quindi che per una particella non sia possibile misurare in tempi successivi[Nota 6], e quindi conoscere, un definito valore della posizione e della quantità di moto con precisione assoluta, ovvero con indeterminazione nulla. Tanto più si tenta di ridurre l'indeterminazione su una variabile, tanto più aumenta quella sull'altra (relazione di proporzionalità inversa tra le due). In un libro divulgativo[14] viene utilizzata la metafora del ladro sorpreso di notte mentre ruba. Se lo si illumina con una lampada, scappa per non farsi individuare, mentre se si resta al buio si seguiranno le sue azioni senza poterne conoscere l'identità.

In molti testi divulgativi e talvolta anche universitari viene affermato che l'indeterminazione di Heisenberg fa riferimento a misure simultanee. Heisenberg le cita nel sommario dell'articolo originale: «*grandezze canonicamente coniugate possono essere determinate simultaneamente solo con una imprecisione caratteristica*».[6] Nel resto del suo lavoro non menziona misure o procedimenti simultanei, ma si limita a parlare di grandezze fisiche e delle incertezze con cui possono essere conosciute. Fu invece Bohr ad introdurre l'*impossibilità* di misure simultanee, che però andrebbe riferita alla complementarità e non all'indeterminazione di Heisenberg: «*Bohr ha criticato Heisenberg per il suo suggerimento che queste relazioni fossero dovute solo a cambi discontinui che avvengono durante il processo di misura e indicò che le incertezze nell'esperimento non emergevano esclusivamente dalla discontinuità (esistenza del quanto d'azione), ma anche dal fatto che posizione e momento dell'elettrone non possono essere simultaneamente definite nell'esperimento del microscopio ('aggiunta alle bozze' in Heisenberg[6]), e che noi dobbiamo considerare sia la teoria corpuscolare sia la teoria ondulatoria*.»[15] In seguito lo stesso Heisenberg sostenne invece la simultaneità delle due misurazioni. Nelle lezioni tenute all'università di Chicago nel 1929 affermò che «*Le relazioni di indeterminazione riguardano il grado di esattezza raggiungibile nella conoscenza dei valori assunti simultaneamente dalle diverse grandezze che intervengono nella teoria dei quanti...*».[1] Ma, facendo un'analisi critica, H. Margenau ha evidenziato[16] nel 1963 che le relazioni d'indeterminazione di Heisenberg per misurazioni simultanee di variabili dinamiche canonicamente coniugate non sono riconducibili ad alcuna interpretazione significativa nell'ambito della meccanica quantistica usuale.[15] La misura simultanea d'osservabili incompatibili è stata realizzata sperimentalmente[17] per la prima volta nel 2016. Dettagli sul significato di tali misure e sulla differenza con le misurazioni in successione tipiche dell'indeterminazione di Heisenberg sono forniti nella sezione successiva.

Altre disuguaglianze di Heisenberg

Nell'articolo[6] del 1927, Heisenberg introdusse tre relazioni d'indeterminazione (posizione x / quantità di moto p_x - tempo t / energia E - angolo θ / azione A) ritenendole sostanzialmente equivalenti, perché tutte basate sul commutatore canonico

$$[\hat{x}, \hat{p}_x] = \left[\hat{t}, \hat{H}\right] = \left[\hat{\theta}, \hat{A}\right] = i\hbar$$

dove $\hat{H}$ è l'operatore hamiltoniano, associato all'energia totale del sistema quantistico.

Ma, mentre x e p_x sono variabili continue, in meccanica quantistica l'azione risulta spesso discreta, in quanto soggetta alla condizione di quantizzazione di Wilson-Sommerfeld $A = n\,h$. L'indeterminazione *azione/angolo* non è quindi equivalente a quella *posizione/quantità di moto* (per una trattazione più approfondita su questo argomento, si veda [18]). Lo stesso avviene - per ragioni diverse - anche per l'indeterminazione *energia/tempo*. In meccanica quantistica non relativistica, come in meccanica classica, il tempo t svolge un ruolo privilegiato: è il parametro d'evoluzione delle grandezze fisiche, *non* una grandezza fisica esso stesso. Non è quindi possibile associarvi alcun operatore autoaggiunto $\hat{t}$, che caratterizzarebbe un'osservabile quantica (vedi Sezione *Relazioni d'indeterminazione energia/tempo*).

Se si indica con ΔA l'*errore* sulla misura dell'osservabile A e con ΔB il *disturbo* prodotto dalla precedente misura di A su una successiva misura della variabile *coniugata*[Nota 3] B, l'indeterminazione di Heisenberg generalizzata è

$$\Delta A \cdot \Delta B \geq \frac{\hbar}{2}.$$

Utilizzando una notazione più moderna (inizialmente introdotta da J. von Neumann[19] e poi generalizzata da M. Ozawa[20]), se indichiamo invece con ϵ_A l'*errore* sulla misura dell'osservabile A e con η_B il *disturbo* prodotto dalla precedente misura di A su una successiva misura della variabile *coniugata*[Nota 3] B, l'indeterminazione di Heisenberg per *misure successive* (prima A, poi B) [Nota 8] diventa

$$\epsilon_A \cdot \eta_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right| = \frac{\hbar}{2}$$

con

$$\left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \equiv \left\langle \psi \middle| \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \middle| \psi \right\rangle = i\hbar \, \langle \psi | \psi \rangle = i\hbar$$

valore d'aspettazione del commutatore $\left[\hat{A}, \hat{B} \right] = i\hbar$, identico per qualsiasi funzione d'onda ψ del sistema quantistico.

Usando lo stesso formalismo, è possibile descrivere un'altra situazione fisica,[20] talvolta confusa con la precedente, ovvero il caso di *misurazioni simultanee* (A e B contemporaneamente) di grandezze *incompatibili*:[Nota 4] [5]

$$\epsilon_A \cdot \epsilon_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right|$$

dove stavolta, essendo A e B incompatibili, più genericamente vale

$$\left[\hat{A}, \hat{B} \right] \neq 0.$$

Due misure simultanee su A e B sono necessariamente[21] *weak* (deboli) o *unsharp* (smussate).[22] Ciascuna estrae quindi solo parzialmente l'informazione disponibile sul sistema.[Nota 9] La misura simultanea d'osservabili incompatibili è stata realizzata sperimentalmente[17] solo nel 2016.

In termini più generali, quando due grandezze fisiche, dette osservabili fisiche, dello stesso sistema non possono essere misurate entrambe con misure proiettive (*sharp* o *strong*) sono dette *complementari*. Esempi di coppie di osservabili complementari sono le componenti dei vettori di spin (o del momento angolare), la posizione e la velocità in una direzione. Osservabili complementari hanno necessariamente commutatore non nullo, e risultano pertanto anche incompatibili. In tal senso l'indeterminazione è connessa (in modo tuttora non chiaro[Nota 10][23]) al principio di complementarità. Secondo Bohr, il tipico esempio di complementarità è dato dal dualismo onda/particella: lo stesso tipo di particella subatomica (*elettrone*, ad esempio) può esibire *alternativamente* proprietà *ondulatorie oppure corpuscolari*, a seconda che lo strumento di misura utilizzato sia in grado di rilevare onde o particelle. Successivamente si è compreso e sperimentalmente dimostrato che i sistemi quantistici possono talvolta manifestare *simultaneamente* proprietà *sia ondulatorie sia corpuscolari*. Si tratta della *dualità onda/particella*, espressa dalle disuguaglianze di Greenberger/ Yasin[24] e di Berthold-Georg Englert[25], che generalizza il concetto originale di dualismo onda/particella.

Indeterminazione e non commutatività

Nella formulazione hamiltoniana della meccanica quantistica, le variabili fisiche sono rappresentate da operatori autoaggiunti,[Nota 11] come $\hat{x}$ (*posizione* della particella) e $\hat{p}_x = -i\hbar\frac{d}{dx}$ (componente del *momento lineare* della particella lungo x).

Questi due operatori non commutano, come si vede calcolando i prodotti $x\,(d/dx)$ e $(d/dx)\,x$ su una funzione d'onda monodimensionale $\psi(x)$:

$$\begin{aligned} x\,\frac{d}{dx}\,\psi(x) &= x\cdot\psi'(x) \\ \frac{d}{dx}\,(x\cdot\psi(x)) &= \psi(x) + x\cdot\psi'(x) \end{aligned}.$$

Dal confronto è evidente che il *commutatore* tra x e d/dx risulta essere non nullo:

$$\left[x,\,\frac{d}{dx}\right]\psi(x) = \left(x\,\frac{d}{dx} - \frac{d}{dx}\,x\right)\psi(x) = x\cdot\psi'(x) - (\psi(x) + x\cdot\psi'(x)) = -\psi(x)$$

Il commutatore di $\hat{x}$ e $\hat{p}_x = -i\hbar\frac{d}{dx}$ coincide, a meno della costante $-i\hbar$, con l'esempio fatto sopra:

$$[\hat{x},\,\hat{p}_x]\,\psi(x) = -i\hbar\,\left[x,\,\frac{d}{dx}\right]\psi(x) = -i\hbar\,(-\psi(x)) = i\hbar\,\psi(x).$$

Eliminando la generica funzione d'onda $\psi(x)$ da tutti i membri, si trova il valore del commutatore tra $\hat{x}$ e $\hat{p}$ come equazione fra operatori:

$$[\hat{x},\,\hat{p}_x] = \hat{x}\,\hat{p}_x - \hat{p}_x\,\hat{x} \;=\; i\hbar.$$

In generale, due grandezze osservabili A e B, corrispondenti ad operatori autoaggiunti $\hat{A}$ e $\hat{B}$ che *non* commutano, sono dette *incompatibili*.[5]

In particolare, se il commutatore vale $i\hbar$, le corrispondenti osservabili incompatibili (x e p_x, ad esempio) sono anche *canonicamente coniugate*.[Nota 12] [26] [27]

Il principio d'indeterminazione di Heisenberg riguarda osservabili *incompatibili e coniugate*, il cui commutatore è del tipo $\left[\hat{A}, \hat{B}\right] = i\hbar$.[Nota 13] Tali osservabili non sono conoscibili entrambe, a seguito di misure simultanee (complementarità di Bohr) o successive (indeterminazione di Heisenberg), con precisione arbitraria. Ad esempio, il valore del commutatore tra $\hat{x}$ e $\hat{p}_x$ impone che la posizione x e il momento lineare p_x lungo tale direzione *non* siano determinabili entrambe con precisione arbitraria.

Nel caso dei momenti angolari atomici dell'idrogeno, E. U. Condon[28] nel 1929 produsse tre esempi d'apparente violazione della relazione d'indeterminazione di Heisenberg[Nota 14]. In tutti e tre i casi si trattava d'osservabili *incompatibili ma non coniugate*, il cui commutatore è del tipo $\left[\hat{A}, \hat{B}\right] = i\hat{C}$. Per queste osservabili non vale la disuguaglianza di Heisenberg (che si applica ad osservabili *incompatibili e coniugate*), ma solo quella di Robertson,[29] che si applica a tutte le osservabili *incompatibili*. L'apparente violazione era in realtà risolta, data l'inapplicabilità dell'indeterminazione di Heisenberg ai tre esempi di Condon.

Relazioni d'indeterminazione statistiche

Mentre le indeterminazioni Δx e Δp_x del microscopio di Heisenberg si riferiscono a misurazioni successive d'osservabili incompatibili e coniugate, l'introduzione delle deviazioni standard σ_x e σ_p nella relazione di Heisenberg e nella disuguaglianza di Kennard (o delle analoghe σ_A e σ_B per Robertson e Schrödinger) è connessa alla loro natura statistica. Si tratta di una proprietà intrinseca degli enti quantistici, che si manifesta nella trasformata di Fourier della loro funzione d'onda (Vedi la Sottosezione *Indeterminazione debole e forte*).

La differente notazione è quindi legata al diverso significato di queste disuguaglianze rispetto a quelle del microscopio di Heisenberg, come sarà discusso nella Sezione *Indeterminazione operazionale e intrinseca*. Le derivazioni di Bohr, pur non facendo ricorso alle deviazioni standard, sono più simili a quelle statistiche di Kennard, Robertson e Schrödinger che non alle disuguaglianze di Heisenberg, che implicano due misurazioni quantistiche successive.

Derivazione di Bohr

Nel 1928 Niels Bohr ricavò le indeterminazioni posizione/quantità di moto ed energia/tempo in modo differente,[30] partendo dalle relazioni di dispersione di Fourier, note in ottica dal primo quarto del XIX secolo.

Il numero d'onda $\bar{\nu}$, ovvero il numero di oscillazioni di un'onda nell'unità di lunghezza, corrisponde al reciproco della lunghezza d'onda:

$$\bar{\nu} = \frac{1}{\lambda}.$$

In condizioni ottimali, la caratterizzazione spaziale di un'onda è data dalla I relazione di dispersione di Fourier:

$$\Delta x \cdot \Delta \bar{\nu} \simeq 1.$$

Applicando la relazione di De Broglie per il dualismo onda/particella nel caso monodimensionale:

$$\lambda = \frac{h}{p_x}$$

si ricava immediatamente

$$\bar{\nu} = \frac{1}{\lambda} = \frac{p_x}{h}$$

da cui

$$\Delta \bar{\nu} = \frac{\Delta p_x}{h}$$

che, sostituita nella I relazione di dispersione di Fourier, fornisce la relazione d'indeterminazione *posizione/quantità di moto*:

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \simeq h.$$

Sempre in condizioni ottimali, la caratterizzazione temporale di un'onda è fornita dalla II relazione di dispersione di Fourier:

$$\Delta \nu \cdot \Delta t \simeq 1.$$

Dalla relazione di Planck/Einstein per l'energia

$$E = h\,\nu$$

si ottiene

$$\Delta \nu = \frac{\Delta E}{h}$$

che, sostituita nella II relazione di dispersione di Fourier, fornisce la relazione d'indeterminazione *energia/tempo*:

$$\Delta E \cdot \Delta t \simeq h.$$

Bohr non condivise mai l'interpretazione di Heisenberg, secondo cui le relazioni d'indeterminazione sono dovute al disturbo inevitabilmente associato al processo quantistico di misurazione. Sostenne invece che sono espressione del principio di complementarità,[31] da lui enunciato al Congresso internazionale dei fisici del 1927 e pubblicato nel suo articolo[30] del 1928.

Relazione di Heisenberg

Nel secondo paragrafo del suo articolo del 1927 Heisenberg introdusse anche l'indeterminazione statistica,[6] partendo da un'onda gaussiana per la posizione, e facendone la trasformata di Fourier nello spazio dei momenti. Ottenne, per questo caso particolare, la relazione[Nota 15]

$$\sigma_x \cdot \sigma_p \simeq \hbar$$

Si tratta di un risultato che vale solo nel caso gaussiano: «*L'articolo di Heisenberg*[6] *[...] fornisce un'analisi incisiva della fisica del principio d'indeterminazione, ma contiene scarsa precisione matematica. Questa lacuna, tuttavia, fu presto colmata da Kennard*[32] *e Weyl*[33] *(che, nell'Appendice I, attribuisce il credito del risultato a Pauli).*»[34]

A causa di un errore interpretativo, Heisenberg assunse si trattasse della medesima indeterminazione analizzata nel caso del microscopio (vedi Sezione L'esperimento mentale col microscopio). La differenza tra i due casi fu compresa da Karl Popper[35] solo verso la metà degli anni '30 del Novecento (vedi Sezione Indeterminazione operazionale e intrinseca).

Disuguaglianza di Kennard

L'indeterminazione *posizione/quantità di moto*, nella formulazione introdotta[32] da Earle Hesse Kennard sempre nel 1927, assume la forma di una disuguaglianza del prodotto tra la deviazione standard σ_x della posizione x e quella σ_p della quantità di moto p di una particella:

$$\sigma_x \cdot \sigma_p \geq \frac{\hbar}{2}.$$

La dimostrazione parte dalla definizione delle deviazioni standard σ_x e σ_p ed utilizza la disuguaglianza di Cauchy-Schwarz. L'unica ipotesi fisica assunta nella dimostrazione è che le funzioni di partenza $\phi(x)$ e $\varphi(p)$ - una la trasformata di Fourier dell'altra - rappresentino rispettivamente la funzione d'onda della posizione e del momento di una particella quantistica.

Pacchetto d'onde gaussiano

Un esempio tipico è l'*evoluzione spontanea* di un pacchetto d'onde gaussiano[36] - associato ad una particella di massa m - centrato nell'origine ($x_o = 0$) e descritto dalla funzione gaussiana

$$\psi(x,t) = \sqrt{\frac{1}{\sqrt{2\pi}\,\sigma_x(t)}}\; e^{-(1/4)\,[x/\sigma_x(t)]^2 + ik_o x}$$

con σ_x deviazione standard della posizione e k_o numero d'onda angolare costante.
Anche la densità di probabilità ha le stesse caratteristiche funzionali del pacchetto d'onde:

$$\rho(x,t) = |\psi(x,t)|^2 = \frac{1}{\sqrt{2\pi}\,\sigma_x(t)}\; e^{-(1/2)\,[x/\sigma_x(t)]^2}.$$

L'ampiezza del pacchetto d'onde aumenta nel tempo. Quindi il *pacchetto si disperde* e risulterà definito spazialmente con minor precisione:

$$\sigma_x(t) = \frac{1}{2\sigma_k}\sqrt{1 + \left(\frac{t}{t_d}\right)^2}$$

con σ_k deviazione standard del numero d'onda angolare e t_d tempo caratteristico di diffusione che dipende da σ_k e dalla massa m della particella associata al pacchetto d'onde:

$$t_d = \frac{m}{2\hbar\sigma_k^2}.$$

Nell'istante iniziale ($t = 0$) il pacchetto d'onde ha la dispersione minima:

$$\sigma_x(0) \cdot \sigma_k = \frac{1}{2}$$

che permette di riscrivere la relazione per $\sigma_x(t)$ evidenziandone la dipendenza da $\sigma_x(0)$:

$$\sigma_x(t) = \sigma_x(0)\sqrt{1+\left(\frac{t}{t_d}\right)^2}.$$

Asintoticamente (per $t \gg t_d$ e quindi $(t/t_d)^2 \gg 1$) l'aumento della deviazione standard $\sigma_x(t)$ risulta lineare col tempo t :

$$\sigma_x(t) \simeq \frac{\sigma_x(0)}{t_d}\, t = \frac{\hbar\sigma_k}{m}\, t.$$

Tenuto conto che $p_x = \hbar k$ e quindi $\sigma_p = \hbar\sigma_k$, la dispersione minima ($t = 0$) del pacchetto d'onde diventa ora

$$\sigma_x(0) \cdot \sigma_p = \frac{\hbar}{2}$$

mentre per tutti i tempi successivi ($t > 0$) si ottiene una dispersione maggiore:

$$\sigma_x(t) \cdot \sigma_p > \frac{\hbar}{2}.$$

La relazione valida per ogni valore non negativo di t coincide con la relazione d'indeterminazione di Kennard:

$$\sigma_x \cdot \sigma_p \geq \frac{\hbar}{2}.$$

Disuguaglianza di Robertson

La relazione d'indeterminazione dimostrata da Kennard per l'indeterminazione *posizione/quantità di moto* venne estesa nel 1929 da H. P. Robertson[37] al caso di due generiche variabili incompatibili, facendo uso delle deviazioni standard σ_A e σ_B di due osservabili incompatibili A e B associate a un sistema quantistico:[Nota 16] [38]

$$\sigma_A \cdot \sigma_B \geq \frac{1}{2}\left|\left\langle\left[\hat{A},\hat{B}\right]\right\rangle\right|$$

Il secondo termine contiene il valore d'aspettazione del commutatore $\left[\hat{A},\hat{B}\right]$ calcolato per una specifica funzione d'onda ψ del sistema quantistico:

$$\left\langle \left[\hat{A},\hat{B}\right] \right\rangle \equiv \left\langle \psi \right| \left[\hat{A},\hat{B}\right] \left| \psi \right\rangle$$

Potrebbe quindi accadere che, anche con commutatore *non nullo* $\left[\hat{A},\hat{B}\right] = i\,\hat{C} \neq 0$, il valore d'aspettazione sia nullo. Infatti

$$\left\langle \psi \right| \left[\hat{A},\hat{B}\right] \left| \psi \right\rangle = i \left\langle \psi \right| \hat{C} \left| \psi \right\rangle$$

dipende dal valore di $\hat{C}\left|\psi\right\rangle$ che, a seconda della forma dell'operatore $\hat{C}$ e della funzione d'onda ψ, potrebbe essere $\hat{C}\left|\psi\right\rangle = 0$.[Nota 17]

Dimostrazione

Presi gli operatori $\hat{A}$ e $\hat{B}$ (associati alle grandezze osservabili A e B) si possono definire gli scarti dalla media come

$$\hat{A}_0 = \hat{A} - \left\langle \hat{A} \right\rangle$$
$$\hat{B}_0 = \hat{B} - \left\langle \hat{B} \right\rangle.$$

Di conseguenza le varianze hanno la forma

$$\sigma^2(A) = \left\langle \hat{A}_0^2 \right\rangle$$
$$\sigma^2(B) = \left\langle \hat{B}_0^2 \right\rangle.$$

Il prodotto delle varianze può essere riscritto come:

$$\sigma^2(A) \cdot \sigma^2(B) = \left\langle \hat{A}_0^2 \right\rangle \left\langle \hat{B}_0^2 \right\rangle \geq \left| \left\langle \hat{A}_0 \hat{B}_0 \right\rangle \right|^2$$

ovvero la disuguaglianza di Cauchy-Schwarz. Per procedere riscriviamo $\hat{A}_0\hat{B}_0$ in funzione del commutatore e dell'anticommutatore

$$\hat{A}_0\hat{B}_0 = \frac{1}{2}\left[\hat{A}_0,\hat{B}_0\right] + \frac{1}{2}\left\{\hat{A}_0,\hat{B}_0\right\}$$

e notiamo che $\left[\hat{A}_0,\hat{B}_0\right] = \left[\hat{A},\hat{B}\right]$ dato che le traslazioni non influenzano i commutatori.
Supponendo di poter scrivere

$$\left[\hat{A},\hat{B}\right] = i\hat{C}$$

(questo è vero, ad esempio, per tutte le coppie di grandezze coniugate, per le quali $\hat{C} = \hbar$), otteniamo

$$\sigma^2(A) \cdot \sigma^2(B) = (\,\sigma_A \cdot \sigma_B\,)^2 \geq \left| \left\langle \frac{i}{2}\hat{C} + \frac{1}{2}\left\{\hat{A}_0,\hat{B}_0\right\} \right\rangle \right|^2 \geq \frac{1}{4}\left|\left\langle \hat{C} \right\rangle\right|^2$$

ovvero

$$\sigma_A \cdot \sigma_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right|$$

che è la relazione d'indeterminazione statistica nella sua forma più generale.
Nel caso particolare dell'indeterminazione fra posizione e quantità di moto, dato che $[\hat{x}, \hat{p}_x] = i\hbar$, si riottiene la disuguaglianza di Kennard $\sigma_x \cdot \sigma_p \geq \frac{\hbar}{2}$.

Disuguaglianza di Schrödinger

L'incertezza della misura dovuta all'indeterminazione quantistica è radicalmente diversa dalla correlazione statistica.La disuguaglianza di Robertson implica infatti tra le grandezze osservabili A e B covarianza σ_{AB} e correlazione ρ_{AB} nulle.

La covarianza statistica tra A e B - esprimibile come la differenza tra il valore atteso del loro prodotto $\mathbb{E}[AB]$ e il prodotto dei loro valori attesi $\mathbb{E}[A]\mathbb{E}[B]$ - viene in molti casi rappresentata mediante l'Indice di correlazione di Pearson $\rho_{AB} = \sigma_{AB} \,/\, \sigma_A \cdot \sigma_B$:

$$\operatorname{Cov}(A, B) \equiv \sigma_{AB} = \mathbb{E}[AB] - \mathbb{E}[A] \cdot \mathbb{E}[B] = \rho_{AB} \cdot \sigma_A \cdot \sigma_B.$$

Si distinguono tre possibili casi di correlazione:

1. Se $\rho_{AB} = 0$, le variabili A e B si dicono *incorrelate*;
2. Se $\rho_{AB} > 0$, le variabili A e B si dicono *direttamente correlate*, oppure *correlate positivamente*;
3. Se $\rho_{AB} < 0$, le variabili A e B si dicono *inversamente correlate*, oppure *correlate negativamente*.

Stati quantici con correlazione non nulla sono ad esempio gli *stati coerenti* e quelli *strizzati* (*squeezed*).
Se si ha una correlazione quantistica $\left(\left\langle \widehat{F} \right\rangle \neq 0 \right)$ tra gli operatori A e B:

$$\left\langle \widehat{F} \right\rangle = \left\langle \widehat{A}\widehat{B} + \widehat{B}\widehat{A} \right\rangle - 2 \left\langle \widehat{A} \right\rangle \left\langle \widehat{B} \right\rangle = \left\langle \left\{ \widehat{A}, \widehat{B} \right\} \right\rangle - 2 \left\langle \widehat{A} \right\rangle \left\langle \widehat{B} \right\rangle \neq 0$$

con

$$\widehat{F} = \widehat{A}\widehat{B} + \widehat{B}\widehat{A} - 2 \left\langle \widehat{A} \right\rangle \left\langle \widehat{B} \right\rangle = \left\{ \widehat{A}, \widehat{B} \right\} - 2 \left\langle \widehat{A} \right\rangle \left\langle \widehat{B} \right\rangle$$

dove $\left\{ \widehat{A}, \widehat{B} \right\} \equiv \widehat{A}\widehat{B} + \widehat{B}\widehat{A}$ denota l'anti-commutatore tra due operatori, si ottiene una disuguaglianza, introdotta da Erwin Schrödinger[39] nel 1930, diversa da quella di Robertson:

$$\sigma_A \cdot \sigma_B \geqslant \frac{1}{2} \sqrt{ \left| \left\langle [\widehat{A}, \widehat{B}] \right\rangle \right|^2 + \left| \left\langle \widehat{F} \right\rangle \right|^2 }$$

È immediato verificare che, se la correlazione quantistica è assente $\left(\left\langle \widehat{F} \right\rangle = 0 \right)$, la disuguaglianza di Schrödinger si riduce a quella di Robertson:

$$\sigma_A \cdot \sigma_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right|.$$

La disuguaglianza di Schrödinger mostra inoltre che l'indeterminazione intrinseca (disuguaglianza di Robertson) e il termine legato alla correlazione quantistica

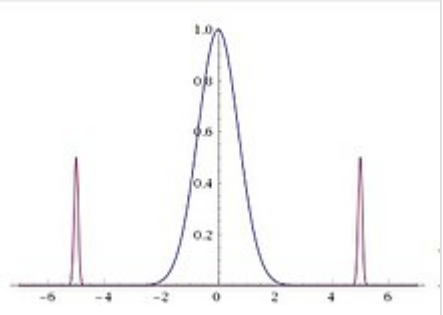
$$\sigma_A \cdot \sigma_B \geqslant \frac{1}{2} \left| \left\langle \widehat{F} \right\rangle \right|$$

sono indipendenti, e contribuiscono in quadratura al prodotto delle due deviazioni standard $\sigma_A \cdot \sigma_B$.

Indeterminazione debole e forte

> «*Una funzione non nulla e la sua trasformata di Fourier non possono essere entrambe nettamente localizzate. Tradotto nel linguaggio della meccanica quantistica ciò significa che i valori di una coppia di osservabili canonicamente coniugate, quali posizione e momento, non possono essere entrambi determinati precisamente in alcuno stato quantico.*»
>
> (Gerald B. Folland, Alladi Sitaram,[40] 1997)

Il principio di indeterminazione è anche espressione di proprietà matematiche della trasformata di Fourier di una funzione:[Nota 18] il prodotto della varianza di una funzione e la varianza della sua trasformata di Fourier è limitato dal basso. Infatti per ogni f nello spazio di Sobolev $\mathcal{S}(\mathbb{R})$ e per ogni $a, b \in \mathbb{R}$ si ha



Principio di indeterminazione forte. La curva viola e quella blu hanno la stessa varianza. La curva viola è data dalla somma di due curve che singolarmente presentano una varianza molto più piccola di quella della curva viola. Infatti, nella curva viola, grazie al fatto che le due curve che la compongono sono concentrate su due punti distanti tra loro, si ha una varianza molto maggiore della somma delle varianze delle tali curve.

$$\sigma^2(f) \cdot \sigma^2(\tilde{f}) = \int (x-a)^2 |f(x)|^2 dx \int (\omega - b)^2 |\tilde{f}(\omega)|^2 d\omega \geq \frac{\|f\|_{L^2}^4}{16\pi^2},$$

dove $\tilde{f}$ indica la trasformata di Fourier di f e $\sigma^2(f)$, $\sigma^2(\tilde{f})$ sono le varianze rispettivamente di f e $\tilde{f}$. Grazie alla densità di $\mathcal{S}(\mathbb{R})$ in $L^2(\mathbb{R})$ (Spazio Lp) tale proprietà si trasferisce immediatamente agli spazi $L^2(\mathbb{R})$.[41] Tenendo presente che grandezze quali posizione e momento sono uno la trasformata di Fourier dell'altro si ha il principio di indeterminazione.

Affrontando la questione con il linguaggio della trasformata di Fourier è possibile dimostrare anche che se una funzione è a supporto compatto allora la sua trasformata di Fourier non è a supporto compatto e viceversa[42] (*indeterminazione debole*). Questo risultato implica non solo che non è possibile stabilire contemporaneamente il valore di alcune coppie di grandezze, ma addirittura non è possibile individuare due intervalli di valori in cui entrambe ricadano: se si localizza una, si delocalizza l'altra.

Dal principio di indeterminazione sappiamo che se f è molto localizzata allora $\tilde{f}$ non può essere concentrata attorno ad un punto, ci si potrebbe chiedere allora se può essere concentrata attorno a due o più punti distanti tra loro in modo che la varianza di $\tilde{f}$ rimanga tale da soddisfare il principio di indeterminazione (vedi Figura). In questo modo si saprebbe che le variabili in questione assumono valori attorno ad alcuni punti noti. Sfortunatamente anche questo viola una proprietà della trasformata di Fourier. Infatti si dimostra che, se $f \in L^2(\mathbb{R}^n)$, detta $\alpha \in (0, \frac{n}{2})$, $E \subset \mathbb{R}^n$ un insieme misurabile secondo Lebesgue ed indicando con $|E|$ la sua misura allora esiste $C_\alpha \in \mathbb{R}$ costante positiva[43] tale che:

$$\int_E |\tilde{f}(\omega)|^2 d\omega \leq C_\alpha |E|^{\frac{2\alpha}{n}} \||x|^\alpha f\|_{L^2}^2 .$$

Una disuguaglianza simile si ha per $\alpha \geq \frac{n}{2}$. Questo risultato può essere letto come una *versione forte (o locale) del principio di indeterminazione*.

Indeterminazione operazionale e intrinseca

La condizione di validità della disuguaglianza di Robertson:

$$\left\langle \psi \left| \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right| \psi \right\rangle \neq 0$$

non coincide quindi con quella per la validità della disuguaglianza di Heisenberg:

$$\left[\hat{A}, \hat{B} \right] \neq 0.$$

Ciò dipende dal fatto che le due disuguaglianze, in apparenza molto simili, sono in effetti profondamente differenti. Mentre Heisenberg si applica nel caso di *misure successive* (con incertezze ΔA e ΔB) *delle osservabili* A e B sullo stesso sistema (*indeterminazione operazionale*), la disuguaglianza di Robertson fa riferimento alla *distribuzione dei valori* (con deviazioni standard σ_A e σ_B) delle osservabili A e B in un insieme statistico di sistemi quantistici identici (*indeterminazione intrinseca*).

Entrambi i tipi d'indeterminazione furono introdotti da Heisenberg[6] nel suo articolo del 1927 (rispettivamente, nel primo e nel secondo paragrafo) ma, a causa di un errore interpretativo, Heisenberg assunse si trattasse della medesima indeterminazione. La differenza tra i due casi:[44]
I_1) interazione/disturbo, che si riferisce all'impossibilità sperimentale (*operazionale*) di specificare con precisione arbitraria i valori di due variabili incompatibili (come x e p_x) effettuando misure successive su un singolo sistema fisico;
I_2) statistico o di dispersione, per cui il prodotto delle deviazioni standard di due osservabili incompatibili ha un limite inferiore (*intrinseco*) dato da $\hbar/2$,
fu compresa da Karl Popper[35] solo verso la metà degli anni '30 del Novecento.

Mentre I_1 si riferisce a misure successive di variabili incompatibili effettuate sullo stesso sistema fisico, I_2 - che trova la sua espressione matematica compiuta nelle disuguaglianze introdotte da Kennard[32] nel 1927, da Robertson[37] nel 1929 e da Schrödinger[39] nel 1930 - si riferisce invece alla dispersione dei risultati di misure di due osservabili incompatibili, effettuate su campioni diversi di sistemi quantistici tutti preparati in modo identico. Si tratta quindi, come ebbe a dire de Broglie[45] nel 1969, di relazioni d'incertezza pre-misura (I_2) e post-misura (I_1).

Relazioni d'indeterminazione universali

Le disuguaglianze di Kennard, di Robertson e di Schrödinger riguardano l'*indeterminazione intrinseca* di osservabili quantistiche, quantificata dalla deviazione standard σ. L'indeterminazione di Heisenberg riguardava invece un errore sistematico: il disturbo prodotto sul sistema quantistico dall'atto di misurazione mediante un apparato classico (*indeterminazione operazionale*).

Si definiscono relazioni d'indeterminazione *universali* quelle che danno conto contemporaneamente sia dell'indeterminazione operazionale di Heisenberg:

$$\epsilon_A \cdot \eta_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right|$$

sia di quella intrinseca di Robertson:

$$\sigma_A \cdot \sigma_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right|.$$

Disuguaglianza di Ozawa

Nel 2003 Masanao Ozawa[46] ha proposto una disuguaglianza universale, che include sia l'indeterminazione intrinseca sia quella operazionale:

$$\epsilon_A \cdot \eta_B + \epsilon_A \cdot \sigma_B + \sigma_A \cdot \eta_B \geq \frac{1}{2} \left| \left\langle \left[\hat{A}, \hat{B} \right] \right\rangle \right|$$

Col tempo, si sono accumulate crescenti evidenze sperimentali[47] [48] [49] [50] del fatto che l'indeterminazione quantica complessiva di un sistema non può essere spiegata solo dal termine operazionale di Heisenberg, ma richiede la compresenza di tutti e tre gli addendi della disuguaglianza di Ozawa.

La pubblicazione dell'articolo[3] di P. Busch, P. Lahti e R. F. Werner (BLW) "*Proof of Heisenberg's Error-Disturbance Relation*" nel 2013 ha provocato una risposta[51] - polemica fin dal titolo "*Disproving Heisenberg's error-disturbance relation*" - da parte di M. Ozawa. La sua tesi è che non esista una relazione d'indeterminazione errore/disturbo sempre valida, e che solo il suo completamento con i termini statistici $(\sigma_A \cdot \eta_B)$ e $(\epsilon_A \cdot \sigma_B)$ fornisca una relazione d'indeterminazione universale. Ozawa sostiene d'aver trovato un errore nella dimostrazione di BLW e di poter fornire contro-esempi di sistemi che violano sistematicamente la sola disuguaglianza di Heisenberg comunque formulata, quindi anche quella proposta da BLW.

A loro volta, BLW hanno replicato con un pre-print[52] alle argomentazioni di Ozawa. I tre autori sostengono che le quantità definite da Ozawa mediante degli *operatori di rumore* (*"noise operators"*, in breve *"no"*) come errore ϵ_{no} per la posizione *q* e disturbo η_{no} per il momento coniugato *p* non sono tali.

Quindi la disuguaglianza definita da Ozawa

$$\epsilon_{no} \cdot \eta_{no} \geqslant \frac{\hbar}{2}$$

risulta in generale falsa. Di conseguenza, il fatto che dei risultati sperimentali[47] [48] [49] [50] violino tale disuguaglianza è inevitabile ed insignificante. BLW hanno infine suggerito, in un altro lavoro[11] del 2014, una rianalisi dei dati di due esperimenti[47] [48] per mostrare come la loro definizione generalizzata ad un generico qubit della relazione errore/disturbo interpreti correttamente i dati sperimentali.

È stato osservato che le definizioni di errore e disturbo di Ozawa e BLW sono profondamente diverse.[10] Quindi il fatto che in alcuni casi la disuguaglianza alla Heisenberg proposta da Ozawa sia violata mentre quella - differente - di BLW sia universalmente valida non crea alcuna contraddizione.[10] Resta da capire quale delle due relazioni esprima meglio il significato fisico dell'indeterminazione errore/disturbo di Heisenberg.

Disuguaglianza di Fujikawa

Nel 2012 Kazou Fujikawa[53] ha suggerito un'altra relazione d'indeterminazione universale che, come quella di Ozawa, combina sia l'indeterminazione intrinseca sia quella operazionale, ma è espressa in una forma assai simile a quella originale di Heisenberg. Sommando la disuguaglianza di Robertson con quella di Ozawa, Fujikawa ha ottenuto:

$$\epsilon_A \cdot \eta_B + \epsilon_A \cdot \sigma_B + \sigma_A \cdot \eta_B + \sigma_A \cdot \sigma_B \geq \left|\left\langle \left[\hat{A}, \hat{B}\right] \right\rangle\right|.$$

I quattro addendi possono essere riscritti come

$$(\epsilon_A + \sigma_A) \cdot (\eta_B + \sigma_B) \geq \left|\left\langle \left[\hat{A}, \hat{B}\right] \right\rangle\right|.$$

Definendo:

$$\bar{\epsilon}_A \equiv (\epsilon_A + \sigma_A)$$

come l'*inaccuratezza* nella misura del valore dell'osservabile A e

$$\bar{\eta}_B \equiv (\eta_B + \sigma_B)$$

come la *fluttuazione risultante* nella misura dell'osservabile incompatibile B, Fujikawa ha ottenuto una relazione formalmente simile a quella di Heisenberg, valida sia per l'indeterminazione operazionale, sia per quella intrinseca:

$$\bar{\epsilon}_A \cdot \bar{\eta}_B \geq \left|\left\langle \left[\hat{A}, \hat{B}\right] \right\rangle\right|.$$

Relazioni d'indeterminazione energia/tempo

L'indeterminazione *energia/tempo* è strutturalmente differente dalle altre. Questa caratteristica non fu immediatamente compresa: nell'articolo[6] del 1927, Heisenberg introdusse tre relazioni d'indeterminazione (posizione x / quantità di moto p_x - tempo t / energia E - angolo θ / azione A) ritenendole sostanzialmente

equivalenti, perché tutte basate sul commutatore canonico

$$[\hat{x}, \hat{p}_x] = \left[\hat{t}, \hat{H}\right] = \left[\hat{\theta}, \hat{A}\right] = i\hbar$$

dove $\hat{H}$ è l'operatore hamiltoniano, associato all'energia totale del sistema quantistico.

Ma, mentre x e p_x sono variabili continue, in meccanica quantistica l'azione risulta spesso discreta, in quanto soggetta alla condizione di quantizzazione di Wilson-Sommerfeld $A = n\,h$. L'indeterminazione *azione/angolo* non è quindi equivalente a quella *posizione/quantità di moto*. Lo stesso avviene - per ragioni diverse - anche per l'indeterminazione *energia/tempo*. In meccanica quantistica non relativistica, come in meccanica classica, il tempo t svolge un ruolo privilegiato: è il parametro d'evoluzione delle grandezze fisiche, *non* una grandezza fisica esso stesso. Non è quindi possibile associarvi alcun operatore autoaggiunto $\hat{t}$, che caratterizzarebbe un'osservabile quantica. Di conseguenza, non esiste il commutatore

$$\cancel{\left[\hat{t}, \hat{H}\right] = i\hbar}$$

e non è quindi possibile esprimere l'indeterminazione temporale intrinseca mediante la disuguaglianza di Robertson

$$\cancel{\sigma_E \cdot \sigma_t \geq \frac{1}{2}\left|\left\langle\left[\hat{t}, \hat{H}\right]\right\rangle\right|}.$$

Nel 1933 W. Pauli ha dimostrato[54] che, se per assurdo esistesse l'operatore autoaggiunto $\hat{t}$, si potrebbe estrarre una quantità infinita d'energia da un sistema quantistico con energia finita E, associata all'operatore hamiltoniano $\hat{H}$.

Anche l'indeterminazione energia/tempo si manifesta in due forme diverse: come indeterminazione operazionale (in caso di misura del sistema) o intrinseca (evoluzione spontanea del sistema).

Indeterminazione temporale operazionale

Secondo l'interpretazione più comune (ma non sempre corretta) dell'indeterminazione energia/tempo operazionale, nella disuguaglianza

$$\Delta E \cdot \Delta t \geq \frac{\hbar}{2}$$

Δt rappresenta il minimo intervallo temporale necessario per effettuare la misura dell'energia E del sistema con precisione ΔE. Ciò è vero se *non* si conosce la forma analitica dell'operatore hamiltoniano $\hat{H}$ del sistema. Se invece l'hamiltoniano è noto, l'energia E di un sistema si può misurare, in un intervallo temporale Δt arbitrariamente breve, con precisione arbitraria.[55]

> «Aharonov e Bohm[56] hanno mostrato che il tempo nella relazione d'indeterminazione è l'intervallo temporale in cui il sistema resta imperturbato, non il tempo durante il quale l'apparato sperimentale è acceso. La meccanica quantistica odierna stabilisce che tutte le osservabili possano essere misurate con accuratezza arbitrariamente buona in un tempo (esterno) arbitrariamente breve, e l'energia non costituisce eccezione.[57]»
>
> (Debashis Sen,[58] 2014)

Se invece si considera Δt come la durata di una perturbazione energetica esterna, ΔE risulta essere la differenza tra due valori esatti $(E_2 - E_1)$ dell'energia del sistema, misurati nell'intervallo $\Delta t = t_2 - t_1$. Quanto appena enunciato risulta valido solo in una teoria perturbativa al prim'ordine.[59]

Indeterminazione temporale intrinseca

> «*Si dice spesso che il principio d'indeterminazione significa che in meccanica quantistica l'energia non è esattamente conservata - vi è permesso di "prendere in prestito" un'energia* ΔE*, purché la "restituiate" in un tempo* $\Delta t \simeq \hbar/(2\Delta E)$*; quanto più grande è la violazione, tanto più breve sarà la sua durata. Ora è vero che ci sono molte interpretazioni più o meno legittime del principio d'indeterminazione energia-tempo, ma questa non è una di esse. In nessun punto la meccanica quantistica autorizza la violazione della conservazione dell'energia e certamente una tale licenza non rientra affatto nella derivazione dell'equazione* $\Delta E\, \Delta t \geq \hbar/2$*. Ma il principio di indeterminazione è straordinariamente solido: può essere usato anche in modo scorretto senza dare luogo a risultati gravemente sbagliati; di conseguenza i fisici hanno preso l'abitudine di applicarlo con noncuranza eccessiva.*»
>
> (David J. Griffiths,[60] 2005)

I sistemi quantistici che *non* siano in un'autostato dell'Hamiltoniana H presentano, oltre ad un'eventuale indeterminazione di tipo operazionale, un'indeterminazione energia/tempo intrinseca, che risulta ineliminabile.

Siccome non esiste il commutatore

$$\cancel{\left[\hat{t}, \hat{H}\right] = i\hbar},$$

non è possibile esprimere l'indeterminazione temporale intrinseca mediante la disuguaglianza di Robertson

$$\cancel{\sigma_E \cdot \sigma_t \geq \frac{1}{2}\left|\left\langle\left[\hat{t}, \hat{H}\right]\right\rangle\right|}.$$

Tuttavia l'analisi di Fourier,[Nota 19] [61] unitamente al dualismo onda/particella espresso dalla relazione

$$E = h\nu,$$

permettono di formulare l'indeterminazione energia/tempo intrinseca:

$$\sigma_E \cdot \sigma_t \geq \frac{\hbar}{2}.$$

Resta da capire cosa sia in questo caso σ_t. Sicuramente *non* è la deviazione standard di un insieme di misure del tempo (che si riferirebbero eventualmente ad un'indeterminazione operazionale). Si tratta, approssimativamente, dell'intervallo temporale necessario - che indichiamo con δt - per avere un cambiamento significativo del sistema quantistico. Riscriviamo quindi l'equazione precedente nella forma

$$\sigma_E \cdot \delta t \geq \frac{\hbar}{2}.$$

- Leonid Mandelstam e Igor Tamm hanno trovato[62] nel 1945 un modo per esprimere δt.

Sia $Q(x, p, t)$ un'osservabile arbitraria. Il calcolo della derivata temporale del valore d'aspettazione $\langle Q \rangle$ porta a concludere che, se vale la disuguaglianza precedente, allora

$$\sigma_Q = \left| \frac{d\langle Q \rangle}{dt} \right| \delta t$$

dove δt è l'intervallo di tempo necessario perché il valore d'aspettazione di Q possa variare di una deviazione standard σ_Q. Chiaramente la durata di δt dipende criticamente dalla scelta dell'osservabile Q che si considera: il cambiamento potrebbe essere rapido per una e lento per un'altra. Ma se σ_E è piccolo, allora *tutte* le osservabili devono cambiare in modo molto graduale, viceversa se *una qualunque* delle osservabili cambia rapidamente, deve essere grande l'indeterminazione σ_E dell'energia.[63]

- Lev Vaidman ha proposto[64] nel 1992 un'interpretazione alternativa di δt, che risulta ora essere

$$\delta t = \frac{\Delta t}{\pi}$$

dove Δt è il minimo intervallo di tempo necessario perché un sistema con deviazione standard σ_E in energia possa evolvere dallo stato iniziale $|\psi_i\rangle$ ad uno stato $|\psi_\perp\rangle$ ortogonale al primo:

$$\langle \psi_i | \psi_\perp \rangle = 0.$$

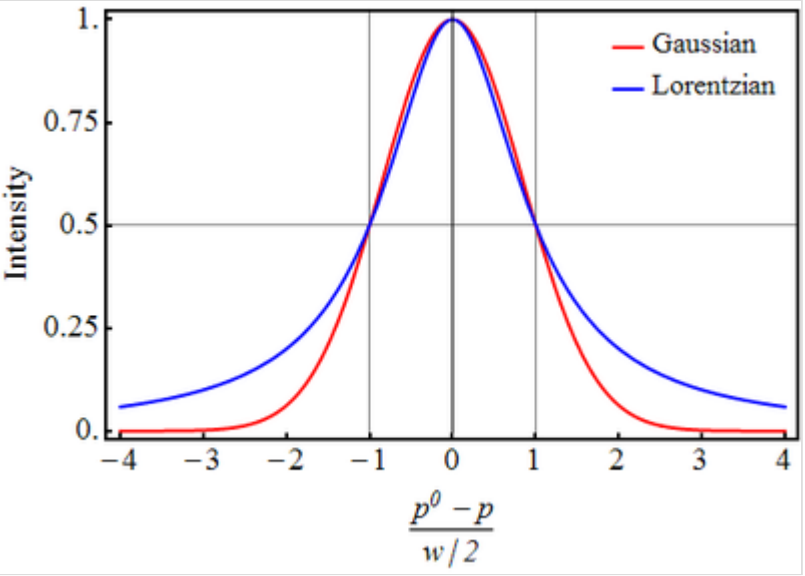
Lo stato ortogonale può rappresentare un decadimento (con variazione d'energia $E_i \to E_\perp$), oppure semplicemente un'evoluzione del sistema che conservi l'energia iniziale E_i.

Verifiche sperimentali

La disuguaglianza di Kennard, relativa alla preparazione di un sistema quantistico, è stata oggetto di verifica sperimentale a partire dalla fine degli anni '60 del secolo scorso mediante esperimenti di diffrazione o interferenza.[65] L'ampiezza della singola fenditura (diffrazione) o la distanza tra le due fenditure (interferenza) sono state assunte come misure dell'incertezza posizionale σ_x. L'indeterminazione sul momento lineare σ_{p_x} veniva stimata a partire dalla distribuzione delle particelle rivelate sullo schermo di fondo, derivando dalla distribuzione osservata la deviazione standard σ_{p_x}.

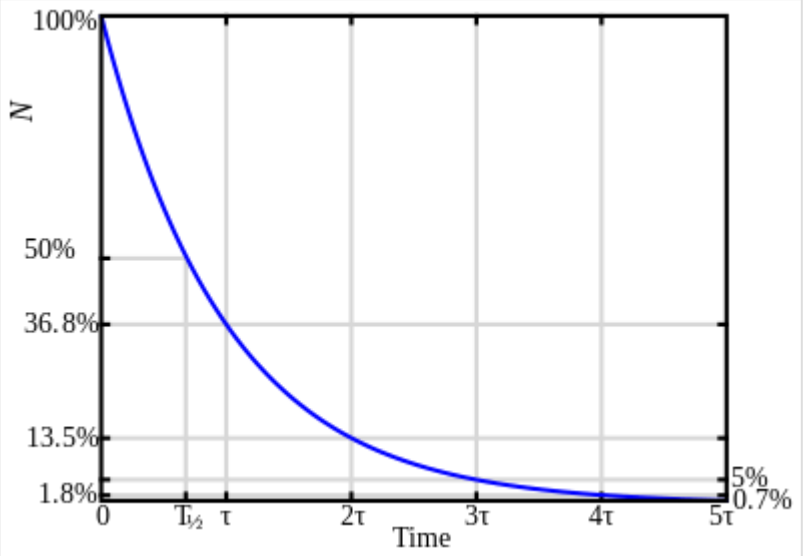
Nel 1969 C. Shull realizzò il primo esperimento di diffrazione neutronica per la verifica dell'indeterminazione di Kennard.[66] Solo negli anni '80 del Novecento furono fatte misure d'interferometria neutronica.[67] [68] Nel 2002 venne pubblicata[69] una verifica della relazione di Kennard misurando l'aumento dello sparpagliamento in momento σ_{p_x} di molecole di fullerene C_{60} dopo l'attraversamento di una fenditura d'ampiezza variabile.

Le prime verifiche della relazione d'indeterminazione operazionale (errore/disturbo) risalgono al 2012.[65] Tali esperimenti si basano sulla derivazione indiretta del disturbo indotto su componenti dello *spin* di neutroni[48] oppure su misure deboli (*weak*) d'ottica quantistica[47] [49] [50] per riuscire a caratterizzare direttamente il disturbo provocato su un sistema dall'interazione con un apparato di misura. Tutti questi esperimenti hanno confermato che la sola disuguaglianza di Heisenberg *non* è sufficiente a giustificare i risultati, e bisogna ricorrere a quella di Ozawa per ottenere un accordo tra previsione teorica e dati sperimentali.



Confronto tra la distribuzione lorentziana (blu) e quella gaussiana (rosso). In entrambi i casi il massimo è 1.0 e la larghezza a metà altezza vale Γ = w = 2.[Nota 20]

Un sistema che *non* sia in un autostato dell'energia può decadere da un livello eccitato E_2 ad un livello energetico più basso E_1. Detta τ la sua vita media, esso ha frequenza di transizione $E_2 \to E_1$ (con $E_2 > E_1$) per *decadimento spontaneo* pari a $\lambda = 1/\tau$ e quindi $\lambda \cdot dt$ è la probabilità che, nell'intervallo temporale dt, cambi l'energia del sistema. La probabilità che, dopo un tempo t, il sistema sia ancora caratterizzato dal valore E_2 dell'energia è data da



Decadimento esponenziale in funzione del tempo. L'asse verticale mostra la percentuale di particelle iniziali (con energia E_2) ancora presenti dopo un tempo t. Dopo un tempo di dimezzamento $T_{1/2} = \tau \cdot ln\,2$ si ha la sopravvivenza di metà della popolazione iniziale:

Per $t = T_{1/2}$ $N = e^{-ln\,2} = 50.0\ \%$.
Per $t = \tau$ $N = e^{-1} = 36.8\ \%$.
Per $t = 2\tau$ $N = e^{-2} = 13.5\ \%$.
Per $t = 3\tau$ $N = e^{-3} = 5.0\ \%$.
Per $t = 4\tau$ $N = e^{-4} = 1.8\ \%$.
Per $t = 5\tau$ $N = e^{-5} = 0.7\ \%$.

$$\mathcal{P}(t) = e^{-\lambda t} = e^{-t/\tau} = e^{-\Gamma t/\hbar}$$

dove Γ è la larghezza a metà altezza (FWHM) della distribuzione di Lorentz in energia del sistema.

Per sistemi instabili la verifica dell'indeterminazione energia/tempo intrinseca si traduce quindi in quella della relazione

$$\Gamma \cdot \tau = \hbar.$$

Misurando l'energia per un insieme statistico di sistemi identici si ottiene sperimentalmente la distribuzione lorentziana, e da questa si ricava la relativa larghezza a metà altezza. D'altra parte, il decadimento esponenziale di un insieme statistico di sistemi identici può essere ricostruito contandone i decadimenti per un lungo periodo, ricavando la curva esponenziale e da questa la vita media τ come tangente alla curva nell'origine. Disponendo dei valori sperimentali di Γ e τ è immediato calcolare che il loro prodotto sia uguale a $\hbar$. Con questo metodo è stata verificata la relazione d'indeterminazione *energia/tempo* intrinseca per numerosi decadimenti atomici, nucleari, di mesoni e barioni.

Dibattito Bohr-Einstein

Secondo la diffusa (ma non universalmente accettata) interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica, un sistema fisico microscopico *non* possiede proprietà oggettive (*anti-realismo*) prima che queste siano misurate mediante un apparato di misura.[Nota 21] La meccanica quantistica fornirebbe a priori solo un insieme di probabilità attribuibili al possibile esito di una misura (*probabilismo ontologico*[Nota 22]). Ad esempio, la distribuzione di probabilità (figura d'interferenza) prodotta da molti elettroni che passano attraverso una doppia fenditura può essere calcolata usando la meccanica quantistica. Ma, secondo l'interpretazione di Copenaghen, il percorso esatto di un singolo elettrone tra le fenditure e lo schermo non può essere né predetto dalla meccanica quantistica,[Nota 23] [70] né determinato sperimentalmente.[Nota 24] [71] Albert Einstein era convinto che tale interpretazione fosse errata, e che a tutte le distribuzioni di probabilità calcolabili mediante la meccanica quantistica dovessero corrispondere eventi deterministici soggiacenti, conoscibili mediante una teoria più completa della meccanica quantistica.

Proprio riferendosi al probabilismo intrinseco all'interpretazione di Copenaghen Einstein affermò, in una lettera a Bohr del 4 dicembre 1926, «*Dio non gioca a dadi con l'Universo*».[72] Pare che Niels Bohr, principale autore di tale interpretazione, abbia risposto ad Einstein: «*Smettila di dire a Dio cosa fare con i suoi dadi*».[72] Nel 1996 Stephen Hawking commentò la famosa battuta di Einstein alla luce delle conoscenze astrofisiche sulla struttura dell'universo: «*Einstein [...] sbagliò quando disse: «Dio non gioca a dadi». La considerazione dei buchi neri suggerisce infatti non solo che Dio gioca a dadi, ma che a volte ci confonda gettandoli dove non li si può vedere*».[73]

La posizione *realista* ("esiste una realtà fisica indipendente dal soggetto che la studia") e *deterministica* ("le grandezze fisiche hanno sempre valori determinati da un'adeguata teoria fisica") di Albert Einstein lo rese critico anche nei confronti dell'indeterminismo quantistico. Nel corso del quinto congresso Solvay, tenutosi a Bruxelles nel 1927, Einstein propose vari esperimenti mentali basati su fenomeni di diffrazione di una particella mediante una fenditura singola, o d'interferenza prodotta da molte particelle che attraversano una doppia fenditura. L'intenzione di Einstein era sempre quella di provare - in linea di principio - la possibilità di misurare coppie di variabili coniugate (posizione/momento o energia/tempo) meglio di quanto previsto dal limite dell'indeterminazione di Heisenberg. Bohr riuscì a controbattere efficacemente, mostrando che gli esperimenti citati implicavano una variazione inevitabile (disturbo) della variabile coniugata associata a quella misurata, tale che il prodotto dell'errore di misura dell'una col disturbo dell'altra risultava superiore al limite *h* previsto da Heisenberg.[74]

Einstein sfidò nuovamente Bohr nel corso del sesto congresso Solvay, tenutosi a Parigi nel 1930, proponendo il seguente esperimento mentale: riempiamo una scatola con del materiale radioattivo e agganciamola verticalmente ad una bilancia di precisione a molla. La scatola ha uno sportello, che viene aperto e immediatamente chiuso, permettendo così a un po' di radiazione di uscire. Il meccanismo è azionato da un orologio interno alla scatola, che misura il preciso istante in cui si è aperto e richiuso lo sportello. In questo modo il tempo è noto con precisione. Vogliamo ora misurare con precisione anche la variabile coniugata (l'energia): pesiamo la scatola prima e dopo l'emissione di radiazione, semplicemente leggendo l'indice della bilancia su cui è appesa la scatola. L'equivalenza tra massa ed energia, derivante dalla relatività speciale, ci permetterà di determinare precisamente quanta energia ha lasciato la scatola. Aggirando in questo modo il limite imposto dalla relazione d'indeterminazione energia/tempo.

Bohr ribatté ad Einstein che egli non aveva tenuto conto di un effetto previsto proprio dalla relatività generale di Einstein: se l'energia esce, la scatola è più leggera e si solleverà leggermente sulla bilancia a molla che deve sorreggere la scatola per poterne misurare la variazione di massa. Questo cambierà la posizione dell'orologio nel campo gravitazionale terrestre. Di conseguenza la sua misurazione del tempo sarà diversa rispetto alla posizione precedente, portando a un inevitabile errore nella determinazione dell'intervallo temporale. L'analisi dettagliata del fenomeno, svolta da Bohr, mostra che l'imprecisione della misura è correttamente prevista dalla relazione d'indeterminazione energia/tempo di Heisenberg.[75]

Rilevanza epistemologica

> «*Se si accetta che l'interpretazione della meccanica quantistica qui proposta sia corretta già in alcuni punti essenziali, allora dovrebbe essere permesso di affrontare in poche parole le conseguenze di principio. [...] nella formulazione netta del principio di causalità: "se conosciamo in modo preciso il presente, possiamo prevedere il futuro", non è falsa la conclusione, bensì la premessa. In linea di principio noi non possiamo conoscere il presente in tutti i suoi dettagli. [...] siccome tutti gli esperimenti sono soggetti alle leggi della meccanica quantistica e quindi all'equazione* $\Delta x \cdot \Delta p_x \sim h$*, mediante la meccanica quantistica viene stabilita definitivamente la non validità del principio di causalità.*[Nota 25] [76] [77] [78] [79]»
>
> (Werner Karl Heisenberg,[6] 1927)
>
> «*Anche se esiste un corpo di leggi matematiche "esatte", queste non esprimono relazioni tra oggetti esistenti nello spazio-tempo; è vero che approssimativamente si può parlare di "onde" e "corpuscoli", ma le due descrizioni hanno la stessa validità. Per converso, la descrizione cinematica di un fenomeno necessita dell'osservazione diretta; ma poiché osservare significa interagire, ciò preclude la validità rigorosa del principio di causalità.*[Nota 25] [76] [77] [78] [79]»
>
> (Werner Karl Heisenberg,[1] 1930)

Le due citazioni mettono in evidenza la consapevolezza di Heisenberg d'aver dato un contributo fondamentale non solo alla fisica, ma anche alla epistemologia e alla filosofia della scienza del XX secolo. Il principio d'indeterminazione segna la fine della descrizione della realtà fisica in accordo col *determinismo meccanicista*[80] (che implica sia il *determinismo* sia la *predicibilità*), espressa in modo quasi analogo da Ruggero Giuseppe Boscovich (che scriveva della descrizione dinamica di un insieme di punti materiali) e da Pierre Simon Laplace nel contesto della fisica classica:

«*Anche se un tal problema sorpassa il potere dell'intelletto umano, qualsiasi matematico può vedere che il problema è ben definito [...] e che una mente che avesse le capacità necessarie per trattare tale problema in forma appropriata e fosse abbastanza brillante da percepirne le soluzioni [...] tale mente, dico, a partire da un arco continuo descritto in un intervallo di tempo, non importa quanto piccolo, da tutti i punti della materia, potrebbe derivare le leggi della forza [...] Se la legge delle forze fosse conosciuta, così come la posizione, velocità e direzione di tutti i punti in un dato istante, sarebbe possibile per una tale mente prevedere tutti i movimenti successivi che dovranno necessariamente avvenire, e predire tutti i fenomeni che necessariamente seguono da essi.*»

(Ruggero Giuseppe Boscovich,[81] 1763)

«*Dovremmo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato antecedente e la causa del suo stato successivo. Un'intelligenza che conoscesse tutte le forze operanti in natura in un dato istante e le posizioni istantanee di tutti gli oggetti dell'universo, sarebbe in grado di comprendere in un'unica formula i moti dei più grandi corpi e quelli dei più leggeri atomi del mondo, a condizione che il suo intelletto fosse sufficientemente potente da sottoporre ad analisi tutti i dati: per tale intelligenza niente sarebbe incerto, il futuro e il passato sarebbero entrambi presenti ai suoi occhi.*»

(Pierre Simon Laplace,[82] 1812)

Il termine *determinismo* fu tuttavia coniato solo nel 1865 dal fisiologo Claude Bernard. Secondo l'approccio determinista, ad uno stato fisico presente completamente definito corrisponde un unico stato futuro ad esso compatibile, altrettanto definito; a due stati presenti *molto simili* corrispondono due stati futuri *molto simili*.[83]

Si ha *predicibilità* qualora sia sempre possibile predire l'evoluzione dei sistemi fisici a partire dalla conoscenza delle condizioni del sistema ad un dato istante t_o e delle leggi che ne determinano in modo univoco la dinamica. L'esempio tipico è dato dalla seconda legge di Newton:

$$\vec{F} = m\,\vec{a}.$$

Dalla conoscenza della forza $\vec{F}$ agente sul corpo, della massa m e delle condizioni iniziali (x_o, v_o) è possibile ricavare la traiettoria, ovvero determinare l'insieme continuo dei punti dello spazio in cui il corpo si è trovato in passato ($t < t_o$), o si troverà in futuro ($t > t_o$). Il determinismo *non* implica necessariamente la predicibilità (anche se non la esclude).[76] Si parla di *determinismo meccanicista*[80] nel caso in cui si assuma che valgano sia il *determinismo*, sia la *predicibilità*.

L'affermarsi della fisica statistica nella seconda metà del XIX secolo diffuse l'uso di metodi statistici, e la consapevolezza che di alcune osservabili si possano di fatto conoscere solo il valor medio e la deviazione standard, ma non un valore univoco ("esatto" entro i limiti di precisione degli strumenti usati nella misura). Tuttavia le probabilità utilizzate in meccanica statistica dipendono in linea di principio solo dalla *limitata conoscenza* che possiamo ottenere sperimentalmente del fenomeno fisico indagato [sistemi (gas) a molti corpi (molecole del gas)]. Per questo motivo tali probabilità si definiscono *epistemiche*. L'ipotetica "mente di Boscovich" o "intelligenza di Laplace" sopra citate non avrebbero bisogno di metodi statistici: potrebbero seguire una ad una le molecole del gas, e per ciascuna calcolarne la traiettoria usando la II legge di Newton. Anche se si parla, in questo caso, d'*indeterminismo statistico*,[80] l'indeterminazione emerge a livello

macroscopico, mentre non è presente a livello microscopico o nel formalismo matematico dei processi d'urto a livello molecolare. La meccanica statistica ricade quindi ancora nella definizione di *determinismo meccanicista*,[80] che combina *determinismo* e *predicibilità*:

> «*Solo l'impossibilità pratica: 1° di determinare esattamente le condizioni iniziali delle molecole; 2° di seguire col calcolo i fatti molecolari singoli, ci ha indotti a contentarci di "leggi medie" (senza provarne dispiacere, perché esse rappresentano proprio ciò che possiamo realmente osservare coi nostri sensi grossolani, e perché tali leggi hanno ancora una precisione tale da renderci capaci di fare previsioni sufficientemente sicure). Dunque: si continuava a immaginare i fenomeni determinati per via strettamente causale nell'ambito degli atomi e delle molecole prese singolarmente. Ciò costituiva in certo qual modo lo sfondo o base delle leggi statistiche di massa, le uniche, in realtà, accessibili all'esperienza. La massima parte dei fisici riteneva indispensabile, per il mondo fisico, una base strettamente deterministica. Essi erano convinti che il contrario non fosse nemmeno "pensabile"; ammettevano senz'altro che, almeno nel processo elementare, per esempio nell'urto di due atomi, il "risultato finale" fosse contenuto implicitamente, con precisione e piena sicurezza, nelle condizioni iniziali. Si disse e si dice talvolta ancor oggi che una scienza naturale esatta non sarebbe possibile, in alcun caso, su un'altra base; che senza una base strettamente deterministica tutto diventerebbe inconsistente. La nostra "immagine" della natura degenererebbe in un caos e non corrisponderebbe dunque alla natura effettivamente "esistente", perché questa, tutto sommato, non è un perfetto caos.*»
>
> (Erwin Schrödinger,[84] 1931)

Il lavoro di Henri Poincaré pubblicato nel 1890 sul problema dei tre corpi e la stabilità del sistema solare[85] [86] è alla base della teoria del caos deterministico, o teoria dei sistemi complessi. La teoria del caos è lo studio attraverso modelli della fisica matematica dei sistemi fisici non lineari che esibiscono una sensibilità esponenziale rispetto alle condizioni iniziali.[87] I sistemi di questo tipo sono governati da leggi deterministiche, eppure sono in grado di esibire una *casualità empirica* nell'evoluzione delle variabili dinamiche.[88] Questo comportamento casuale si manifesta solo nel momento in cui si confronta l'andamento temporale asintotico di due sistemi con configurazioni iniziali arbitrariamente simili tra loro.[87] Il caos deterministico implica la *impredicibilità asintotica* dei sistemi dinamici complessi. Ci troviamo quindi in una situazione differente rispetto a quella del determinismo laplaciano: ancora ad uno stato fisico presente completamente definito corrisponde un unico stato futuro ad esso compatibile, altrettanto definito; ma a due stati presenti *molto simili* possono corrispondere due stati futuri *molto diversi* tra loro (*impredicibilità*).[83] Col caos deterministico si ha una forma di *determinismo* (le leggi dinamiche dei sistemi non lineari) che *esclude* esplicitamente la *predicibilità*.

L'avvento della meccanica quantistica mutò radicalmente la situazione. L'equazione di Schrödinger, formulata da Erwin Schrödinger nel 1925 e pubblicata[89] [90] [91] [92] nel 1926, è l'equazione fondamentale che determina l'evoluzione temporale dello stato quantico di un sistema, come ad esempio una particella, un atomo o una molecola. Si tratta di un'equazione d'onda differenziale alle derivate parziali, lineare, complessa e non relativistica, che ha come incognita la funzione d'onda ψ. Tale funzione d'onda fu introdotta basandosi sull'ipotesi di de Broglie, secondo cui alle particelle che costituiscono la materia, come l'elettrone, è associata un'onda fisica caratteristica (onda di materia) che ha la forma di un pacchetto d'onde spazialmente localizzato. Erwin Schrödinger immaginò inizialmente che il modulo quadro della funzione d'onda ψ associata all'elettrone descrivesse la densità di carica o la densità di massa della particella; tale

interpretazione fu presto scartata perché il pacchetto d'onde si sparpaglia col passare del tempo, mentre la carica e la massa dell'elettrone restano sempre localizzate. Nel 1926 Max Born interpretò[93][94] invece $|\psi|^2$ come legata alla distribuzione di probabilità della posizione dell'elettrone nello spazio:

$$\mathcal{P}(V) = \int_V |\psi|^2 \, dV$$

indica la probabilità di trovare la particella nel volume spaziale V in un dati istante t_o. L'argomento dell'equazione di Schrödinger *non* è più una grandezza fisica misurabile, come per le equazioni della fisica classica, ma una funzione d'onda complessa, il cui modulo quadro $|\psi|^2$ viene interpretato come una densità di probabilità. Quindi le probabilità che compaiono in meccanica quantistica non sono più *epistemiche*,[Nota 26] ma *strutturali*.[Nota 27] Se si ritiene poi che l'equazione di Schrödinger con l'interpretazione data da Born alla funzione d'onda ψ descriva la realtà fisica (assunzione del realismo scientifico), allora il probabilismo della meccanica quantistica risulta essere *ontologico*.[Nota 22]

L'interpretazione di Born entrò successivamente a far parte dell'interpretazione ortodossa della meccanica quantistica, nota come interpretazione di Copenaghen. Secondo tale diffusa (ma non universalmente accettata) interpretazione della meccanica quantistica, un sistema fisico microscopico *non* possiede proprietà oggettive (*anti-realismo*) prima che queste siano misurate mediante un apparato di misura.[Nota 21] La meccanica quantistica fornirebbe a priori solo un insieme di probabilità attribuibili al possibile esito di una misura (*probabilismo ontologico*[Nota 22]). Inoltre l'impossibilità di definire il valore delle variabili prima di una misura[Nota 21] fa mancare una condizione essenziale all'evoluzione deterministica del sistema: la completa definizione dello stato iniziale. «*Secondo la cosiddetta "interpretazione di Copenaghen" della meccanica quantistica, [...] i risultati delle misurazioni che possiamo fare quando ci occupiamo di particelle atomiche sono dunque essenzialmente, sostanzialmente e strutturalmente non deterministici*» (Mariangela Priarolo,[95] 2011)

L'indeterminismo introdotto dalle disuguaglianze di Heisenberg è ancora più fondamentale di quello legato all'interpretazione di Copenaghen. Esistono infatti altre interpretazioni della meccanica quantistica che non condividono il ruolo centrale del processo di misura (quindi l'anti-realismo e l'indeterminismo) assunti dall'interpretazione di Copenaghen. Ma con Heisenberg, «*nella formulazione [...] "se conosciamo in modo preciso il presente, possiamo prevedere il futuro", non è falsa la conclusione, bensì la premessa*». Basta infatti riscrivere l'indeterminazione *posizione/quantità di moto* nella forma

$$\Delta x_o \cdot \Delta v_o \geq \frac{\hbar}{2m}$$

per rendersi conto che non si può avere, in linea di principio, conoscenza esatta delle condizioni del sistema ad un dato istante t_o: tanto più si tenta di ridurre l'incertezza sulla variabile x_o, tanto più aumenta l'incertezza su v_o (relazione di proporzionalità inversa tra le due). Ci si trova nel primo dei due casi possibili d'indeterminismo: *lo stato presente non è completamente definibile* oppure a un medesimo stato presente completamente definito possono corrispondere molti stati futuri possibili, uno solo dei quali si realizzerà.[83]

Le disuguaglianze di Kennard e di Robertson mostrano un ulteriore significato dell'indeterminazione quantistica. Mentre le disuguaglianze di Heisenberg implicano sempre una misura, e il conseguente disturbo da questa provocata su misure dell'osservabile coniugata (*indeterminismo operazionale*), quelle di Kennard e Robertson evidenziano proprietà caratteristiche dei sistemi quantistici (*indeterminismo intrinseco*). L'indeterminazione passa dall'essere un fenomeno inerentemente legato agli strumenti e alle misure, ad

essere una peculiarità della meccanica quantistica. È il formalismo matematico della teoria (spazi di Hilbert a infinite dimensioni) ad implicare l'indeterminismo quantistico, secondo le tesi del *realismo strutturale*.[96] O in alternativa si tratta di una caratteristica degli enti quantistici (fotoni, particelle massive), che si differenziano anche per questo *indeterminismo intrinseco*[Nota 28] dagli enti della fisica classica (onde o particelle macroscopiche), come sostiene il *realismo scientifico*. In entrambi i casi, l'indeterminazione risulta essere una peculiarità fondativa ed essenziale della meccanica quantistica.

Una conseguenza immediata della disuguaglianza scritta sopra è la *perdita del concetto di traiettoria*[Nota 29] per le particelle atomiche e subatomiche: *non* avendo precisa conoscenza delle condizioni iniziali ($\boldsymbol{x_o}$, $\boldsymbol{v_o}$), *non* è possibile ricavare la traiettoria, ovvero determinare l'insieme continuo dei punti dello spazio in cui la particella si è trovata in passato ($\boldsymbol{t < t_o}$), o si troverà in futuro ($\boldsymbol{t > t_o}$). Questo fatto introduce un'ulteriore differenza fondamentale tra le particelle classiche e quelle quantistiche: particelle identiche classiche sono *distinguibili* mentre particelle identiche quantistiche risultano *indistinguibili*.[Nota 30] L'unico modo di distinguere due particelle identiche che entrino in contatto è infatti la diversa traiettoria che hanno seguito prima dell'urto ($\boldsymbol{t < t_o}$), e che seguiranno dopo l'urto ($\boldsymbol{t > t_o}$). A due particelle identiche classiche si applica la II legge di Newton; quindi in linea di principio è sempre possibile ricostruirne le traiettorie, e sapere cosa succede a ciascuna particella dopo l'urto. Ma per due particelle identiche quantistiche *non* si ha precisa conoscenza delle condizioni iniziali ($\boldsymbol{x_o}$, $\boldsymbol{v_o}$), e quindi *non* è possibile ricavare le traiettorie. In mancanza di tale informazione, risulta impossibile stabilire "chi è chi" dopo l'urto, ovvero distinguerle.

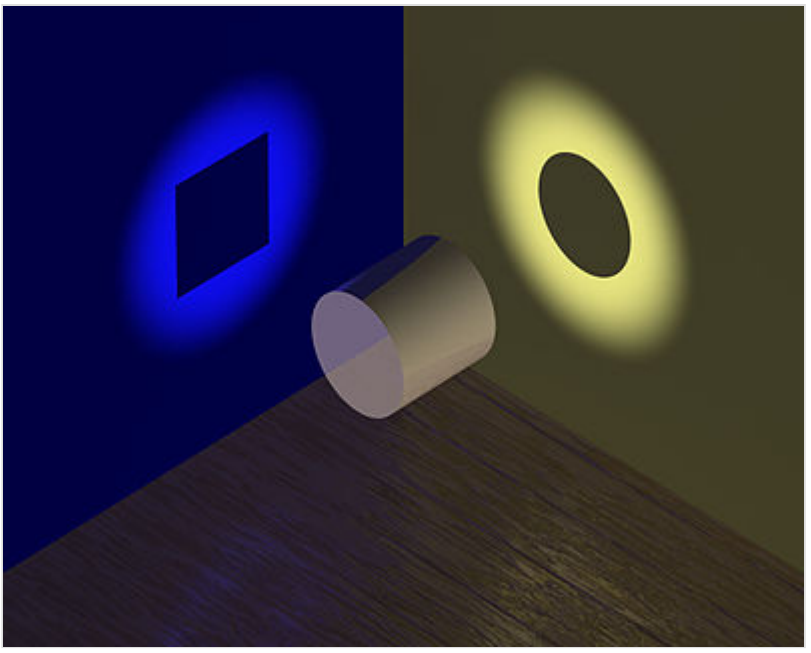
Altre proprietà tipicamente quantistiche sono l'elicità dei fotoni e lo spin[Nota 31] delle particelle massive. La classificazione delle particelle quantistiche è fatta a partire dallo spin, che permette di distinguere due classi di particelle: *bosoni*, con spin intero (0, 1, 2) e *fermioni*, con spin semidispari (1/2, 3/2, 5/2).[Nota 32] I fermioni obbediscono al principio di esclusione di Pauli (due fermioni identici non possono occupare simultaneamente lo stesso stato quantico) e seguono la statistica di Fermi-Dirac. I bosoni invece sono liberi di affollare lo stesso stato quantico e seguono la statistica di Bose-Einstein.[Nota 33]

Mentre le particelle classiche obbediscono alla statistica di Maxwell-Boltzmann, per quelle quantistiche il *teorema spin-statistica* mette in relazione lo spin di una particella con la statistica a cui essa obbedisce. La tesi del teorema afferma che le particelle a spin intero (0, 1, 2) seguono la statistica di Bose-Einstein, mentre quelle a spin semidispari (1/2, 3/2, 5/2) obbediscono alla statistica di Fermi-Dirac. Il teorema fu enunciato per la prima volta nel 1939 da Markus Fierz,[97] e fu riderivato in maniera più sistematica da Wolfgang Pauli.[98][99] Argomentazioni di teoria quantistica dei campi (la richiesta d'invarianza per riflessioni temporali impone una restrizione alle proprietà dell'operatore di campo che corrisponde alla connessione tra spin e statistica delle particelle) furono fornite[100] da Julian Schwinger nel 1951. Nel 1961 Richard Feynman ne diede una dimostrazione[101] più intuitiva, partendo da presupposti differenti.

Come detto, gli enti quantistici hanno proprietà peculiari profondamente diverse da quelle degli enti della fisica classica (onde o particelle macroscopiche):

1. Indeterminismo intrinseco
2. Assenza di traiettoria
3. Particelle identiche *indistinguibili*
4. Sono dotati di spin o elicità
5. Sono *bosoni* o *fermioni*
6. Seguono la statistica di Bose-Einstein o quella di Fermi-Dirac

Risulta pertanto improprio cercare di classificare *bosoni* e *fermioni* sulla base di categorie classiche quali onde o particelle macroscopiche. Il dualismo onda/particella è stato un concetto problematico che ha caratterizzato la meccanica quantistica fin dalle origini.[102] L'opinione, tra gli altri, di Richard Feynman[103] e di Jean-Marc Lévy-Leblond[104] è che si debbano evitare termini classici nel definire gli enti della meccanica quantistica. L'epistemologo Mario Bunge ha coniato[105][106] nel 1967 il termine *quantone* proprio per denominare con un unico sostantivo *bosoni* e *fermioni*.



Metafora del cilindro: un solido le cui proiezioni possono produrre le immagini di un cerchio o di un quadrato.

Resta da capire come mai quantoni dello stesso tipo (*elettrone*, ad esempio) manifestino *alternativamente* proprietà *corpuscolari oppure ondulatorie* (dualismo onda/particella). Forse aiuta l'intuizione la metafora del cilindro (*quantone*): non è né un cerchio, né un quadrato, ma le sue proiezioni (*visioni classiche*) ci forniscono, a seconda della prospettiva, l'immagine di un cerchio (*onda*) o di un quadrato (*particella macroscopica*). Tuttavia - come detto nella Sezione *Altre disuguaglianze di Heisenberg* - i quantoni possono talvolta mostrare *simultaneamente* proprietà *sia corpuscolari sia ondulatorie* (dualità onda/particella[24][25]), dimostrando definitivamente che il dominio quantistico non è riconducibile alle categorie dicotomiche classiche di onde o particelle.

Note

Approfondimenti

1. ^ Heisenberg utilizzò raramente il sostantivo *principio* [W. Heisenberg, 1930]. Le dizioni da lui più usate furono *Ungenauikeitsrelationen* (relazioni d'inesattezza), *Unsicherheitrelationen* (relazioni d'incertezza) e *Unbestimmtheitsrelazionen* (relazioni d'indeterminazione) [D. Lindley, 2008]. Solo nel 2013, 86 anni dopo l'articolo originale di Heisenberg del 1927, si è trovato il modo di *ricavare* le sue relazioni d'indeterminazione dai postulati della meccanica quantistica. È stato infatti *dimostrato* [P. Busch, P. Lahti, R. F. Werner, 2013] che per misure *simultanee* (Sezione Altre disuguaglianze di Heisenberg) di posizione q e momento p deve valere la disuguaglianza

   $$\epsilon_q \cdot \epsilon_p \geq \hbar/2.$$

   Anche se non si tratta quindi di un *principio*, per ragioni storiche si continua a indicarlo come tale.

2. ^ Secondo l'interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica «*una misurazione, in generale, non rivela un valore preesistente di una proprietà misurata. Al contrario, l'esito di una misura viene in essere attraverso l'atto di misura stesso, una manifestazione congiunta dello stato soggetto alla misurazione e dell'apparato misuratore.*» (David Nathaniel Mermin, 1993)
   Anche se attualmente prevale la tesi che l'indeterminismo quantistico rifletta una *caratteristica intrinseca della natura*, ci furono occasioni, quali le lezioni tenute all'università di Chicago nel 1929, in cui Heisenberg sostenne che è la *nostra conoscenza* del mondo microscopico a essere indeterminata: «*Le relazioni di indeterminazione riguardano il grado di esattezza raggiungibile nella conoscenza dei valori assunti simultaneamente dalle diverse grandezze che intervengono nella teoria dei quanti...*» (Werner Karl Heisenberg, 1930)
3. In meccanica quantistica si dicono *canonicamente coniugate* o semplicemente *coniugate* due osservabili A e B associate agli operatori autoaggiunti $\hat{A}$ e $\hat{B}$ che non commutano

   $$\left[\hat{A},\hat{B}\right] = \hat{A}\hat{B} - \hat{B}\hat{A} \neq 0$$

   e il cui commutatore vale

   $$\left[\hat{A},\hat{B}\right] = \hat{A}\hat{B} - \hat{B}\hat{A} = i\hbar.$$

   Le osservabili *coniugate* sono un sottoinsieme proprio di quelle *incompatibili* (vedi Nota 4).
4. In meccanica quantistica si dicono *incompatibili* [D. J. Griffiths, 2005] due osservabili A e B associate agli operatori autoaggiunti $\hat{A}$ e $\hat{B}$ che non commutano fra loro:

   $$\left[\hat{A},\hat{B}\right] = \hat{A}\hat{B} - \hat{B}\hat{A} \neq 0.$$

5. ^ Si tratta di un manoscritto del 1942, pubblicato solo nel 1984 col titolo *Ordnung der Wirklichkeit* [*Ordinamento della realtà*], nell'ambito delle opere complete di W. Heisenberg. Traduzione italiana di G. Gembillo e G. Gregorio, p. 128, 1991.
6. Una misura quantistica proiettiva (o di von Neumann) della posizione provoca il *collasso della funzione d'onda* $\psi \to \phi_x$ che lascerà la particella in un autostato ϕ_x della posizione. Quindi una successiva misura del momento p non potrà coincidere con un autovalore del momento (ad incertezza nulla), ma sarà necessariamente affetta da un'incertezza $\Delta p \neq 0$.
7. ^ «*Vorrei mettere il principio di indeterminazione nel suo contesto storico: quando furono concepite per la prima volta le idee rivoluzionarie della fisica quantistica, si tentava di capirle in termini di idee antiquate (come ad esempio, la luce che si propaga in linee rette). Ma a un certo punto le vecchie idee cominciarono a fallire e quindi un avvertimento fu sviluppato per dire, in effetti, "Le vecchie idee non sono buone quando...". Se invece si rimuovono le vecchie idee e si usano invece le idee che sto spiegando in queste lezioni - aggiungere frecce [cammini] per tutti i modi in cui un evento può accadere - non c'è bisogno del principio di indeterminazione!*»
   (Richard Phillips Feynman, 1985)
8. ^ Una misura quantistica proiettiva (o di von Neumann) dell'osservabile A provoca il *collasso della funzione d'onda* $\psi \to \phi_A$ che lascerà la particella in un autostato ϕ_A della variabile A. Quindi una successiva misura dell'osservabile B non potrà coincidere con un autovalore di B (ad incertezza nulla), ma sarà necessariamente affetta da un'incertezza $\Delta B \neq 0$.

9. ^ Se la misura fosse invece quella proiettiva (*sharp* o *strong*) prevista da von Neumann, si estrarrebbe completamente l'informazione relativa o all'osservabile A, o alla B ma - per la complementarità di Bohr - non sarebbe possibile la *contemporanea* misura dell'altra osservabile.
10. ^ «*I principi di complementarità ed indeterminazione non sono né logicamente del tutto indipendenti, né conseguenze logiche l'uno dell'altro.*» (Paul Busch, 2006)
11. ^ Gli operatori autoaggiunti hanno spettro degli autovalori associati nel campo dei numeri reali. Siccome gli operatori quantistici rappresentano osservabili fisiche misurabili, l'esito delle misure deve essere un numero reale; caratteristica garantita appunto dalla scelta di operatori autoaggiunti.
12. ^ Le *grandezze classiche* A e B sono *canonicamente coniugate* se la loro parentesi di Poisson vale $\{A, B\} = 1$. Dirac propose nel 1925 [P. A. M. Dirac, 1925] che per le corrispondenti *osservabili quantistiche* si abbia $[\hat{A}, \hat{B}] = i\hbar \{A, B\} = i\hbar$. Grönewold dimostrò (teorema di Grönewold-Van Hove) nel 1946 che tale corrispondenza non ha invece validità generale, ma che esiste una correlazione sistematica tra i commutatori quantistici e una versione modificata delle parentesi di Poisson, le parentesi di Moyal [H. J. Grönewold, 1946].
13. ^ Tutti e tre i casi analizzati da W. Heisenberg nell'articolo del 1927 (posizione/momento, energia/tempo, azione/angolo) hanno commutatori del tipo $\left[\hat{A}, \hat{B}\right] = i\hbar$.
14. ^ Sostanzialmente, se lo stato del sistema atomico coincide con un autostato di L_z con autovalore 0, in quello stato la relazione d'indeterminazione $(\Delta L_x)(\Delta L_y) = (\hbar/2)\, L_z$ diventa $(\Delta L_x)(\Delta L_y) = 0$, permettendo un'apparente violazione dell'indeterminazione di Heisenberg.
15. ^ La notazione usata nel secondo paragrafo dell'articolo resta quella del microscopio, trattato nel primo paragrafo: Δx e Δp_x. Ma leggendo il testo, è evidente che Heisenberg fa riferimento alle deviazioni standard σ_x e σ_p del pacchetto gaussiano.
16. ^ Si possono prendere due insiemi di particelle identiche. Sul primo si misura, per ogni particella, il valore di un'osservabile A, trovando il valor medio $\langle A \rangle$ e la deviazione standard σ_A di quelle misure. Sul secondo insieme si misura, per ogni particella, il valore di un'osservabile incompatibile B, trovando il valor medio $\langle B \rangle$ e la deviazione standard σ_B di quelle misure. Si trova che le due deviazioni standard, misurate su insiemi diversi di particelle identiche, obbediscono alla disuguaglianza di Robertson. Chiaramente non c'è stata alcuna interazione tra i due insiemi di particelle; il fatto che tuttavia valga la disuguaglianza di Robertson indica che l'indeterminazione è intrinseca al formalismo della meccanica quantistica oppure è una proprietà degli enti quantistici [A. Peres, 1995, p. 93].
17. ^ È esattamente quanto succede nelle tre eccezioni di Condon. Lo stato del sistema atomico $|\psi_{100}\rangle$ coincide con un autostato di L_z con autovalore 0. In quello stato, la relazione d'indeterminazione $\sigma_{L_x} \cdot \sigma_{L_y} = (\hbar/2)\, |\langle \psi_{100} | L_z | \psi_{100} \rangle|$ diventa $\sigma_{L_x} \cdot \sigma_{L_y} = 0$, valore tuttavia compatibile con la disuguaglianza di Robertson.
18. ^ Gli operatori autoaggiunti che rappresentano gli osservabili sono in questo caso operatori di moltiplicazione per una funzione.
19. ^ Il *limite di Gabor* (D. Gabor, 1947) riguarda la risoluzione simultanea in tempo t e frequenza $\nu = E/\hbar$ di un'onda, e stabilisce che la funzione d'onda non possa essere contemporaneamente limitata sia nell'intervallo temporale, sia nella banda di frequenza.
20. ^ In statistica le distribuzioni sono invece normalizzate in modo da avere area unitaria.
21. Quasi tutte le proprietà misurabili di un sistema risultano quindi essere *contingenti* o *disposizionali*. Fanno eccezione le proprietà che appartengono sempre in modo definito ad una particella elementare: la massa, la carica elettrica e il numero quantico di spin, dette proprietà *permanenti* o *categoriche*.

22. Con questo termine ci si riferisce a probabilità attribuibili intrinsecamente al fenomeno fisico, che sono per definizione ineliminabili.
23. ^ Invece l'interpretazione di Bohm della meccanica quantistica prevede delle famiglie di possibili traiettorie, percorse dagli elettroni tra la doppia fenditura e lo schermo. L'insieme di tali traiettorie riproduce sullo schermo la figura d'interferenza [P. R. Holland, 1993, pp.173-190].
24. ^ Un esperimento del 2011 [S. Kocsis et al., 2011] sembra contraddire anche questa previsione dell'interpretazione di Copenaghen.
25. In effetti, le relazioni d'indeterminazione implicano la non validità del *determinismo* (come si evince fin dal nome di tali relazioni), *non* della *causalità* [F. Laudisa, 2002]. Questa distinzione non era chiara tra la fine degli anni '20 e i primi anni '30 del Novecento [R. Pettoello, 2014]. Max Born scrisse in un articolo del 1927 su indeterminazione quantistica e perdita della causalità in modo analogo ad Heisenberg: «*L'impossibilità di misurare esattamente tutti i dati di uno stato impedisce la predeterminazione dello svolgimento successivo. Di conseguenza, il principio di causalità perde, nella sua comune formulazione, ogni senso. Infatti, se è impossibile per principio conoscere tutte le condizioni (cause) di un processo, diventa un modo di dire vuoto che ogni evento ha una causa.*» (Max Born in M. Schlick, 1974). Ma in seguito lo stesso Born cambiò opinione: nella meccanica quantistica «*non è la causalità propriamente detta ad essere eliminata, ma soltanto una sua interpretazione tradizionale che la identifica con il determinismo.*» (Max Born, 1982).
26. ^ Ovvero legate solo all'imperfetta conoscenza dei dettagli di un fenomeno fisico, come nel caso dei sistemi a molti corpi studiati in meccanica statistica. Le probabilità epistemiche sono in linea di principio sostituibili da una completa conoscenza del fenomeno indagato.
27. ^ Con questo termine si fa riferimento a delle probabilità inevitabilmente connesse con la struttura formale della teoria, ovvero al suo formalismo matematico. Tali probabilità *non* sono necessariamente attribuite al fenomeno fisico, ma piuttosto alla specifica teoria usata per descriverlo. Cambiando l'interpretazione data alla teoria, delle probabilità *strutturali* potrebbero diventare *epistemiche*, come nel caso dell'interpretazione di Bohm.
28. ^ I caratteristica degli enti quantistici.
29. ^ II caratteristica degli enti quantistici.
30. ^ III caratteristica degli enti quantistici.
31. ^ IV caratteristica degli enti quantistici.
32. ^ V caratteristica degli enti quantistici.
33. ^ VI caratteristica degli enti quantistici.

Fonti

1. (DE) W. Heisenberg, *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*, Hirzel, Stuttgart 1930. Traduzione inglese: *The Physical Principles of Quantum Mechanics*, Dover Publications, New York 1930. Traduzione italiana di M. Ageno: *I principi fisici della teoria dei quanti*, Einaudi, Bollati Boringhieri, Torino 1948[1] 2016[4].
2. ^ D. Lindley, *Uncertainty - Einstein, Heisenberg, Bohr, and the Struggle for the Soul of Science*, Doubleday, New York 2007. Traduzione italiana di S. Frediani: *Incertezza - Einstein, Heisenberg, Bohr e il principio d'indeterminazione*, Einaudi, Torino 2008.
3. P. Busch, P. Lahti, R. F. Werner, *Proof of Heisenberg's Error-Disturbance Relation*, in *Physical Review Letters*, vol. 111, n. 16, 2013, Bibcode:2013PhRvL.111p0405B, arXiv:1306.1565.
4. ^ D. N. Mermin, *Hidden variables and the two theorems of John Bell*, in *Reviews of Modern Physics*, vol. 65, 1993, pp. 803-815.
5. D. J. Griffiths, *Introduzione alla meccanica quantistica*, C.E.A., Milano 2005, p. 118.

6. W. Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* [*Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica nella teoria quantistica*], in *Zeitschrift für Physik*, vol. 43, n. 4, 1927, pp. 172-178. Traduzione italiana di S. Boffi: S. Boffi, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 45-74, ISBN 8885159036, on-line: www2.pv.infn.it/~boffi/Werner.pdf
7. ^ W. Heisenber, *Indeterminazione e realtà*, traduzione di G. Gembillo, G. Gregorio, Guida, Napoli 1991, ISBN 88-7835-101-6.
8. D. Sen, *The uncertainty relations in quantum mechanics* (**PDF**), in *Current Science*, vol. 107, n. 2, 2014, p. 203–218.
9. J. Hilgevoord, J. Uffink, *The Uncertainty Principle | The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, su *plato.stanford.edu*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. URL consultato il 16 giugno 2020.
10. J. Hilgevoord, J. Uffink, *The Uncertainty Principle | The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, su *plato.stanford.edu*, Paragrafo 6.1: *The recent debate on error-disturbance relations*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. URL consultato il 16 giugno 2020.
11. P. Busch, P. Lahti, R. F. Werner, *Heisenberg uncertainty for qubit measurements*, in *Physical Review A*, vol. 89, 2014, Bibcode:2014PhRvA..89a2129B, DOI:10.1103/PhysRevA.89.012129, arXiv:1311.0837.
12. J. Hilgevoord, J. Uffink, *The Uncertainty Principle | The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, su *plato.stanford.edu*, Paragrafo 2.4: *Uncertainty relations or uncertainty principle ?*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. URL consultato il 16 giugno 2020.
13. ^ R. P. Feynman, *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Penguin Books, London 1985, pp. 55-56, ISBN 978-0-691-08388-9.
14. ^ M. De Paoli, *La simmetria nascosta*, Mimesis, 2011, p. 44, ISBN 978-88-575-0731-6.
15. D. Sen, *The uncertainty relations in quantum mechanics* (**PDF**), in *Current Science*, vol. 107, n. 2, 2014, p. 204.
16. ^ H. Margenau, *Measurements in quantum mechanics*, in *Annals of Physics*, vol. 23, 1963, pp. 469-485.
17. S. Hacohen-Gourgy, L. S. Martin, E. Flurin, V. V. Ramasesh, K. B. Whaley, I. Siddiq, *Dynamics of simultaneously measured non-commuting observables*, in *Nature*, vol. 538, 2016, pp. 491-494, arXiv:https://arxiv.org/pdf/1608.06652.pdf.
18. ^ S. Boffi, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 79-80, ISBN 8885159036, on-line: www2.pv.infn.it/~boffi/Werner.pdf
19. ^ (**DE**) J. von Neumann, *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*, Springer-Verlag, Berlin 1932. Traduzione italiana di G. Boniolo: *I fondamenti matematici della meccanica quantistica*, il poligrafo, Padova 1998.
20. D. Sen, *The uncertainty relations in quantum mechanics* (**PDF**), in *Current Science*, vol. 107, n. 2, 2014, p. 209.
21. ^ Busch P., *"No Information Without Disturbance": Quantum Limitations of Measurement*. in Christian J., Myrvold W. (a cura di), *Quantum Reality, Relativistic Causality, and Closing the Epistemic Circle: An International Conference in Honour of Abner Shimony*, Springer-Verlag, Berlin 2008, pp. 229-256.
22. ^ A. Peres, *Quantum Theory: Concepts and Methods*, Kluwer, Dordrecht 1995, pp. 387-390.
23. ^ P. Busch, *Complementarity and Uncertainty in Mach-Zehnder Interferometry and beyond*, in *Physics Reports*, vol. 435, 2006, pp. 1-31.
24. D. M. Greenberger, A. Yasin, *Simultaneous wave and particle knowledge in a neutron interferometer*, in *Physics Letters*, A 128, n. 8, 1988, pp. 391–394, Bibcode:1988PhLA..128..391G, DOI:10.1016/0375-9601(88)90114-4.
25. B.-G. Englert, *Fringe visibility and which-way information: An inequality*, in *Physical Review Letters*, vol. 77, n. 11, 1996, pp. 2154–2157, Bibcode:1996PhRvL..77.2154E, DOI:10.1103/PhysRevLett.77.2154.

26. ^ P. A. M. Dirac, *The fundamental equations of quantum mechanics*, in *Proceedings of the Royal Society*, A109, 1925, pp. 642-653, DOI:10.1098/rspa.1925.0150.
27. ^ H. J. Grönewold, *On the Principles of elementary quantum mechanics*, in *Physica*, vol. 12, 1946, pp. 405-460, DOI:10.1016/S0031-8914(46)80059-4.
28. ^ E. U. Condon, *Remarks on uncertainty principles*, in *Science*, n. 69, 1929, pp. 573-574.
29. ^ S. Boffi, *Da Laplace a Heisenberg - Un'introduzione alla meccanica quantistica e alle sue applicazioni*, P.U.P., Pavia 2010[3], p. 182.
30. N. Bohr, *The quantum postulate and the recent development of atomic theory*, in *Nature*, vol. 121, 1928, pp. 580-590.
31. ^ J. Hilgevoord, J. Uffink, *The Uncertainty Principle | The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, su *plato.stanford.edu*, Paragrafo 3.2: *Bohr's view on the uncertainty relations*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. URL consultato il 16 giugno 2020.
32. (**DE**) E. H. Kennard, *Zur Quantenmechanik einfacher Bewegungstypen* [*Sulla meccanica quantistica di tipi semplici di moto*], in *Zeitschrift für Physik*, vol. 44, n. 4, 1927, pp. 326-352, DOI:10.1007/BF01391200.
33. ^ (**DE**) E. Weyl, *Gruppentheorie und Quantenmechanik* [*Teoria dei gruppi e meccanica quantistica*], S. Hirzel, Leipzig 1928. Traduzione inglese rivista: *The Theory of Groups and Quantum Mechanics*, Methuen, London 1931. Ristampa: Dover, New York 1950.
34. ^ Gerald B. Folland, Alladi Sitaram, *The uncertainty principle: A mathematical survey* (**PDF**), su *library.isical.ac.in:8080*, 1997, p. 209.
35. K. Popper, *Logik der Forschung*, Springer-Verlag, Berlin 1934. Traduzione italiana: *Logica della scoperta scientifica - Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970.
36. ^ S. Boffi, *Da Laplace a Heisenberg - Un'introduzione alla meccanica quantistica e alle sue applicazioni*, P.U.P., Pavia 2010[3], pp. 182-186.
37. H. P. Robertson, *The Uncertainty Principle*, in *Phys. Rev.*, vol. 34, 1929, pp. 163-164, DOI:10.1103/PhysRev.34.163.
38. ^ A. Peres, *Quantum Theory: Concepts and Methods*, Kluwer, Dordrecht 1995, p. 93.
39. (**DE**) E. Schrödinger, *Zum Heisenbergschen Unschärfeprinzip* [*Sul principio d'indeterminazione di Heisenberg*], in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Physikalisch-Mathematische Klasse*, vol. 14, 1930, pp. 296-303.
40. ^ Gerald B. Folland, Alladi Sitaram, *The uncertainty principle: A mathematical survey* (**PDF**), su *library.isical.ac.in:8080*, 1997, p. 207.
41. ^ Gerald B. Folland, Alladi Sitaram, *The uncertainty principle: A mathematical survey* (**PDF**), su *library.isical.ac.in:8080*, 1997, pp. 209-210.
42. ^ Michael Benedicks, *On Fourier Transforms of Functions Supported on Sets of Finite Lebesgue Measure* (**PDF**), su *core.ac.uk*, 1985, p. 180.
43. ^ Gerald B. Folland, Alladi Sitaram, *The uncertainty principle: A mathematical survey* (**PDF**), su *library.isical.ac.in:8080*, 1997, p. 217.
44. ^ M. Jammer, *The philosophy of quantum mechanics*, Wiley, New York 1974, p.80.
45. ^ (**FR**) L. de Broglie, *Sur l'interpretation des relations d'incertitude* [*Sull'interpretazione delle relazioni d'incertezza*], in *Comptes rendus de l'Academie des Sciences*, vol. 268, 1969, pp. 227-280.
46. ^ M. Ozawa, *Universally valid reformulation of the Heisenberg uncertainty principle on noise and disturbance in measurement*, in *Physical Review A*, vol. 67, n. 4, 2003, p. 42105, Bibcode:2003PhRvA..67d2105O, DOI:10.1103/PhysRevA.67.042105, arXiv:quant-ph/0207121.
47. J. Erhart, S. Sponar, G. Sulyok, G. Badurek, M. Ozawa, Y. Hasegawa, *Experimental demonstration of a universally valid error-disturbance uncertainty relation in spin measurements*, in *Nature Physics*, vol. 8, n. 3, 2012, p. 185-189, Bibcode:2012NatPh...8..185E, DOI:10.1038/nphys2194, arXiv:1201.1833.

48. L. A. Rozema, A. Darabi, D. H. Mahler, A. Hayat, Y. Soudagar, A. M. Steinberg, *Violation of Heisenberg's Measurement-Disturbance Relationship by Weak Measurements*, in *Physical Review Letters*, vol. 109, 2012, Bibcode:2012PhRvL.109j0404R, DOI:10.1103/PhysRevLett.109.100404, arXiv:1208.0034v2.
49. S.-Y. Baek, F. Kaneda, M. Ozawa, K. Edamatsu, *Experimental violation and reformulation of the Heisenberg's error-disturbance uncertainty relation*, in *Scientific Reports*, vol. 3, 2013, p. 2221, Bibcode:2013NatSR...3E2221B, DOI:10.1038/srep02221.
50. M. Ringbauer, D. N. Biggerstaff, M. A. Broome, A. Fedrizzi, C. Branciard, A. G. White, *Experimental Joint Quantum Measurements with Minimum Uncertainty*, in *Physical Review Letters*, vol. 112, 2014, p. 020401, Bibcode:2014PhRvL.112b0401R, arXiv:1308.5688.
51. **^** *M. Ozawa, Disproving Heisenberg's error-disturbance relation, arXiv:1308.3540 [quant-ph], 2013* (**PDF**), su *arxiv.org*. URL consultato il 19 aprile 2020.
52. **^** *P. Busch, P. Lahti, R. F. Werner, Measurement Uncertainty: Reply to Critics, arXiv:1402.3102 [quant-ph], 2014* (**PDF**), su *arxiv.org*. URL consultato il 19 aprile 2020.
53. **^** K. Fujikawa, *Universally valid Heisenberg uncertainty relation*, in *Physical Review A*, vol. 85, n. 6, 2012, Bibcode:2012PhRvA..85f2117F, DOI:10.1103/PhysRevA.85.062117, arXiv:1205.1360.
54. **^** (**DE**) W. Pauli, *Die allgemeinen Prinzipien der Wellenmechanik* [*I principi generali della meccanica ondulatoria*], a cura di H. Geiger, K. Scheel *Handbuch der Physik [Manuale di Fisica]*, Berlin, Springer-Verlag, 1933[2].
55. **^** Y. Aharonov, S. Massar, S. Popescu, *Measuring energy, estimating Hamiltonians, and the time-energy uncertainty relation*, in *Physical Review*, A66, 2002, p. 052107.
56. **^** Y. Aharonov, D. Bohm, *Time in the quantum theory and the uncertainty relation for time and energy*, in *Physical Review*, n. 122, 1961, pp. 1649-1658.
57. **^** P. Busch, *The Time-Energy Uncertainty Relation* in G. Muga, R. Sala Mayato, Í. Egusquiza (eds.), *Time in Quantum Mechanics* - Vol. 1, Springer-Verlag, Heidelberg 2008[2], pp. 73-105.
58. **^** D. Sen, *The uncertainty relations in quantum mechanics* (**PDF**), in *Current Science*, vol. 107, n. 2, 2014, p. 207.
59. **^** L. D. Landau, E. M. Lifshitz *Quantum Mechanics - Non-relativistic theory*, Pergamon Press, London 1958, p.150.
60. **^** D. J. Griffiths, *Introduzione alla meccanica quantistica*, C.E.A., Milano 2005, p. 124.
61. **^** D. Gabor, *Acoustical quanta and the theory of hearing*, in *Nature*, n. 159, 1947, pp. 591-594.
62. **^** L. Mandelstam, I. Tamm, *The uncertainty relation between energy and time in non-relativistic quantum mechanics*, in *Journal of Physics (USSR)*, n. 9, 1945, pp. 249-254.
63. **^** D. J. Griffiths, *Introduzione alla meccanica quantistica*, C.E.A., Milano 2005, p. 122.
64. **^** L. Vaidman, *Minimum time for the evolution to an orthogonal quantum state*, in *American Journal of Physics*, n. 60, 1992, pp. 182-183.
65. D. Sen, *The uncertainty relations in quantum mechanics* (**PDF**), in *Current Science*, vol. 107, n. 2, 2014, p. 212–213.
66. **^** C. Shull, *Single-slit diffraction of neutrons*, in *Physical Review*, vol. 179, 1969, pp. 752-754.
67. **^** H. Kaiser H., S. A. Werner, E. A. George, *Direct measurement of the longitudinal coherence length of a thermal neutron beam*, in *Physical Review Letters*, vol. 50, 1983, pp. 560-563.
68. **^** A. G. Klein, G. I. Opat, W. A. Hamilton, *Longitudinal coherence in neutron interferometry*, in *Physical Review Letters*, vol. 50, 1983, pp. 563-565.
69. **^** O. Nairz, M. Arndt, A. Zeilinger, *Experimental verification of the Heisenberg uncertainty principle for fullerene molecules*, in *Physical Review*, A65, n. 032109, 2002.
70. **^** P. R. Holland, *The quantum theory of motion*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp.173-190.

71. ^ S. Kocsis, B. Braverman, S. Ravets, M. J. Stevens, R. P. Mirin, L. Krister Shalm, A. M. Steinberg, *Observing the Average Trajectories of Single Photons in a Two-Slit Interferometer*, in *Science*, vol. 332, n. 6034, 2011, pp. 1170-1173.
72. *Dio non gioca a dadi*, su *it.wikiquote.org*. URL consultato il 2 maggio 2017.
73. ^ S. W. Hawking, R. Penrose, *The Nature of Space and Time*, Princeton University Press, Princeton 1996.
74. ^ N. Bohr, *Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics*, in J. A. Wheeler, H. Z. Zurek (a cura di), *Quantum Theory and Measurement*, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 19-32.
75. ^ N. Bohr, *Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics*, in J. A. Wheeler, H. Z. Zurek (a cura di), *Quantum Theory and Measurement*, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 32-38.
76. F. Laudisa, *La causalità nella fisica del XX secolo: una prospettiva filosofica*, in *Quaestio - Annuario di storia della metafisica*, vol. 2, 2002, pp. 609-634, DOI:10.1484/J.QUAESTIO.2.300479.
77. R. Pettoello, *Causalità e realtà nel dibattito sulla meccanica quantistica degli anni '30 del novecento. Una possibile ricostruzione*, in *Rivista di storia della filosofia*, 2014, pp. 83-126, DOI:10.3280/SF2014-001004.
78. M. Schlick, *Die Kasualität in der gegenwärtigen Physik [La causalità nella fisica contemporanea]*, in *Die Naturwissenschaften*, vol. 19, n. 7, 1931, pp. 145-162. Traduzione italiana: *La causalità nella fisica contemporanea*, in *Tra realismo e neo-positivismo*, Il Mulino, Bologna 1974, citazione da Born a pp.55-56.
79. M. Born, *Filosofia naturale della causalità e del caso*, Boringhieri, Torino 1982, p.129.
80. *Determinismo - II. Determinismo e indeterminismo nelle scienze*, su *disf.org*. URL consultato l'8 giugno 2017.
81. ^ R. G. Boscovich, *Theoria philosophiae naturali*, 1763.
82. ^ P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1812.
83. M. Dorato, *Determinismo, libertà e la biblioteca di Babele*, in *Prometeo - Rivista trimestrale di scienze e storia*, vol. 105, 2009, pp. 78-85, ISSN 0394-1639.
84. ^ E. Schrödinger, *My View of the World*, Ox Bow Press, Woodbridge 1983. Traduzione italiana: *L'immagine del mondo*, Boringhieri, Torino 1987, p.19.
85. ^ (**FR**) H. Poincaré, *Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique* [*Sul problema dei tre corpi e le equazioni della dinamica*], in *Acta Mathematica*, vol. 13, 1890, pp. 1-270.
86. ^ *Il problema dei tre corpi e la stabilità del Sistema solare*, su *treccani.it*. URL consultato il 10 maggio 2017.
87. O. Edward, *Chaos in Dynamical Systems*, Cambridge University Press, 2002, pp. 15-19.
88. ^ *Chaos theory | Enciclopedya Britannica*, su *britannica.com*, Enciclopedya Britannica. URL consultato il 10 maggio 2017.
89. ^ (**DE**) E. Schrödinger, *Quantisierung als Eigenwertproblem (Erste Mitteilung)* [*Quantizzazione come problema agli autovalori (prima comunicazione)*], in *Annalen der Physik*, vol. 79, 1926, pp. 361-376. ("Derivazione" dell'equazione di Schrödinger per sistemi tempo indipendenti ed autovalori degli atomi idrogenoidi).
90. ^ (**DE**) E. Schrödinger, *Quantisierung als Eigenwertproblem (Zweite Mitteilung)* [*Quantizzazione come problema agli autovalori (seconda comunicazione)*], in *Annalen der Physik*, vol. 79, 1926, pp. 489-527. (Nuova derivazione dell'equazione di Schrödinger, oscillatore armonico quantistico, rotore rigido e molecole biatomiche).
91. ^ (**DE**) E. Schrödinger, *Quantisierung als Eigenwertproblem (Dritte Mitteilung)* [*Quantizzazione come problema agli autovalori (terza comunicazione)*], in *Annalen der Physik*, vol. 80, 1926, pp. 437-490. (Teoria delle perturbazioni, applicazione all'effetto Stark).

92. ^ (DE) E. Schrödinger, *Quantisierung als Eigenwertproblem (Vierte Mitteilung)* [*Quantizzazione come problema agli autovalori (quarta comunicazione)*], in *Annalen der Physik*, vol. 81, 1926, pp. 109-139. (L'equazione d'onda per sistemi non conservativi, teoria delle perturbazioni per sistemi dipendenti dal tempo, significato fisico della funzione d'onda).
93. ^ (DE) M. Born, *Zur Quantenmechanik der Stossvorgänge (Vorläufige Mitteilung)* [*Sulla meccanica quantistica dei processi d'urto (comunicazione preliminare)*], in *Zeitschrift für Physik*, vol. 36, 1926, pp. 863-867.
94. ^ (DE) M. Born, *Zur Quantenmechanik der Stossvorgänge* [*Sulla meccanica quantistica dei processi d'urto*], in *Zeitschrift für Physik*, vol. 38, 1926, pp. 803-827.
95. ^ M. Priarolo, *Il determinismo - Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011, p.45.
96. ^ J. Worrall, *Structural Realism: The Best of Both Worlds ?*, in *Dialectica*, vol. 43, 1989, pp. 99-124.
97. ^ (DE) M. Fierz, *Über die relativistische Theorie Kräftefreier Teilchen mit Beliebigem Spin* [*Sulla teoria relativistica di particelle libere con spin arbitrario*], in *Helvetica Physica Acta*, vol. 12, 1939, pp. 3-37.
98. ^ W. Pauli, *The Connection Between Spin and Statistics*, in *Physics Review*, vol. 58, 1940, pp. 716-722.
99. ^ W. Pauli, *The Connection Between Spin and Statistics*, in *Progress of Theoretical Physics*, vol. 5, n. 4, 1950.
100. ^ J. Schwinger, *The Theory of Quantized Fields. I*, in *Physics Review*, vol. 82, n. 6, 1951, pp. 914-927, DOI:10.1103/PhysRev.82.914.
101. ^ R. P. Feynman, *Quantum Electrodynamics*, Basic Books, New York 1961.
102. ^ G. Introzzi, *Il dualismo onda/particella: analisi storica er recenti interpretazioni*, in *Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati*, X, B, 2010, pp. 5-18. on-line: www.agiati.it/UploadDocs/4878_art01_introzzi.pdf
103. ^ R. P. Feynman, R. B. Leighton, M. Sands, *La Fisica di Feynman - 3 Meccanica quantistica*, Zanichelli, Bologna 2007[2].
104. ^ J.-M. Lévy-Leblond, *Quantics - Rudiments of Quantum Physics*, North Holland, Amsterdam 1990.
105. ^ M. A. Bunge, *Foundations of Physics*, Springer, New York 1967.
106. ^ M. A. Bunge, *Quantum Theory and Reality*, Springer, New York 1967.

Bibliografia

- Sigfrido Boffi, *Da Laplace a Heisenberg - Un'introduzione alla meccanica quantistica e alle sue applicazioni*, La Goliardica pavese, Pavia 1992[1] 1996[2], Pavia University Press, Pavia 2010[3]. http://archivio.paviauniversitypress.it/pdf-oa/boffi-laplace-2010-DOL.pdf
- Sigfrido Boffi, *Onde e particelle in armonia - Alle sorgenti della meccanica quantistica*, Jaca Book, Milano 1991.
- Edoardo Boncinelli, *Il principio di indeterminazione*, il Mulino, Bologna 2020.
- Giovanni Boniolo (a cura di), *Filosofia della fisica*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- Max Born, *Filosofia naturale della causalità e del caso*, Boringhieri, Torino 1962.
- Kristian Camilleri, *Heisenberg and the interpretation of quantum mechanics : The physicist as philosopher*, Cambridge University Press, 2011, ISBN 978-1-107-40351-2, OCLC 751804508. URL consultato il 30 novembre 2022.
- Valentina Cappelletti, *Dall'ordine alle cose : Saggio su Werner Heisenberg*, Jaca Book, 2001, ISBN 88-16-40571-6, OCLC 49611304. URL consultato il 30 novembre 2022.
- David C. Cassidy, *Un'estrema solitudine - La vita e l'opera di Werner Heisenberg*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

- David J. Griffiths, *Introduzione alla meccanica quantistica*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano 2005.
- Werner Heisenberg, *Fisica e filosofia - La rivoluzione nella scienza moderna*, Il Saggiatore, Milano 1982.
- Werner Heisenberg, *Fisica e oltre - Incontri con i protagonisti 1920 1925*, Boringhieri, Torino 1984.
- Werner Heisenberg, *Oltre le frontiere della scienza*, Editori riuniti, 1984, ISBN 88-359-2731-5, OCLC 797020397. URL consultato il 30 novembre 2022.
- Werner Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida, 1991, ISBN 88-7835-101-6, OCLC 801037048. URL consultato il 30 novembre 2022.
- Werner Heisenberg, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, a cura di G. Gembillo e E. Giannetto, Sellerio, 1999, ISBN 88-389-1450-8, OCLC 797337333. URL consultato il 30 novembre 2022.
- Werner Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, Bollati Boringhieri, 2015, ISBN 978-88-339-2673-5, OCLC 955526021. URL consultato il 30 novembre 2022.
- (**DE**) Werner Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, in *Zeitschrift für Physik*, vol. 43, n. 3-4, 1927-03, pp. 172–198, DOI:10.1007/BF01397280. URL consultato il 30 novembre 2022.
  - Traduzione inglese: J. A. Wheeler, H. Zurek, *Quantum Theory and Measurement* Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 62–84.
  - Traduzioni italiane:
    - Sigfrido Boffi, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Dipartimento di Fisica nucleare e teorica, 1990, ISBN 88-85159-03-6, OCLC 868497620. URL consultato il 30 novembre 2022.
    - Sigfrido Boffi, Louis de Broglie, Werner Heisenberg e Erwin Schrödinger, *Onde e particelle in armonia : alle sorgenti della meccanica quantistica*, Jaca Book, 1991, ISBN 88-16-40282-2, OCLC 800559852. URL consultato il 30 novembre 2022.
    - Werner Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida, 1991, ISBN 88-7835-101-6, OCLC 801037048. URL consultato il 30 novembre 2022.
- J. Hilgevoord, J. Uffink, *The Uncertainty Principle*, su *plato.stanford.edu*, 2016.
- Alexandre Kojève, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, Adelphi, Milano 2018.
- David Lindley, *Incertezza - Einstein, Heisenberg, Bohr e il principio d'indeterminazione*, Einaudi, Torino 2008.
- G. Muga, R. Sala Mayato, Í. Egusquiza (eds.), *Time in Quantum Mechanics* - Vol. 1, Springer-Verlag, Heidelberg 2010^3.
- G. Muga, A. Ruschhaupt, A. Campo (eds.), *Time in Quantum Mechanics* - Vol. 2, Springer-Verlag, Heidelberg 2012^3.
- Asher Peres, *Quantum Theory: Concepts and Methods*, Kluwer, Dordrecht 1995.
- G. B. Folland, A. Sitaram, *The uncertainty principle: A mathematical survey* (**PDF**), su *library.isical.ac.in:8080*, 1997.

Voci correlate

- Determinismo
- Dualismo onda-particella
- Indeterminismo
- Interpretazione di Copenaghen

- Meccanica quantistica
- Ontologia (fisica)
- Postulati della meccanica quantistica

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **principio di indeterminazione di Heisenberg**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **principio di indeterminazione di Heisenberg (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Uncertainty_principle?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Mauro Cappelli, *principio di indeterminazione*, in *Enciclopedia della scienza e della tecnica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2007-2008.
- (EN) *uncertainty principle*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Principio di indeterminazione di Heisenberg*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Principio di indeterminazione di Heisenberg*, su *Encyclopaedia of Mathematics*, Springer e European Mathematical Society.
- (EN) *Il principio d'indeterminazione (2016)*, su *plato.stanford.edu*.
- *Un inaspettato legame fra principio di indeterminazione e non-località (2010)*, su *lescienze.espresso.repubblica.it*.
- (EN) *Il principio di determinazione (2005)*, su *daarb.narod.ru*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 38863 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=38863) · LCCN (EN) sh85059968 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85059968) · GND (DE) 4186953-9 (https://d-nb.info/gnd/4186953-9) · BNE (ES) XX4701819 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX4701819) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX4701819) · BNF (FR) cb119791102 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119791102) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119791102) · J9U (EN, HE) 987007555542405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007555542405171) · NDL (EN, JA) 00563607 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00563607)

Portale Quantistica: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Quantistica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Principio_di_indeterminazione_di_Heisenberg&oldid=137014239"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 dic 2023 alle 18:00.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

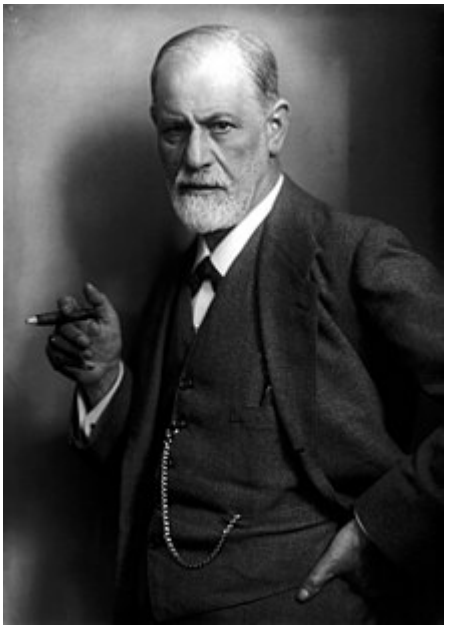
WIKIPEDIA

Sigmund Freud

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Freud" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Freud (disambigua)**.*

Sigismund Schlomo Freud, noto come **Sigmund Freud** (IPA: ['zɪkmʊnt 'fʀɔ͡ʏt]) (Freiberg, 6 maggio 1856 – Londra, 23 settembre 1939), è stato un neurologo, psicoanalista e filosofo austriaco, fondatore della psicoanalisi, la più antica tra le correnti della psicologia dinamica.



Sigmund Freud fotografato da Max Halberstadt nel 1922 per il *New York Times*: immagine dall'archivio della rivista *Life*

Firma di Sigmund Freud

Fra gli intellettuali più influenti del XX secolo,[1] è noto per aver elaborato una teoria scientifico-filosofica, secondo la quale i processi psichici inconsci esercitano influssi determinanti sul pensiero, sul comportamento umano e sulle interazioni tra individui: di formazione medica, tentò di stabilire correlazioni tra la visione dell'inconscio (rappresentazione simbolica di processi reali) e delle sue componenti con le strutture fisiche della mente e del corpo umano,[2] teorie che hanno trovato parziale conferma anche nella moderna neurologia e psichiatria.[3][4][5]

Nella psicoanalisi l'impulso sessuale infantile e le sue relazioni con il rimosso sono alla base dei processi interpretativi. Molti dissensi dalle teorie di Freud, e quindi indirizzi di pensiero diversi (Adler, Jung e altri) nascono dalla contestazione del ruolo, ritenuto eccessivo, attribuito da Freud alla sessualità.

In un primo momento si dedicò allo studio dell'ipnosi e dei suoi effetti nella cura di pazienti psichiatrici, influenzato dagli studi di Josef Breuer sull'isteria, in particolare dal caso Anna O. (ossia Bertha Pappenheim, futura fondatrice dei movimenti di assistenza sociale e di emancipazione femminile), al quale s'interessò sulla base delle considerazioni di Charcot, che individuava nell'isteria un disturbo della psiche e non una simulazione, come ritenuto fino ad allora. Dalle difficoltà incontrate da Breuer nel caso, Freud costruì progressivamente alcuni principi basilari della psicoanalisi relativi alle relazioni medico-paziente: la resistenza e il transfert.

Di questo periodo furono le intuizioni che formano il nucleo della psicoanalisi: il metodo d'indagine mediante l'analisi di associazioni libere, lapsus (da cui il lapsus freudiano), atti involontari, atti mancati e l'interpretazione dei sogni, e concetti come la pulsione (Eros e Thanatos), il Complesso di Edipo, la libido, le fasi dello sviluppo psicosessuale e le componenti dell'inconscio e della coscienza: Es, Io, Super-Io, in sintesi: *Es* è il subconscio istintivo, primordiale, derivante dalla natura umana e spinto dalle pulsioni

sessuali, *Io* rappresenta la parte emersa, cosciente (secondo Freud situato nella corteccia cerebrale),[6] *Super-Io* una super-coscienza maturata dalla "*civilizzazione*" dell'uomo, il codice di comportamento (questa suddivisione richiama certe teorie neuroscientifiche come il Triune Brain).

Le idee e le teorie di Freud - viste con diffidenza negli ambienti della Vienna del XIX secolo - sono ancor oggi dibattute, non solo in ambito medico-scientifico, ma anche accademico, letterario, filosofico e culturale. Molti hanno messo in discussione l'efficacia terapeutica della psicoanalisi. Di questo fatto, lo stesso Freud era probabilmente consapevole, affermando che la psicoanalisi era una valida terapia, ma sarebbe poi stata superata da altre teorie della mente più raffinate ed evolute:

> «L'avvenire forse ci insegnerà ad influenzare direttamente, con speciali sostanze chimiche, le quantità d'energia e la loro distribuzione nell'apparato psichico (…) probabilmente il futuro stabilirà che l'importanza della psicoanalisi come scienza dell'inconscio oltrepassa di gran lunga la sua importanza terapeutica.[7][8]»

Indice

Biografia
- La nascita della psicoanalisi
- L'internazionale della psicoanalisi
- Rapporti con alcuni contemporanei
  - Freud ed Einstein
  - Freud e Lou Andreas Salomé
  - Collaborazione e rottura con Jung
  - Psicoanalisi e Surrealismo: Freud, Dalì e Breton
- "Analisi terminabile e analisi interminabile" (1937)
- L'esilio a Londra
- La malattia e la morte
- Familiari

Le innovazioni di Freud
- L'apparato psichico
  - L'inconscio
  - Il preconscio e la coscienza
  - La rimozione
  - Io, Es e Super-Io
- Le pulsioni
- La teoria delle fasi psicosessuali e il complesso di Edipo
  - La fissazione
  - La rimozione e la resistenza
  - La regressione
  - La nevrosi
  - Freud e l'omosessualità
  - La sublimazione
- Il sogno

- La psicoanalisi "freudiana" e la sua evoluzione
- Freud e gli studi neuropsichiatrici

Freud e la filosofia
- Empedocle
- Schopenhauer
- Nietzsche
- Il Novecento

La nevrosi collettiva

Controversie
- Metodologiche
- Epistemologiche
- Sessuologiche e critiche da altri psicoanalisti
- Femministe
- Neuropsichiatriche
- Critiche alla persona di Freud

Nella cultura di massa
- Film sulla vita di Freud

Pazienti di Freud
- Personaggi storici analizzati da Freud

Discepoli e influenza

Opere principali
- Traduzioni italiane

Riconoscimenti

Note

Bibliografia
- Biografie su Freud
  - Fiction sulla Vita di Freud
- Saggi sul pensiero di Freud
- Opere sul "contrasto" Freud-Jung

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Sigismund Schlomo Freud nacque a Freiberg, nella regione austriaca della Moravia (oggi Příbor, nella Repubblica Ceca), nel 1856, secondo figlio di Jacob Freud (1815-1896) e della sua terza moglie Amalia Nathanson (1835-1930) proveniente da Leopoli. Jacob, ebreo e commerciante di lana proveniente dalla città di Stanislau in Galizia (oggi Ivano-Frankivs'k, in Ucraina), si trasferì a Vienna nel 1860, a causa di sconvolgimenti politico-economici.[9] Jacob Freud da un precedente matrimonio aveva avuto due figli, Emanuel e Philipp che vivevano con lui e avevano all'incirca la stessa età della giovane matrigna. Emanuel era sposato e aveva un figlio, John, di un anno maggiore di Sigmund.

Il giovane Freud e la madre (1872)

Nel 1877, a 21 anni, Sigismund abbreviò il suo nome in *Sigmund*, con il quale sarà conosciuto d'ora in poi. Il giovane Sigmund non ricevette dal padre un'educazione tradizionalista, eppure già in giovanissima età si appassionò alla cultura e alle scritture ebraiche, in particolare allo studio della Bibbia. Questi interessi lasciarono notevoli tracce nella sua opera, anche se Freud divenne presto ateo e avversò tutte le religioni, come lui stesso ben esplica nel suo *L'avvenire di un'illusione*. Nella Vienna di quel periodo erano presenti forti componenti antisemite e ciò costituì per lui un ostacolo, che non riuscì però a limitare la sua libertà di pensiero. Dalla madre e dal padre ricevette i primi rudimenti. Poi fu iscritto ad una scuola privata e dall'età di nove anni frequentò con grande profitto per otto anni l'Istituto Superiore "Sperl Gimnasyum".[9]

Sino alla maturità, conseguita a diciassette anni, dimostrò grandi capacità intellettuali tanto da ricevere una menzione d'onore. Nel 1873 si iscrive alla facoltà di medicina dell'Università di Vienna rettore Karl von Rokitansky. Durante il corso di laurea maturò una crescente avversione per gli insegnanti che considerava non all'altezza; offeso per essere discriminato in quanto ebreo, sviluppò un senso critico che, di fatto, ritardò l'ottenimento della sua laurea in Medicina e Chirurgia (conseguita nel marzo 1881). Successivamente lavorò nel laboratorio di zoologia diretto da Ernst Wilhelm von Brücke, qui prese contatto con il darwinismo, e iniziò la sua amicizia con l'internista Josef Breuer.[9]

Il lavoro di ricerca però non lo soddisfaceva e dopo due anni cambiò lavoro e conobbe Brücke, nell'Istituto di fisiologia, dove condusse importanti ricerche nel campo della neuro-istologia degli animali in cui dimostrò che gli elementi cellulari del sistema nervoso degli invertebrati sono morfologicamente identici a quelli dei vertebrati . Freud lasciò l'istituto dopo sei anni di permanenza, anche se le ricerche effettuate gli assicuravano una carriera nel settore, perché era animato da grande ambizione e valutava troppo lenti i successi conseguibili in quel campo. Freud fu enormemente colpito da Brücke, tanto che nella sua autobiografia lo cita come colui che maggiormente influì sulla sua personalità.[9]

L'aspirazione all'indipendenza economica lo spinse a dedicarsi alla pratica clinica, lavorando per tre anni presso l'Ospedale Generale di Vienna con pazienti affetti da turbe neurologiche. Questa disciplina, molto più remunerativa, gli avrebbe permesso di sposare Martha Bernays, parente del celebre spin doctor Edward Bernays con il quale Sigmund Freud ebbe una cospicua corrispondenza epistolare. Fu mentre lavorava in questo ospedale, nel 1884, che Freud cominciò gli studi sulla cocaina, sostanza allora sconosciuta.[9]

La casa di Freud al n. 19 della *Berggasse* a Vienna

Scoperto che la cocaina era utilizzata dai nativi americani come analgesico, la sperimentò su se stesso osservandone gli effetti stimolanti e privi, a suo dire, di effetti collaterali rilevanti. La utilizzò in alternativa alla morfina per curare un suo caro amico, Ernst Fleischl, divenuto morfinomane in seguito ad una lunga terapia del dolore. Ma la conseguente instaurazione della dipendenza da essa, più pericolosa della morfina, fece scoppiare un caso che costituì una macchia nella sua carriera, anche in considerazione del fatto che un altro ricercatore, utilizzando i suoi studi, sperimentò la cocaina quale analgesico oftalmico, ricavandone rilevanti riconoscimenti in ambito internazionale. Rinunciò pertanto alle forti aspettative di ricavare successo da queste ricerche.

Il caso di Fleischl, che ebbe numerosi episodi paranoidei, nonché allucinazioni e deliri, spinsero il medico a pubblicare il saggio: “Osservazioni sulla dipendenza e paura da cocaina”. Dopo la pubblicazione smise di farne uso e di prescriverla. Nel 1885 ottenne la libera docenza e ciò gli assicurò facilitazioni nell'esercizio della professione medica. La notorietà e la stima dei colleghi gli permisero una facile carriera accademica, sino ad ottenere la cattedra di professore ordinario. È sempre di quest'anno la notizia della distruzione delle sue carte personali, avvenimento che si ripeté nel 1907. Successivamente, le sue carte furono attentamente custodite negli "Archivi Sigmund Freud" e gestite da Ernest Jones, suo biografo ufficiale e da alcuni membri del circolo psicoanalitico.[9]

Il lavoro di Jeffrey Moussaieff Masson portò chiarimenti e una feroce critica sulla natura del materiale soppresso.[10] Nel biennio 1885-1886 iniziò gli studi sull'isteria e con una borsa di studio si recò a Parigi, dove era attivo Jean-Martin Charcot. Questi, sia per i suoi metodi che per la sua forte personalità, suscitò notevole impressione sul giovane Freud. Le modalità di cura dell'isteria attraverso l'ipnosi, insegnatagli da Charcot, furono applicate da Freud dopo il rientro a Vienna, ma i risultati furono deludenti, tanto da attirarsi le critiche di numerosi colleghi. Il matrimonio con Martha Bernays era stato più volte rimandato a causa di difficoltà che apparivano a Freud insuperabili e quando, il 13 maggio 1886, riuscì a sposarsi, visse l'avvenimento come una grossa conquista.[9]

L'8 dicembre 1887 fu iniziato nel B'nai B'rith di Vienna (un anno dopo la sua fondazione)[11] con una conferenza sui sogni che anticipava di due anni l'uscita dell'*Interpretazione dei sogni*. Fu accolta con entusiasmo e rimase legata alla loggia per tutto il resto della sua vita.[12][13][14][15]

Un anno dopo (1887) nacque la prima figlia, Mathilde, seguita da altri cinque figli, di cui l'ultima, Anna, diventò un'importante psicoanalista. Nel 1886 iniziò l'attività privata aprendo uno studio a Vienna; utilizzò le tecniche allora in uso, quali le cure termali, l'elettroterapia, l'idroterapia e, tecnica in uso dal 1700 ritenuta in grado di agire sul sistema nervoso, ma priva di risultati apprezzabili, la magnetoterapia. Utilizzò allora la tecnica dell'ipnosi e, per migliorare la stessa, compì un altro viaggio in Francia, a Nancy, ma non ottenne i risultati che si aspettava.

Freud era professore di neuropatologia, e le teorie sulla psicoanalisi avevano poca eco e considerazione nella scuola di medicina dell'epoca. Una chiave di volta nel processo evolutivo delle teorie di Freud fu l'incontro con Josef Breuer - importante fisiologo che poi, in diverse circostanze, sostenne Freud anche finanziariamente - intorno al caso di Anna O.. Breuer curava l'isteria della paziente attraverso l'ipnosi nel tentativo di guarirla da sintomi invalidanti tra i quali un'idrofobia psicogena. Sono di questo periodo le prime intuizioni sui ricordi traumatici. Il metodo, definito catartico - che fu descritto nel 1895 in *Studi sull'isteria* di Breuer e altri - venne successivamente utilizzato in modo sistematico da Freud.[9]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Anna O.****.*

La nascita della psicoanalisi

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Psicoanalisi*** *e* ***Storia della psicoanalisi****.*

Generalmente si usa datare la nascita della psicoanalisi con la prima interpretazione di un sogno scritta da Freud, un suo sogno della notte tra il 23 e il 24 luglio 1895, riportato anche ne *L'interpretazione dei sogni* come "il sogno dell'iniezione di Irma". La sua interpretazione rappresentò l'inizio dello sviluppo della teoria freudiana sul sogno. L'analisi dei sogni segna l'abbandono del metodo ipnotico utilizzato in quella fase del suo sviluppo, che a ragione si può definire l'inizio della psicoanalisi.[9]

Altri legano la nascita della psicoanalisi alla prima volta in cui Freud usò il termine "psicoanalisi", cioè nel 1896 dopo aver svolto un'esperienza di 10 anni nel settore della psicopatologia, quando scrisse due articoli nei quali, per la prima volta, parla esplicitamente di "psicoanalisi" per descrivere il suo metodo di ricerca e trattamento terapeutico. La psicoanalisi è la traduzione dal tedesco del neologismo impiegato da Freud dal 1896 per indicare:

- un procedimento per l'indagine di processi mentali altrimenti inaccessibili;
- un metodo terapeutico che trae le sue origini dall'indagine psicoanalitica avente per fine la cura delle nevrosi;
- un insieme di concezioni psicologiche (teoria della psiche).

Sebbene oggi la paternità del metodo psicoanalitico sia attribuita a Freud, egli, nella prima conferenza a Boston, riconobbe che l'eventuale merito non sarebbe spettato a lui, bensì al dottor Joseph Breuer, il cui lavoro è antecedente agli studi di Freud e ne costituisce il punto di partenza.[9]

L'internazionale della psicoanalisi

Dopo aver pubblicato l'articolo "Morale sessuale e le malattie nervose moderne", nel quale espresse le sue riflessioni sulla civiltà, Freud nel 1909 venne invitato negli Stati Uniti insieme allo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung e all'ungherese Sándor Ferenczi. Poco dopo a New York si aggiunse a loro Ernest Jones, giunto dall'Inghilterra.[9]

In questo contesto ebbero luce le "Cinque conferenze sulla psicoanalisi". Freud aveva 53 anni e alla Clark University fu insignito del titolo di Dottore. Inoltre Freud ebbe modo di incontrare il filosofo statunitense William James.[9]

Sigmund Freud nel 1905

Secondo una versione diffusa della storia della psicoanalisi, in Europa il discorso freudiano era tacciato di "delirio", di ossessione per il sesso e di rovina della società mettendo in piazza indecenze e perversioni. Secondo alcuni, c'era l'impressione che la comunità umana rifiutasse il suo discorso e che volesse ridurre lui e i suoi seguaci al silenzio per impedir loro di nuocere. Questa "folla inferocita" non avrebbe spaventato il medico viennese; anni dopo egli accusò Jung di codardia, invitandolo a non utilizzare più il termine 'psicoanalisi' per le sue teorie, basate su una teoria della libido desessualizzata; Jung allora utilizzerà il termine "psicologia analitica".[9]

Tuttavia, lo storico della psicologia Allen Esterson, criticando il resoconto del neuroscienziato Mark Solms secondo il quale le idee di Freud sull'esistenza di pulsioni animali primitive negli umani avevano scandalizzato i suoi contemporanei vittoriani, ha scritto:

> «questo resoconto mirante a dare un quadro complessivo della situazione a quei tempi è stato confutato talmente tante volte dagli studiosi che hanno condotto ricerche su quel periodo che si dispera che i veri fatti riusciranno mai a penetrare il mondo ermeticamente chiuso dei tradizionalisti psicoanalitici.[16]»

Secondo Catherine Meyer,

> «[Frank J.] Sulloway[17] giunse a stabilire che gli elementi principali della teoria freudiana della sessualità - la 'bisessualità', le 'zone erogene', la 'perversione polimorfa', la 'regressione', la 'libido', la 'rimozione primaria' ecc. - provenivano in linea più o meno diretta dalla sessuologia dell'epoca (Krafft-Ebing, Albert Moll, Havelock Ellis), il che demoliva allo stesso tempo il mito dell'isolamento intellettuale di Freud e del preteso 'puritanesimo' dei suoi colleghi.[18]»

Negli Stati Uniti, Freud si sarebbe sentito più a suo agio anche se in seguito (1925) confessò che là, dove la "dottrina del comportamento" si vantava di aver eliminato la psicologia, la portata del suo pensiero era abbondantemente annacquata.[9]

Nel 1910, il Congresso di Norimberga (30 e 31 marzo) istituì un'organizzazione internazionale per coordinare le associazioni psicoanalitiche nazionali. Il congresso era stato organizzato da Carl Gustav Jung, che veniva visto come il successore di Freud alla guida del movimento psicoanalitico. Freud stesso, in questa occasione, fece pressione affinché la presidenza dell'internazionale della psicoanalisi venisse affidata a Jung. Alfred Adler e Wilhelm Stekel invece s'incaricarono del giornale dell'associazione "*Zentralblatt für Psychoanalyse*" (Rivista centrale di psicoanalisi). In seguito, a questa rivista si affiancò "*Imago*", che trattava gli aspetti non direttamente medici della psicoanalisi ed era diretta da Freud. Già allora circoli medici legati alla psicoanalisi erano presenti a Berlino, Vienna, Zurigo, Budapest, Bruxelles, Stati Uniti, Russia, Francia, Italia e Australia.[9]

Con questi medici e psicoanalisti, che costituivano l'avanguardia del nuovo movimento di pensiero del novecento, ai quali bisognerebbe aggiungere l'insieme numeroso e sofferente dei loro pazienti, "materia prima" della "nuova scienza", Freud cominciò a intessere una fitta e costante corrispondenza per garantire coerenza e avvenire al movimento. Nel 1910 ci fu un'altra novità, il primo tentativo di biografia psicoanalitica, il saggio *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, che costituisce, come confessò Freud, «la sola cosa piacevole che io abbia mai scritto».[9]

Rapporti con alcuni contemporanei

Freud ed Einstein

Nel 1926 Freud, che per ragioni di salute fu costretto a ridurre a tre il numero dei pazienti che trattava ogni giorno, compì settant'anni e per il suo compleanno giunsero al n. 19 della Berggasse telegrammi e lettere di felicitazioni da ogni parte del mondo, tra cui quello di Albert Einstein. Fu nel dicembre di quell'anno che Freud, recandosi a Berlino per rivedere figli e nipoti, incontrò per la prima volta Einstein e sua moglie, andati da lui a fargli visita.[9]

Freud commentò in margine al loro colloquio, protrattosi per due ore: «È vivace, sicuro di sé, piacevole. Di psicologia ne capisce quanto io di fisica, tanto che abbiamo avuto una conversazione molto scherzosa».

L'idea diffusa secondo cui Einstein era un ammiratore di Freud è erronea, come ha fatto notare A. H. Esterson: in una lettera a uno dei suoi figli nei primi anni trenta[19] Einstein scrisse che non era rimasto convinto dalle opere di Freud e che riteneva i suoi metodi dubbi se non fraudolenti. Nel 1933 infine, a richiesta della Società delle Nazioni, venne pubblicata una discussione con Einstein sul tema: "*Perché la guerra?*". Freud, al contrario di Einstein, affermò l'impossibilità della fine delle guerre, in quanto l'aggressività, fondamento di ogni guerra, è radicata nell'uomo.[20]

Vi erano anche delle vedute comuni; come lo stesso Einstein, Freud non volle supportare attivamente il sionismo (né moralmente né finanziariamente), poiché aveva delle riserve sulla creazione di uno Stato ebraico nella Palestina sotto mandato britannico.[21] Einstein, nonostante non credesse nell'ebraismo, si sentiva profondamente ebreo, come anche Freud:

> «Posso dire di sentirmi lontano dalla religione ebraica come da tutte le religioni. Per contro ho sempre avuto molto forte il senso di appartenenza al mio popolo, che ho cercato di coltivare anche nei miei figli. (…) Ciò che mi legava all'ebraismo era (…) non la fede, e nemmeno l'orgoglio nazionale (…). Ho sempre cercato di reprimere l'orgoglio nazionale, quando ne sentivo l'inclinazione (…). Ma tante altre cose rimanevano che rendevano irresistibile l'attrazione per l'ebraismo e gli ebrei, molte oscure potenze del sentimento»[21]»

Freud e Lou Andreas Salomé

Sicuramente Lou Andreas Salomé, una delle muse ispiratrici più enigmatiche dell'Ottocento, diede modo anche a Freud di rinnovare le proprie idee. Grande catalizzatrice di idee innovative, Salomé, dopo le frequentazioni con Rainer Maria Rilke, Friedrich Nietzsche, Jung, ebbe modo di incontrare anche Freud. Dal loro confronto Freud smorzò quella che fino ad allora era rimasta la concezione primaria delle sue teorie, la libido come motore della vita dell'uomo. Infatti nel suo saggio *Psicologia e Metapsicologia* espose per la prima volta la dualità tra pulsione di vita e pulsione di morte usando a modello dell'uomo un globo sulla cui superficie la coscienza filtra il mondo pulsionale, l'essenza del "globo", giunto dal mondo esterno vero e proprio.

Lou Von Salomé, Paul Rée e Nietzsche nel 1882

Un'essenza che nasconde la lotta tra volontà alla vita e all'aggregazione, da un lato, e alla morte e disgregazione dall'altro. È doveroso ricordare che un altro personaggio femminile del primo Novecento, Sabina Spielrein, ebrea russa ricoverata alla clinica Burghölzli, curata da Jung e diventata poi essa stessa psicoanalista, fu la prima a scrivere sulla pulsione di morte, e Freud la citò in una nota di *Al di là del principio di piacere*.[9]

Collaborazione e rottura con Jung

Il citato rapporto con Jung è un elemento biografico importante, che è stato anche psicanalizzato, riconoscendo in esso una sorta di complesso di Edipo di Jung contro il padre "professionale" Freud.[22] Nel 1912 Jung pubblicò il suo testo fondamentale *Trasformazioni e simboli della libido*, dove erano presenti i primi disaccordi teorici con Freud assieme al primo abbozzo di una concezione finalistica della psiche.[22] I disaccordi continuarono nelle conferenze sulla psicoanalisi (*Fordham lectures*) tenute da Jung lo stesso anno a New York.

L'aspetto centrale delle differenze teoriche risiedeva in un diverso modo di concepire la libido: mentre per Freud il "motore primo" dello psichismo risiedeva nella pulsionalità sessuale, Jung proponeva di riarticolare ed estendere il costrutto teorico di libido, rendendolo così comprensivo anche di altri aspetti pulsionali costitutivi "dell'energia psichica".[22]

La "sessualità" da costrutto unico e centrale (metapsicologia freudiana) passa a essere costrutto importante ma non esclusivo della vita psichica (punto di vista junghiano). La libido è energia psichica in generale, motore di ogni manifestazione umana, sessualità ma non solo. Essa va al di là di una semplice matrice istintuale proprio perché non è interpretabile solo in termini causali. Le sue "trasformazioni", necessarie a spiegare l'infinita varietà di modi in cui si dà l'uomo, sono dovute alla presenza di un particolare apparato di conversione dell'energia, la funzione simbolica.[22]

Il conflitto tra Freud e Jung crebbe al quarto congresso dell'Associazione Psicoanalitica, svoltosi a Monaco nell'agosto del 1913 contro le posizioni psicoanalitiche espresse da Janet durante la sessione dedicata alla psicoanalisi. Nell'ottobre successivo si ebbe la rottura ufficiale, e Jung si dimise dalla carica di direttore dello "Jahrbuch". Ad aprile 1914 si dimise da presidente dell'Associazione e uscì definitivamente dal movimento psicoanalitico.[22]

La psicoanalisi, creatura i cui meriti di gestazione erano ascritti al solo Freud, per la cui nascita aveva pagato con l'isolamento e l'ostracismo da parte del mondo accademico, nuova via della conoscenza, per Jung era divenuta più importante dello stesso padre che l'aveva generata. Era nata dal lavoro di Freud e adesso si trattava di farla crescere.[22]

L'aspetto che più li differenziava era la concezione dell'inconscio. Per Freud l'inconscio alla nascita era vuoto e durante la vita si riempiva di quanto per la coscienza era "inutile" o dannoso per l'Io (rimozione). Invece per Jung la coscienza nasceva dall'inconscio, che aveva quindi già una sua autonomia. Inoltre, per Jung, la psicoanalisi di Freud teneva poco conto della persona nel suo contesto vitale. Invece Jung, che dava importanza alla persona e al suo contesto, fondò la "psicologia analitica", che voleva essere uno strumento per guarire da patologie psichiche ed una concezione del mondo, o meglio, uno strumento per adattare la propria anima alla vita e coglierne le potenzialità di espressione e specificità individuale. Chiamò questo percorso "individuazione".[22]

Al concetto di individuazione si lega la nozione di archetipo e tutte le altre costruzioni teoriche junghiane.[22] Freud accusò Jung di essere monista anziché dualista, quindi di sconvolgere il principio dell'*Eros contro Thanatos*, con le relative pulsioni *di vita* e *di morte* (la *libido* e *destrudo*), ecc., proponendo una libido come unica energia, non solo sessuale, dell'"inconscio collettivo", che prende molteplici forme; inoltre lo accusò di avergli plagiato i concetti (ad esempio l'*Es* trasformato in *Ombra*) e di altre scorrettezze, come l'eccessivo peso, a detta di Freud, dato da Jung al paranormale e alle religioni.[22]

> «La nostra concezione, che è stata sin dall'inizio dualista, lo è più che mai oggi, che abbiamo sostituito all'opposizione tra pulsioni dell'io e pulsioni sessuali quella tra pulsioni di vita e pulsioni di morte. La teoria della libido di Jung è, al contrario, monista; il fatto che egli abbia chiamato libido l'unico moto pulsionale che ammette, è destinato a creare confusione, ma non può toccarci in alcun modo.»
>
> (Freud su Jung e la sua scuola)

Jung tenterà comunque, una volta posto alla guida dell'Associazione psicoanalitica, dopo che essa aveva escluso gli ebrei per ordine dei nazisti, di proteggere Freud e gli psicoanalisti di origine israelita dalla persecuzione antisemita, gli manderà persino del denaro, che Freud rifiuterà sdegnosamente, in quanto considerava l'ex allievo un «antisemita». Benché Jung commemorasse poi Freud con un necrologio dopo la morte nell'esilio di Londra, la frattura non si comporrà mai.[23]

Psicoanalisi e Surrealismo: Freud, Dalì e Breton

A Londra Freud incontrò Salvador Dalí, uno dei più importanti esponenti dell'avanguardia artistica del surrealismo, il movimento culturale fondato da André Breton. L'artista spagnolo fu accompagnato a far visita a Freud dallo scrittore esule Stefan Zweig, il loro incontro avvenne in un caffè, dove Dalí, su un tovagliolo, fece rapidamente un ritratto di Freud, che ne rimase stupito.[24]

In merito a questo incontro con il pittore surrealista, Freud scrive a Zweig:

> «Finora, ero portato a considerare completamente insensati (o diciamo al 95% come per l'alcool) i surrealisti, che pare mi avessero adottato quale santo patrono. Questo giovane spagnolo con i suoi occhi candidi e fanatici e la sua innegabile padronanza tecnica mi ha fatto cambiare idea.»

Dalì rimarrà l'unico surrealista davvero stimato da Freud, che forse incontrò, rimanendone solo incuriosito e niente più, anche il caposcuola André Breton, scrittore che mal sopportava invece l'artista spagnolo, a causa delle sue idee politiche ritenute conservatrici.[25]

"Analisi terminabile e analisi interminabile" (1937)

Durante lo sviluppo della disciplina psicoanalitica, in Freud si faceva sempre più chiaro che questa sua "figlia" era qualcosa che andava ben oltre una semplice psicoterapia come era invece nei suoi intenti iniziali di medico. Così scrive infatti nel 1925:

> «Probabilmente il futuro stabilirà che l'importanza della psicoanalisi come scienza dell'inconscio oltrepassa di gran lunga la sua importanza terapeutica.[8]»

Partendo dal confronto con i problemi psicoterapeutici, la psicoanalisi si era mossa lentamente verso il superamento della semplice psicoterapia. Più in là, due anni prima di morire, in *Analisi terminabile e interminabile* Freud pose una delle questioni, se non la questione fondamentale della psicoanalisi, nota con le parole di Freud come problema del "fondo roccioso della psicoanalisi", ovvero dell'impossibilità o per lo meno della difficoltà a proseguire il lavoro psicoanalitico oltre un certo limite.

Detto in altri termini, Freud si riferisce al fatto che la psicoanalisi è impotente davanti alla realtà biologica. Quando cioè il paziente pone domande che affrontano l'aspetto biologico della divisione sessuale, l'analisi diventava interminabile. Tuttavia è proprio in questa questione capitale che si cela, quale implicazione, un'altra questione: quella della funzione adattativo-conservatrice della psicoanalisi che ha attraversato tutta la storia della psicoanalisi e ricevuto le critiche più attente da parte di coloro che considerano l'umanità impegnata in altre vie per la propria trasformazione oltre lo *status quo*.

Una parte delle critiche alla psicoanalisi infatti proveniva da coloro che al contrario si domandavano se la psicoanalisi costituisse una vera e propria pratica rivoluzionaria conseguentemente evolutiva o se invece fosse una semplice pratica normativa e adattativa, atta a esorcizzare ogni naturale movimento eversivo.[9]

Freud e la figlia Anna a San Martino di Castrozza nell'estate 1913

L'esilio a Londra

Quando nel 1933 Hitler prese il potere in Germania, le origini ebraiche di Freud costituirono un problema. Nello stesso anno, il suo nome entrò nella lista di autori le cui opere dovevano essere distrutte.[9] La situazione diventò seria a partire dal 1938, anno in cui l'Austria venne annessa al Terzo Reich. La figlia Anna fu arrestata brevemente dalla Gestapo; i nazisti cominciarono a vessare Freud, che spesso dette loro somme di denaro per cacciarli da casa propria, dove di frequente facevano irruzione. All'inizio si accontentavano di questo, ma presto la situazione divenne insostenibile.[9]

A Freud venne data la possibilità di compilare una lista di persone da salvare dalle leggi razziali, quindi dalla futura deportazione (di cui ancora non si parlava). I nazisti acconsentirono alla sua emigrazione (come era d'uso nella Germania nazista prima della decisione di sterminio, avvenuta nel 1942), previo pagamento delle due tasse prescritte a cui egli riuscì a far fronte, nonostante le finanze e i guadagni fossero in netto declino[9]. Nella lista egli non incluse le sorelle (quattro di loro moriranno nei campi di sterminio), ma sua moglie Martha, i figli e i nipoti, le proprie domestiche e il suo medico personale con la famiglia di questi.[26] L'ex paziente e amica Marie Bonaparte gli fornì il denaro per il viaggio e l'appoggio necessario. Freud partì da Vienna insieme a diciassette persone, tra amici e familiari.

Secondo Élisabeth Roudinesco, non si disinteressò delle sorelle: infatti, fu costretto a lasciarle a Vienna per via degli eventi precipitosi e dalla fretta con cui scappò dalla capitale, sperando di farle partire per Londra più tardi. Come tutti gli ebrei dell'epoca pensava che i nazisti non avrebbero deportato donne anziane. Nessuno immaginava la shoah; le sorelle di Freud non riusciranno più a lasciare Vienna e a ricongiungersi con il fratello, rimanendo vittime dei nazisti dopo la morte dello psicoanalista.[27]

Freud, privato intanto della cittadinanza austriaca e divenuto apolide, in pessime condizioni di salute, si preparò a lasciare Vienna: pochi giorni dopo, accompagnato da Martha e da Anna, che nel frattempo era stata rilasciata, partì per Londra dove avrà lo status di rifugiato politico.[9] Secondo alcune testimonianze, come quella di Vittorio Mussolini, su richiesta di alcuni psicoanalisti italiani Benito Mussolini (a cui Freud aveva inviato una dedica con autografo qualche anno prima su una copia di *Perché la guerra?*[28]) si interessò della sorte di Freud, cercando, inutilmente, di intercedere presso Hitler perché fosse lasciato in pace nella sua casa viennese, o, secondo lo storico Piero Melograni, per farlo mettere in salvo senza conseguenze gravi, come in effetti avvenne.[29]

La malattia e la morte

Un anno prima della morte, nel 1938, al suo arrivo a Londra aveva concesso un'intervista, la quale si era conclusa con uno sguardo alla strada ancora da percorrere per la scienza neonata: «La lotta non è ancora terminata», affermava. Quando era morta sua madre, Amalia Nathanson Freud, a 95 anni, nel 1930, Freud,

già malato di tumore, aveva scritto a Ernest Jones di avere finalmente guadagnato la libertà di morire, perché era sempre stato ossessionato dall'idea che potessero comunicare alla madre la sua morte.[30][31]

Freud si era ammalato di carcinoma della bocca già negli ultimi anni viennesi: nel 1923 aveva subito due operazioni per una leucoplachia al palato, dovuta al fumo, ma negli anni successivi la lesione ricomparve trasformandosi in un epitelioma del cavo orale, con metastasi ossee, con il quale convisse per 16 anni. Freud fumò sigari per la maggior parte della sua vita, e questo probabilmente favorì l'insorgere della malattia.[32]

Nonostante varie cure e ben 32 operazioni[33], alla fine dovette subire l'invasiva asportazione della mandibola, che lo costringerà a lavorare quasi esclusivamente in silenzio, effettuando sedute ascoltando solamente i pazienti e all'inserimento di una protesi.[33][34] Anche dopo l'asportazione della mandibola a causa del cancro continuerà a fumare. Si dice infatti che abbia fumato una scatola di sigari al giorno sino alla morte. Sull'uso e abuso di cocaina da parte dell'illustre studioso della psiche parimenti molto si è dibattuto.[32][35]

La perdita di un figlio e di un nipote prima, negli anni '20, e la persecuzione nazista poi, non fecero che aggravare il tutto.[33] Nel 1939, un anno dopo essere giunto a Londra e aver subito l'ultima operazione e la radioterapia, il cancro era in fase terminale, e venne dichiarato inoperabile.[33][36]

Tomba di Freud e della moglie, Golders Green Crematorium, Londra

Il 21 settembre 1939, Freud, consumato fra atroci sofferenze, sul letto di morte mormorò al dottor Max Schur, proprio medico di fiducia: «Ora non è più che tortura e non ha senso» e poco dopo ancora: «Ne parli con Anna, e se lei pensa che sia giusto, facciamola finita». Freud si affidò al sentimento della figlia e il medico aumentò gradualmente la dose di oppiacei. Morì due giorni dopo, senza risvegliarsi dal sonno tranquillo che la morfina gli aveva provocato.[37]

Il corpo di Freud venne cremato dopo una cerimonia civile, con Stefan Zweig tra coloro che pronunciarono l'elogio funebre, e le ceneri tumulate in un cimitero londinese, per essere poi traslate alcuni anni dopo nel tempio crematorio Golders Green nella zona nord della città (che aveva ospitato già la cerimonia funebre e la cremazione), e messe in un antico vaso greco, dove verranno tumulate anche quelle della moglie Martha, morta nel 1951.[38]

La sua casa di Londra è nel famoso quartiere residenziale Hampstead nella zona Camden, non lontano dal centro di psicoanalisi, dove lavorerà, anni dopo, la figlia Anna. Dopo la morte di Anna la casa è stata trasformata per volontà di Anna stessa in museo.[39]

Familiari

Tra i figli di Freud, fu Anna che si distinse anch'ella quale psicoanalista, specialmente nella psicologia dell'infanzia e dello sviluppo del bambino. Freud è anche il nonno del pittore Lucian Freud e del commediografo Clemente Freud, nonché il bisnonno della giornalista Emma Freud, della stilista di moda Bella Freud e di sua sorella, la scrittrice Esther Freud. Freud era inoltre lo zio di Edward Bernays (il padre Ely Bernays era il fratello di Martha Bernays, moglie di Freud. La madre Anna era la sorella di Freud, per cui Freud era zio di Bernays sia da parte sua che della moglie). Bernays è considerato uno dei padri del

settore delle pubbliche relazioni e della propaganda, è stato uno dei primi a sperimentare la manipolazione dell'opinione pubblica utilizzando la psicologia subliminale, divenendo un importante *spin doctor*, ossia consulente di campagne politiche, negli Stati Uniti. Aiutò finanziariamente lo zio quando questi era quasi sull'orlo della bancarotta a causa della crisi del '29.[40]

Le innovazioni di Freud

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Psicoanalisi****.*

Sigmund Freud (anni '30)

L'influenza di Freud fu determinante in due campi correlati ma distinti. Sviluppò simultaneamente una teoria della mente e del comportamento e tecniche cliniche finalizzate all'apporto terapeutico nella risoluzione delle nevrosi. Alcuni sostengono che abbia influenzato solo il primo campo. La teoria dell'inconscio è reputata tuttora utile per comprendere la psicologia di un individuo, anche dagli psicologi di altre scuole, ma la prassi dell'analisi è invece da questi rigettata, come accade ad esempio nella scuola comportamentale, indirizzo già attivo all'epoca di Freud e che lo psicoanalista austriaco definì «estremista».[2]

L'apparato psichico

L'inconscio

Il contributo più significativo di Freud al pensiero moderno fu l'elaborazione del concetto di inconscio. Secondo una versione diffusa della storia della psicologia, durante il XIX secolo la tendenza dominante nel pensiero occidentale era il positivismo, che credeva nella possibilità degli individui di controllare la conoscenza reale di se stessi e del mondo esterno, e nella capacità di esercitare un controllo razionale su entrambi. Freud, invece, suggerì che questa pretesa di controllo fosse in realtà un'illusione; che persino ciò che pensiamo sfugge al controllo e alla comprensione totale, e le ragioni dei nostri comportamenti spesso non hanno niente a che fare con i nostri pensieri coscienti.

Il concetto di inconscio è stato rivoluzionario in quanto sostiene che la consapevolezza è allocata nei vari strati di cui è composta la mente e che ci sono pensieri non immediatamente disponibili in quanto "sotto la superficie" (livello cosciente). Tuttavia, come lo psicologo Jacques Van Rillaer, fra gli altri, ha sottolineato, "contrariamente a quanto crede il grande pubblico, l'inconscio non è stato scoperto da Freud. Nel 1890, quando ancora non si parlava di psicoanalisi, William James, nel suo monumentale trattato di psicologia, esaminava il modo in cui Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Pierre Janet, Alfred Binet e altri avevano utilizzato i termini "inconscio" e "subconscio".[41]

Inoltre, lo storico della psicologia Mark Altschule ha scritto nel 1977: «È difficile - o forse impossibile - trovare uno psicologo o psicologo clinico del diciannovesimo secolo che non riconoscesse la cerebrazione inconscia come non solo reale ma anche della massima importanza».[42] I sogni, proposti come "la via regia che conduce all'inconscio", sono gli indizi migliori per la comprensione della nostra vita inconscia e, ne *L'interpretazione dei sogni*, Freud sviluppò l'argomento dell'esistenza dell'inconscio e descrisse una tecnica per accedervi.

Il preconscio e la coscienza

Il *preconscio* venne descritto come uno strato a cui si può accedere con meno sforzo, in quanto interposto tra il *conscio* e l'*inconscio* (il termine subcosciente, benché usato popolarmente, è una parola derivante dalla traduzione anglosassone e non fa parte della terminologia psicoanalitica). Anche se molti aderiscono ancora alla concezione razionalista e positivista, è ormai comunemente accettato, anche da coloro che rifiutano altre parti delle teorie di Freud, che l'inconscio è una parte della mente e che parte dei comportamenti possono avere luogo senza il controllo della coscienza.[43]

Nel 1910, in una conferenza all'università di Clark, Freud spiegò la sua nuova concezione del funzionamento della mente umana e raccontò il rifiuto dei suoi lavori da parte dei suoi colleghi e del pubblico:

> «l'arroganza della coscienza che, per esempio, rigetta i sogni con leggerezza, generalmente è causata da un forte apparato protettivo che li custodisce, impedendo ai complessi inconsci di farsi strada, rendendo difficile convincere gli interlocutori dell'esistenza dell'inconscio e spiegare nuovamente ciò che la loro conoscenza cosciente rifiuta.»

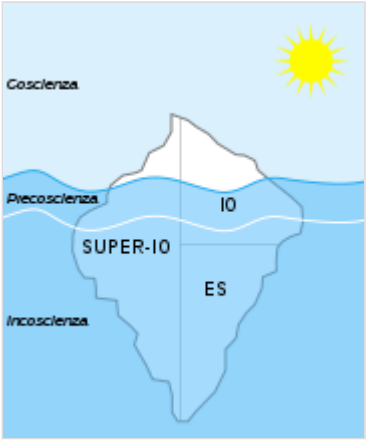
La rimozione

Elemento cruciale del funzionamento dell'inconscio è la *rimozione*. Secondo Freud, spesso i pensieri e le esperienze sono così dolorosi che le persone non possono sopportarli. Tali pensieri ed esperienze, e i ricordi associati, ha argomentato Freud, sono banditi dalla mente, ma potrebbero essere banditi anche dalla coscienza. In questo modo costituiscono l'inconscio. Benché Freud più tardi tentasse di trovare strutture di rimozione tra i suoi pazienti per derivare un modello generale della mente, egli ha anche osservato la diversità tra i singoli pazienti dovuta alla rimozione di pensieri ed esperienze differenti. Freud ha osservato, inoltre, che il processo stesso di rimozione è in sé un atto non-cosciente (cioè si presenta con pensieri o sensazioni non dipendenti dalla volontà). Freud ha supposto, insomma, che ciò che viene rimosso è in parte determinato dall'inconscio. L'inconscio, per Freud, era sia causa sia effetto della rimozione.[44]

Io, Es e Super-Io

Freud ha cercato di spiegare come opera l'apparato psichico e ne ha proposto una particolare organizzazione in tre componenti: *Id* (*das Es* in tedesco), *Ego* (*das Ich* in tedesco, o "Io" in italiano) e *Superego* (*das Über-Ich* in tedesco, *Super-Io* in italiano).[45]

L'Id viene rappresentato come il processo di identificazione–soddisfazione dei bisogni di tipo primitivo. Il Superego rappresenta la coscienza e si oppone all'Id con la morale e l'etica. L'Ego si frappone tra Id e Superego per bilanciare sia le istanze di soddisfazione dei bisogni istintivi e primitivi, sia le spinte contrarie derivanti dalle nostre opinioni morali ed etiche. Un Ego ben strutturato garantisce la capacità di adattarsi alla realtà e di interagire con il mondo esterno, soddisfacendo le istanze dell'Id e del Superego. L'affermazione di principio che la mente non è monolitica o omogenea, continua ad avere un'influenza enorme al di fuori degli ambienti della psicologia.[45]



Schema dell'apparato psichico secondo Freud. L'iceberg rappresenta le tre istanze: Io (Ego), Es (Id) e Super-io (Superego).

Freud era particolarmente interessato al rapporto dinamico tra queste tre parti della mente, argomentando che fosse governato da desideri innati, ma ha anche asserito che il rapporto mutasse con il cambiare del contesto dei rapporti sociali. Alcuni hanno criticato Freud per aver dato troppa importanza all'uno o all'altro aspetto. Allo stesso modo, molti dei seguaci di Freud hanno concentrato la loro attenzione privilegiando l'uno o l'altro.

Per chiarire come funzionasse la psiche umana, Freud elaborò una tecnica al tempo insolita, con la quale analizzò e interpretò ermeneuticamente i sogni e le corrispondenti associazioni dei propri pazienti. Da queste osservazioni e interpretazioni riuscì a sviluppare il suo modello di una struttura psichica divisa in tre parti. Secondo il suo pensiero, la struttura della psiche di un individuo è composta da tre elementi: l'Es, l'Ego e il Super Ego. Egli supportava la visione che la parte predominante delle decisioni umane fosse inconscia e che solo una parte minore fosse motivata consciamente. Il primo tema affrontato dal *Strukturmodell der Psyche* differenzia ciò che è noto da ciò che è ignoto, ed espone come l'ignoto influenzi il noto. Nel suo secondo tema, sviluppato soprattutto nel suo scritto *L'Io e l'Es* (1923), Freud spiegò per la prima volta la sua teoria sull'Io e il Super-Io. Egli prese il termine “Es” dal medico e precursore della medicina psicosomatica Georg Groddeck, cambiandone anche il significato.

- L'Es costituisce l'elemento libidinoso della psiche e non conosce né negazione né contraddizione. Freud denomina in questo modo ogni struttura psichica, nella quale gli stimoli (es. fame, sesso), i bisogni e i sentimenti come l'invidia, l'odio, la fiducia o l'amore vengono stabiliti. Gli stimoli, i bisogni e i sentimenti sono anche modelli ("organi" psichici), per mezzo dei quali noi percepiamo sensazioni in gran parte inconsapevolmente. In questo modo viene guidato il nostro comportamento.
- L'Io costituisce l'istanza mentale realisticamente veicolata attraverso il pensiero razionale e di auto-critica e, per gli standard critico-razionali di sicurezza, i valori e gli elementi di visione del mondo, è nel mezzo "tra le esigenze dell'Es, il Super-Io e l'ambiente sociale con l'obiettivo di risolvere i conflitti psicologici e sociali in modo costruttivo"[46]
  - Pensare, ricordare, provare (in termine di emozioni), compimento di movimenti volontari
  - Intermediario tra i desideri impulsivi dell'Es e del Super-Io
  - Cerca soluzioni razionali
  - È per gran parte conosciuto
- Il Super-Io costituisce infine la struttura mentale sulla quale si basano l'ambiente educativo interiorizzato, gli ideali dell'Io, i ruoli e le visioni del mondo.
  - La "conoscenza"
  - Gli esempi morali e la visione del mondo
  - Comandi e divieti dei genitori e di certe Autorità fungono da modelli
  - Visione del bene e del male
  - La controparte all'Io

Le pulsioni

Freud ha sviluppato il concetto di "sovradeterminazione" per evidenziare le molteplici cause che sottendono alla interpretazione dei sogni, piuttosto che contare su un modello di semplice corrispondenza biunivoca tra cause ed effetti. Ha creduto che gli esseri umani fossero guidati da due *pulsioni* basilari: dalla libido, componente della pulsione di vita (*Eros*) e dalla pulsione di morte (*Thanatos*), la cui energia fu inizialmente chiamata destrudo, termine che poi verrà scartato.[47] La descrizione di Freud della *libido* comprende la creatività e gli istinti. La *pulsione di morte* è definita come un desiderio innato finalizzato alla creazione di

una condizione di calma, o non-esistenza, ed è ricavato da Freud dai propri studi sui protozoi (cfr. *Al di là del principio di piacere*). Quando le pulsioni e l'energia libidica rimangono fissate nell'inconscio esse generano nevrosi e psicosi.[47]

La teoria delle fasi psicosessuali e il complesso di Edipo

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Fasi dello sviluppo psicosessuale secondo Freud*** *e* ***Meccanismo di difesa****.*

Edipo e la Sfinge, Jean-Auguste-Dominique Ingres, (1808-27).

Freud credeva anche che la libido si sviluppasse negli individui cambiando oggetto. Egli ha argomentato che gli esseri umani nascessero *"polimorficamente perversi"*, volendo con ciò significare che qualsiasi oggetto può essere sorgente di piacere. Egli più tardi ha sostenuto che gli esseri umani si sono sviluppati in differenti stadi di sviluppo identificati nella *fase orale* (piacere del neonato nell'allattamento), quindi nella *fase anale* (esemplificato dal piacere del bambino nel controllo della defecazione) e ancora nella *fase genitale*, che prende anche l'aspetto di *fase fallica*. Freud argomenta che i bambini passano da uno stadio nel quale s'identificano con il genitore di sesso opposto, mentre il genitore dello stesso sesso viene visto come rivale. Egli ha cercato di inquadrare questa struttura di sviluppo nel dinamismo mentale. Ogni stadio è una progressione della maturità sessuale, caratterizzata da un Ego più forte e dalla capacità di ritardare la soddisfazione dei bisogni (principio di piacere e principio di realtà) (cfr. *Tre saggi sulla teoria sessuale*).[48][49]

Freud cercò di dimostrare che il suo modello, basato soprattutto sulle osservazioni della borghesia viennese, fosse universalmente valido. Ha per questo orientato i suoi studi verso la mitologia antica e l'etnografia del suo tempo per trovare materiale comparativo. Ha utilizzato la tragedia greca *Edipo re* di Sofocle per evidenziare, soprattutto negli adolescenti e nei bambini, la presenza inconscia del desiderio d'incesto e contemporaneamente la necessità di reprimere quel desiderio. Il *complesso di Edipo* è stato descritto come condizione dello sviluppo e della consapevolezza psicosessuale; questo concetto psicologico era stato formulato anche da Denis Diderot nel XVIII secolo, e Freud, nel *Compendio di psicoanalisi*, dichiara esplicitamente il suo debito.[50] Sua è anche la definizione di *carica psichica*, intesa come energia derivata dagli istinti che si manifesta in qualsiasi processo psichico, conservando la possibilità di spostarsi per attivare vari contenuti di coscienza.[48] Nel suo ultimo libro, *Compendio di psicoanalisi*, terminato sul letto di morte, Freud individua i pilastri della psicoanalisi nel complesso edipico, nella teoria della rimozione e nella sessualità infantile, analizzando anche la scissione dell'Io.[51]

Egli sperava che le sue ricerche fornissero una solida base scientifica per le proprie tecniche terapeutiche. L'obiettivo della terapia psicoanalitica (psicoanalisi), era di portare allo stato cosciente i pensieri repressi/rimossi, rafforzando così il proprio ego. Per portare i pensieri inconsci al livello della coscienza, il metodo classico prevede delle sedute in cui il paziente è invitato a effettuare associazioni libere e a raccontare i propri sogni. Un altro elemento importante della psicoanalisi è l'assunzione, da parte

dell'analista, di un atteggiamento distaccato che permette al paziente di proiettare durante l'analisi i pensieri e le sensazioni sull'analista. Attraverso questo processo, chiamato *transfert*, il paziente può riesumare e risolvere i conflitti rimossi, particolarmente quelli infantili, legati alla formazione e alla famiglia d'origine.[52]

La fissazione

Secondo Freud la fissazione nasce in periodi remoti dello sviluppo pulsionale e impedisce alla pulsione di modificare il suo obiettivo, rendendo impossibile il distacco dall'oggetto di fissazione. Si produrrebbe a causa dell'eliminazione (rimozione) di alcuni elementi che consentirebbero la normale evoluzione dello stimolo (pulsione). È per questo che alcuni suoi effetti, durante la psicoanalisi, possono venire assimilati o confusi con altre rimozioni. La fissazione, eludendo la ragione, si comporta come se facesse parte del sistema dell'inconscio, come una corrente rimossa. Essa non è altro che la conservazione di libido su oggetti o fasi inconsce relativi ai vari stadi psicosessuali di sviluppo. Queste cariche di libido conservata danneggiano l'individuo provocandogli la nevrosi.[48]

La rimozione e la resistenza

La rimozione è un meccanismo psichico che allontana dalla coscienza desideri, pensieri o residui mnestici considerati inaccettabili e intollerabili dall'Io, e la cui presenza provocherebbe dispiacere. La rimozione tuttavia va considerata come una modalità universale dello psichismo la cui finalità è proprio quella di difendere, come una sorta di apparato immunitario proprio dello psichismo, l'ideale dell'io (o Super-io) in cui ci si rispecchia.[48]

Al concetto di rimozione si collega quello di resistenza al cambiamento, un ulteriore meccanismo psichico che impedisce ai contenuti una volta rimossi di tornare nuovamente coscienti. Scopo della psicoanalisi secondo Freud è quello di diminuire la forza di queste resistenze e permettere all'Io di tornare in possesso del materiale rimosso, in modo da porre termine alla sua funzione patogena.

La rimozione può riguardare sia un fatto vissuto, che un pensiero o istinto. Il contenuto rimosso non tende spontaneamente a manifestarsi o non ha l'energia psichica per farlo, per cui spesso la rimozione è priva di conseguenze. È necessario un secondo fatto o volontà: 1) apparentemente "innocuo" per il Super-io, e che quindi non viene rimosso a sua volta; 2) associabile al contenuto inconscio per vicinanza nello spazio, nel tempo o per somiglianza. Nei soliti modi la mente opera per associare tra loro contenuti che restano non rimossi.

Il nuovo elemento "risveglia" il materiale rimosso che spinge per manifestarsi a livello cosciente, e l'Io media fra questo e la resistenza del Super-io: un appagamento tramite compensazione permette al materiale rimosso di manifestarsi ma in forme diverse dal suo contenuto, più distorte e lontane quanto più è forte la resistenza.[48]

Ciò accade nel sintomo nevrotico, ma anche in persone "sane" e "normali" attraverso i sogni, o nella nevrosi creativa. Nel sogno si rilassa la muscolatura, segno che si rallentano le resistenze del Super-io, per cui il rimosso nell'inconscio ha l'opportunità di manifestarsi, e di farlo in modo più "soddisfacente" tramite forme più vicine al suo vero contenuto.[48] Secondo Freud, questo meccanismo non sempre è fonte di malattie, ma ha grandi implicazioni positive per la società. La nevrosi, se è canalizzata, è il motore dell'arte e della scienza: il genio creativo e gli ammiratori dell'opera vi manifestano singolarmente e collettivamente un proprio contenuto rimosso.[53]

In alcuni casi il Super-io si manifesta tramite il senso di colpa per cui il nevrotico non desidera, inconsciamente, guarire ritenendo di meritare la malattia o avendo forti pulsioni di autodistruzione: è il cosiddetto "bisogno di colpa o di sofferenza".[54]

La regressione

La regressione è un meccanismo in cui, per mancanza di superamento di una fase, anziché svilupparsi la nevrosi di quella tipica fase, si manifesta una nevrosi di fase precedente, in cui molta più libido era rimasta fissata, ma possono essere presenti anche cariche di libido di altre fasi, che si fanno sentire sotto forma di sintomo nevrotico.[55]

La nevrosi

La nevrosi è il principale campo di interesse di Freud e il disturbo che la psicoanalisi ambisce a curare in profondità. Le nevrosi sono diverse a seconda dello stadio di sviluppo o di quello in cui si regredisce a causa del non-superamento del complesso di Edipo.[48][56] Esempi di nevrosi sono:

- nevrosi ossessiva (fase sadico-anale)[48][56]
- nevrosi fobica (varie fasi)
- nevrosi d'ansia
- la dipendenza dal fumo o da sostanze varie (anche se non è propriamente una nevrosi è possibile includerla; si sviluppa nella fase orale)
- nevrosi isterica (traumi sessuali e di vario tipo)

Se manca la nevrosi, dove dovrebbe invece comparire, si sviluppa la perversione, termine che in Freud non indica una malattia, ma la fissazione della libido su oggetti o ambiti non sessuali in senso genitale, che si sviluppa, ad esempio, nella fase sadico-anale o in quella edipica (spesso per il rifiuto a riconoscere il complesso di castrazione o l'invidia del pene o la sua assenza).[51] In assenza di perversione si può sviluppare l'asessualità.[49] Secondo Freud, esempi di perversione, in questo ambito psicoanalitico, sono[51]:

- l'omosessualità manifesta (l'omosessualità latente è presente, come bisessualità di fondo, in ogni essere umano come carattere naturale)[51];
- il feticismo (derivante da una scissione dell'Io)[49][51]
- il sadismo e il masochismo (in cui Eros e Thanatos sono fortemente contaminati fra loro)[48]

Freud e l'omosessualità

Freud, a differenza di quanto spesso si è detto, non ha mai definito l'omosessualità come una malattia psichica, né ha mai condannato gli omosessuali come anormali, anzi sosteneva che ogni essere umano nascesse intrinsecamente bisessuale, differenziandosi nelle preferenze solo successivamente.[57] In una lettera scritta nel 1935 ad una madre che lamentava di avere un figlio omosessuale e chiedeva se fosse possibile "curarlo", lo psicoanalista rispose che

> «L'omosessualità non è di certo un vantaggio, ma non c'è nulla di cui vergognarsi, non è un vizio, non è degradante, non può essere classificata come una malattia, riteniamo che sia una variazione della funzione sessuale, prodotta da un arresto dello sviluppo sessuale. Molti individui altamente rispettabili di tempi antichi e moderni sono stati omosessuali, molti dei quali sono stati grandi uomini.[57]»

Rispondendo alla richiesta della donna, Freud aggiunge poi che una "terapia" per trattare l'omosessualità può essere possibile, ma che il risultato "non può essere previsto".[57]

La sublimazione

La psicoanalisi permette, analizzando i sogni e le fantasie di scoprire queste fissazioni e avendo un buon rapporto di transfert con l'analista, di sublimare le pulsioni non accettabili in situazioni socialmente e umanamente accettabili: ad esempio chi ha una forte componente di pulsione di morte/distruzione e aggressività, anche dal punto di vista puramente sessuale (un "Eros" molto contaminato da "Thanatos", come accade nel masochismo e nel sadismo), può sublimare ciò scegliendo una professione in cui si usano armi o violenza in maniera accettata (es. militare, pugile) o violenza simulata o simboleggiata ma in realtà non vera (es. chirurgo, attore, gioco di ruolo, scrittore, regista ecc.).[58][59] In questo modo la primitiva aggressività dell'Es viene temperata e controllata, senza che il Super-io reprima in maniera eccessiva, per annullarla, questa energia, provocando così le malattie psichiche, come la nevrosi, oppure le devianze (perversione, feticismo, asessualità), che provocano (questo per la psicoanalisi moderna vale per le nevrosi e secondariamente per le cosiddette devianze, se fuori controllo) la sofferenza dell'individuo e/o la sua disfunzionalità.[59]

Il sogno

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***L'interpretazione dei sogni****.*

Scrive Freud: "Nell'epoca che possiamo chiamare prescientifica gli uomini non avevano difficoltà nel trovare una spiegazione ai sogni. Quando al risveglio ricordavano un sogno, lo consideravano una manifestazione favorevole od ostile di potenze superiori, demoniache e divine.

Allorché cominciarono a diffondersi le dottrine naturalistiche, tutta questa ingegnosa mitologia si mutò in psicologia, ed oggi solo un'esigua minoranza delle persone istruite dubita che i sogni siano un prodotto della mente del sognatore.

Il problema è il significato dei sogni, problema che ha un doppio aspetto. In primo luogo esso indaga sul significato psichico del sognatore, sul nesso tra i sogni e gli altri processi mentali e su qualsiasi funzione biologica essi possano avere; in secondo luogo cerca di scoprire se i sogni possono essere interpretati, se il contenuto dei sogni individuali ha un 'significato', secondo quanto siamo abituati a trovare in altre strutture psichiche.[60]

Nella valutazione del significato dei sogni si possono distinguere tre correnti di pensiero:

1. Una di queste, che riecheggia in un certo senso l'antica sopravvalutazione dei sogni, trova espressione negli scritti di certi filosofi. Essi ritengono che la base della vita onirica sia un particolare stato di attività mentale e si spingono tanto in là da acclamare quello stato come un'elevazione ad un livello superiore.

2. In netta opposizione è la maggioranza dei medici, i quali adottano un loro punto di vista secondo il quale i sogni raggiungono appena il livello di fenomeni psichici. Nella loro teoria gli unici istigatori dei sogni sono gli stimoli sensoriali e somatici, che colpiscono il dormiente dall'esterno oppure diventano casualmente attivi nei suoi organi interni.
3. L'opinione popolare è ben poco influenzata da questo giudizio scientifico, non si cura delle fonti dei sogni e sembra perseverare nella convinzione che nonostante tutto i sogni abbiano un significato, che si riferisce alla predizione del futuro e che può essere scoperto mediante un qualche processo di interpretazione di un contenuto che spesso è confuso ed enigmatico.

Targa commemorativa in ricordo del luogo in cui Freud cominciò *L'interpretazione dei sogni*, nei pressi di Grinzing, Austria.

Al punto in cui siamo arrivati, siamo portati a considerare il sogno come una specie di sostituto dei processi di pensiero, pieno di significati ed emozioni, che ho scoperto dopo aver completato l'analisi. Non conosciamo la natura del processo che fa sì che il sogno venga generato da questi pensieri, ma possiamo vedere che è sbagliato considerarlo puramente fisico e privo di significato psichico, come un processo sorto dall'attività isolata di gruppi di cellule cerebrali destate dal sonno.[61]

Il *contenuto del sogno* è un condensato dei pensieri che sostituisce, e l'analisi ha svelato come istigatore del sogno un fatto privo di importanza della sera precedente; difatti seguendo senza criteri le associazioni che sorgono da qualsiasi sogno, posso arrivare ad una successione di pensieri tra i quali appaiono gli elementi che costituiscono il sogno e che, questi pensieri, sono interrelati in maniera razionale e comprensibile.

Per contrapporre il sogno come viene trattenuto nella memoria, all'importante materiale scoperto analizzandolo, chiamerò il primo *contenuto manifesto del sogno* ed il secondo *contenuto latente del sogno*. La trasformazione dei pensieri onirici latenti nel contenuto onirico manifesto, merita una trattazione più specifica; sotto l'aspetto del rapporto tra il contenuto latente e il contenuto manifesto, i sogni si possono dividere in tre categorie:

1. In primo luogo possiamo distinguere *sogni sensati e comprensibili*, quelli, cioè, che possono essere inseriti senza ulteriori difficoltà nel contesto della nostra vita psichica. Ci sono numerosi sogni di questo tipo. Per la maggior parte sono brevi e in genere ci sembra che non meritino attenzione, poiché in esse non c'è nulla di sorprendente o di strano. Tra l'altro, la loro esistenza costituisce una efficace argomentazione contro la teoria secondo la quale i sogni derivano dall'attività isolata di gruppi separati di cellule del cervello.
2. Un secondo gruppo è costituito da quei sogni che, anche se sono coerenti in sé e posseggono chiaramente un senso, tuttavia hanno un *effetto sconcertante*, poiché non riusciamo ad inserire quel senso nella nostra vita psichica. Sarebbe questo il caso se, per esempio, sognassimo che un parente al quale vogliamo bene è morto di peste, mentre non abbiamo ragione di aspettarci una cosa simile, né di temerla o presumerla.
3. Il terzo gruppo, infine, comprende quei sogni che *non hanno senso* o *sogni incomprensibili*, che sembrano incoerenti, confusi e privi di significato. La stragrande maggioranza dei sogni presenta queste caratteristiche; e ad essi appunto si deve la scarsa considerazione in cui i sogni sono tenuti e la teoria medica secondo la quale sono il risultato di un'attività psichica limitata. È raro che manchino i segni più evidenti di incoerenza, particolarmente nelle composizioni oniriche di una certa durata e complessità.[61]

Un ripetersi di esperienze simili ci può spingere a sospettare che ci sia una relazione intima tra la natura incomprensibile e confusa dei sogni e la difficoltà di riferire i pensieri ad essa sottostanti. Nel caso dei sogni complicati e confusi di cui ci occupiamo ora, la condensazione e la drammatizzazione, da sole, non sono

sufficienti a spiegare l'impressione di dissomiglianza tra il contenuto del sogno e i pensieri onirici.[61]

Nel corso del lavoro onirico l'intensità psichica dei pensieri e delle rappresentazioni si trasferisce su altri pensieri e rappresentazioni che non dovrebbero essere così sottolineati; nessun altro processo contribuisce a nascondere il significato del sogno e a rendere irriconoscibile il nesso tra il contenuto del sogno e i pensieri onirici. Nel corso di questo processo chiamato *spostamento onirico*, l'intensità psichica - l'importanza o potenzialità affettiva del pensiero - viene trasformata in vivacità sensoriale. I sogni possono formarsi quasi senza alcun spostamento, sono quelli sensati e comprensibili; oppure sogni in cui non c'è un solo elemento dei pensieri onirici che abbia conservato il proprio valore psichico, o in cui tutto ciò che è essenziale nei pensieri onirici non sia stato sostituito da qualcosa di insignificante, e possiamo trovare una serie di casi intermedi tra questi due estremi (quanto più oscuro e confuso sembra un sogno, tanto più grande è la partecipazione del fattore spostamento alla sua formazione). Proprio il processo di spostamento non ci permette di scoprire o riconoscere i pensieri onirici nel contenuto del sogno, a meno che non comprendiamo il motivo di questa deformazione.[62]

Tuttavia, i pensieri onirici vengono anche sottoposti ad un'altra specie di deformazione più debole, che rivela un'altra attività del lavoro onirico, facilmente comprensibile. Spesso ci colpisce l'insolita forma di espressione dei primi pensieri onirici che incontriamo con l'*analisi*; essi infatti non sono rivestiti del linguaggio banale di cui generalmente si servono i nostri pensieri, al contrario sono rappresentati simbolicamente per mezzo di paragoni e metafore, in immagini somiglianti a quelle del linguaggio poetico. Non è difficile spiegare la costrizione imposta alla forma di espressione dei pensieri onirici. Il contenuto manifesto dei sogni è costituito per la maggior parte da *situazioni pittoresche*, e di conseguenza i pensieri onirici devono prima di tutto essere sottoposti ad un trattamento che li renda adatti ad una rappresentazione di questo tipo. Se immaginiamo di dover affrontare il problema di rappresentare le argomentazioni di un articolo politico di fondo o i discorsi di un avvocato davanti alla corte in una serie di immagini, potremmo facilmente renderci conto delle modificazioni che il lavoro onirico deve necessariamente eseguire in base a considerazioni sulla rappresentabilità del contenuto del sogno[61]".

Freud divise il processo di distorsione che affermava fosse applicato a desideri repressi per formare un sogno in quattro passaggi. È grazie a queste distorsioni che la manifestazione del contenuto dei sogni differisce enormemente dal sogno latente, ed è invertendo queste distorsioni che il contenuto latente è raggiunto.

Queste operazioni includono:

- Condensazione - un oggetto in un sogno può rappresentare diverse associazioni e idee; quindi "i sogni sono brevi, esigui e laconici, se confrontati con la gamma e la ricchezza dei pensieri onirici".
- Spostamento - il significato emotivo di un oggetto in un sogno è separato dalla sua reale definizione o contenuto e si aggrappa a una completamente diversa, che non desta il sospetto del "censore onirico".
- Visualizzazione - un pensiero è tradotto in un'immagine
- Simbolismo - un simbolo sostituisce un'azione, una persona o un'idea

A questo si potrebbe aggiungere un'"elaborazione secondaria", ovvero il risultato della naturale tendenza del sognatore a elaborare una sorta di “senso” o "storia" partendo dagli elementi manifesti. Freud, infatti, era abituato a sottolineare il fatto che cercare di "spiegare" una parte della manifestazione del contenuto con riferimenti ad altre parti non fosse solamente futile, ma in realtà anche ingannevole, come se la manifestazione del sogno costituisse in qualche modo un concetto unitario o coerente.

Freud pensava che l'esperienza di una sensazione di ansia in sogni e incubi fosse il risultato di fallimenti nel sistema dei sogni: più che contraddire la teoria della "realizzazione di un desiderio", un fenomeno del genere dimostrava come l'ego reagisse alla comprensione di desideri rimossi che erano troppo potenti e insufficientemente mascherati. I sogni traumatici (dove il sogno ripete solamente l'esperienza traumatica) vennero infine considerati eccezioni alla teoria.

Freud descrisse l'interpretazione psicoanalitica dei sogni come "la via regia che conduce alla conoscenza delle attività incoscienti della mente"; egli era però solito esprimere insoddisfazione nei confronti del modo in cui le sue idee sul tema venivano interpretate, qualora esse non venissero comprese.

Scrive, a questo proposito: "L'affermazione che tutti i sogni richiedano un'interpretazione sessuale, contro la quale i critici infieriscono così incessantemente, non si verifica da nessuna parte nella mia "Interpretazione dei sogni"... ed è in evidente contraddizione con altri punti di vista espressi in essa."

In un'altra occasione, egli suggerì che le capacità individuali di riconoscere la differenza tra contenuto latente e manifesto del sogno "sarebbe probabilmente andata al di là della capacità di comprensione della maggior parte dei lettori della mia 'Interpretazione dei Sogni'".

Per concludere, l'importanza del sogno come via per l'inconscio è sintetizzata dal significato e dall'aspetto che molti sogni hanno: sono una psicosi temporanea e solitamente innocua e una rappresentazione accettabile di una fantasia o impulso non accettato dall'Io cosciente, mascherato con elementi della vita quotidiana e della fantasia.[62]

La psicoanalisi "freudiana" e la sua evoluzione

La formazione di Freud era di tipo medico. Per questo egli ha coerentemente dichiarato che i suoi metodi e le sue conclusioni di ricerca erano "scientifici". Tuttavia, la sua ricerca così come la pratica sono state messe in discussione da diversi studiosi. Inoltre, sia i critici sia i seguaci di Freud hanno osservato che l'affermazione di base secondo la quale molti dei nostri pensieri e delle nostre azioni coscienti siano motivati da paure e desideri inconsapevoli sfida esplicitamente le principali concezioni sulla mente fino ad allora elaborate.

In ambito sia psicologico sia psichiatrico sono state elaborate numerose evoluzioni della metapsicologia e della teoria della tecnica freudiana (ad esempio, nelle varietà di modelli e forme di psicoterapia psicodinamica), mentre altri autori hanno rifiutato il modello della mente proposto da Freud pur adottando spesso alcuni elementi del suo metodo terapeutico, specialmente nel privilegiare il colloquio clinico con il paziente come parte dell'intervento terapeutico.

Freud ha esplorato l'abisso dell'Inconscio, portandone alla luce anche gli angoli più oscuri, mettendo in crisi le placide certezze della cultura occidentale, che cercava di esorcizzare la paura della Morte e dell'ignoto ponendo l'uomo al centro di un mondo che sembra modellarsi sulle sue esigenze.

Freud e gli studi neuropsichiatrici

Un altro degli interessi considerati minori di Freud era la neurologia. Fu uno dei pionieri delle ricerche sulla paralisi cerebrale e pubblicò numerosi documenti medici sull'argomento. Dimostrò anche, precedendo altri ricercatori suoi contemporanei che iniziavano lo studio sugli stessi argomenti, l'esistenza della neuropatia. Affermò che William John Little, il quale per primo identificò la paralisi cerebrale, aveva torto nell'inferire

che la mancanza d'ossigeno durante il parto fosse causa della malattia. Suggerì, invece, che le complicazioni del parto fossero solo un sintomo del problema. Egli sosteneva che la psichiatria, la psicologia, la psicoanalisi e la neurologia fossero collegate: l'inconscio e le sue problematiche erano la rappresentazione teorica di un problema fisico, anticipando così la visione della psichiatria biologica e il ruolo dei neurotrasmettitori nella genesi della patologie mentali.[63] In particolare la genetica, l'anatomia e la neurologia stabilirono che nel cervello umano sono presenti zone più antiche e istintive, come l'Es freudiano, ad esempio l'amigdala, e zone più razionali, come il Super-io, ad esempio i lobi frontali e in generale la corteccia cerebrale.[5] Solo alla fine degli anni 1980 le speculazioni neurologiche di Freud sono state confermate dalle ricerche di neuropsichiatria più avanzate.[4][5][64]

Freud e la filosofia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Psicoanalisi § L'inconscio prima della psicoanalisi****.*

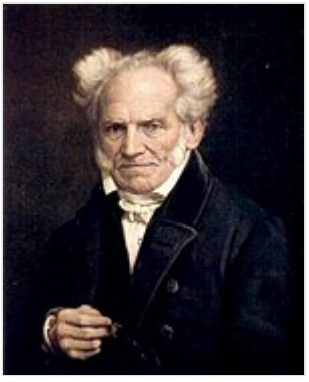
Oltre ai seguenti, precursori filosofi o artistici delle idee di Freud sono riconosciuti anche Blaise Pascal, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Johann Goethe, Friedrich Schiller, Denis Diderot, Francisco Goya, il marchese de Sade e Johann Heinrich Füssli. Filosofi accostati direttamente al pensiero freudiano sono poi Empedocle, Schopenhauer e Nietzsche.

Empedocle

Da Empedocle Freud trae il dualismo Amore/Odio, che egli trasforma in quello Eros/Thanatos.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Al di là del principio di piacere § Il dualismo di Empedocle****.*

Schopenhauer


Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer individua nella Volontà la forza che ci fa vivere e perpetua la specie, a cui egli contrappone il distacco e l'ascesi; sebbene le conclusioni siano differenti, la Volontà può essere assimilata alla forza sessuale, la libido descritta da Freud, altrettanto *vis a tergo* che ci spinge ciecamente così come pure la "volontà di potenza" nietzscheana[65]: «Da un bel po' infatti il filosofo Arthur Schopenhauer ha fatto vedere agli uomini in qual misura tutte le loro azioni e aspirazioni sono determinate da desideri sessuali - nel senso abituale della parola - e tutto un mondo di lettori non dovrebbe scordare troppo facilmente quell'insegnamento cosí avvincente!» [66] Se rimasta fissata e non usata a scopo sessuale, crea le nevrosi o la perversione. Inoltre Schopenhauer riprende concetti delle religioni orientali, in particolar modo buddisti, come il Nirvana, la cessazione delle passioni: anche Freud usa a volte il termine, in senso psicologico, ad esempio in *Al di là del principio di piacere* (1920) e nel *Compendio di psicoanalisi*[67] (1938).[68][69]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Schopenhauer****.*

Nietzsche

Friedrich Nietzsche, partendo dal concetto greco del "conosci te stesso e diventa ciò che sei" e portando il sapere umano al livello psichico (scrisse infatti che «"conosci te stesso" è tutta la scienza.»[70]), fu precursore d'una epistemologia e gnoseologia naturalista della conoscenza, intesa come prodotto di capacità acquisite in modo evolutivo. Speculazione psicofilosofica che lo portò per primo[71] a penetrare e descrivere i processi inconsci alla base e da cui emerge, come la cima d'un iceberg, la coscienza umana con le sue inclinazioni volitive e cognitive: *«Secondo l'ambiente e le condizioni della nostra vita, un istinto emerge come il più stimato e dominante; in particolare, pensiero, volontà e sentimento si trasformano in suoi strumenti»*.[72]

Friedrich Nietzsche

Anche la sua Volontà di potenza dionisiaca è avvicinata ad una forza irresistibile quale la libido,[65] che la razionalità del socratismo, dominante nella cultura occidentale, cerca di soffocare. Inoltre Freud riprende il tema della morte di Dio proclamata dal filosofo tedesco ne *La gaia scienza* e nel *Così parlò Zarathustra*.

Il Novecento

Attraverso il pensiero di Freud, il concetto di uomo e della sua personalità acquisisce una precisa connotazione in ambito filosofico. La grande rivoluzione da lui operata, nella civiltà e nella cultura contemporanea, riguarda essenzialmente il tentativo di indagare in maniera profonda l'enorme complessità dell'animo umano e in particolare le possibilità d'inganno o d'autoinganno della coscienza. Proprio la scoperta freudiana dell'inconscio -e di tutte le sue inevitabili conseguenze- ha determinato uno dei grandi travolgimenti ideologici cui il Novecento ha dovuto far fronte. Tramite la psicoanalisi, Freud ha proposto una nuova antropologia, in cui il soggetto non viene più considerato un essere esclusivamente razionale - come sostenuto dall'Idealismo e in particolar modo da Georg Wilhelm Friedrich Hegel - ma, piuttosto, un'entità caratterizzata anche da una dimensione puramente istintuale.

Proprio per questa ragione, Freud rientra tra quei *maestri del sospetto* - così denominati dal filosofo francese Paul Ricœur - insieme a Friedrich Nietzsche e Karl Marx. «Marx, Nietzsche e Freud: [...] questi tre maestri del sospetto non sono tre maestri di scetticismo. Certamente sono tre grandi "distruttori", e tuttavia anche questo non deve farci sentire perduti; la distruzione, dice Heidegger in *Sein und Zeit*, è un momento di una *fondazione del tutto nuova. La "distruzione" dei mondi retrogradi è un compito positivo*, ivi compresa la distruzione della religione»; «Il processo del nichilismo non ha raggiunto la sua conclusione, forse neppure il suo culmine: il lavoro del lutto [che spodesta gli idoli degli] dèi morti non è ancora terminato.»[73]

La nevrosi collettiva

> «Il prezzo del progresso si paga con la riduzione della felicità, dovuta all'intensificarsi del senso di colpa.»
>
> (da *Il disagio della civiltà*)

Freud orientò anche i suoi studi sull'antropologia e sul totemismo, sostenendo che il *totem* riflette la codificazione di un complesso di Edipo relativo alla tribù. *Il disagio della civiltà*, uno degli ultimi libri di Freud, dedicato all'applicazione delle teorie psicoanalitiche alla società, riprende concetti espressi anche in

Totem e tabù, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* e *L'avvenire di un'illusione*. Il concetto di *nevrosi collettiva*, riprende ma in senso molto diverso alcune idee già presentate da Jung (inconscio collettivo).[74]

Statua di Freud a Londra

Vengono presentate alcune idee sociologiche oggi abbastanza accettate ed altre più discutibili. Un esempio del primo tipo è il fatto che la repressione della libido da parte della società sia fonte del disagio che ci colpisce e che ci fa sentire limitati, in quanto privati delle soddisfazioni di cui necessitiamo. Freud fa risalire tutto questo alla sua storica contrapposizione tra Io e Super-Io, identificando nel Super-io la morale sociale che avvilisce l'Io. Il problema della conflittualità interiore alla psiche umana, certo non nuovo nella filosofia occidentale, era stato già posto in termini molto simili - e con la stessa denominazione di "cattiva coscienza" - da Nietzsche nella Genealogia della morale: per entrambi la "civiltà" è riuscita a rendere mansueto un uomo altrimenti aggressivo, limitando le sue pulsioni distruttive ed antisociali, che non possono però essere completamente eliminate. Queste vengono altresì rese pericolosamente capaci di sfogarsi solamente contro il soggetto stesso; Freud adatta questa riflessione nietzscheana alla Seconda topica, ed arriverà perciò a fare del Super-io l'istanza repressiva, di controllo, che la società ha "inserito" nella stessa psiche dell'uomo.[74]

Disegno di alcuni totem

Il Super-io ha dunque la funzione di limitare, in senso moralista, sia alcune pulsioni sessuali - portando l'individuo alla nevrosi nel caso in cui lo faccia con eccessiva rigidezza - sia l'aggressività umana, in quanto Freud condivide quel filone pessimista dell'antropologia che può essere condensato nella formula "*homo homini lupus*" già usata da Hobbes. Freud polemizzerà difatti anche con la concezione di origine rousseuiana del *buon selvaggio*, in quanto nell'uomo vi sono innegabili spinte aggressive, talvolta fini a sé stesse.[75]

In senso più filosofico che psicologico, tutto il disagio collettivo viene invece fatto risalire ad una forma di primordiale peccato originale, di cui tutti gli individui serbano traccia. Il peccato è quello della prima tribù di uomini ("orda primordiale"), in cui un solo capo comandava con la forza e possedeva tutte le donne del clan (patriarcato). Il dispotismo di questo padre-capo accrebbe così tanto l'odio degli altri membri, suoi figli, che essi lo uccisero e lo mangiarono, risentendone poi il senso di colpa ed il rimorso. Ebbene, secondo Freud tutti noi inconsciamente serbiamo traccia di questo ancestrale parricidio, di questo complesso di Edipo collettivo.[76]

Secondo Freud sta qua l'origine inconscia della religione, che il padre della psicoanalisi, a differenza di Jung, considera solamente una nevrosi ossessiva di massa.[76] Il primo risultato è il totem: è il simbolo del padre mitico, l'animale da venerare e non mangiare; questo tranne in determinate occasioni, in cui si rinnova il pasto o banchetto totemico; questa pratica si trasmise tramite le varie religioni dove Dio è solamente un padre elevato all'ennesima potenza, fino al cristianesimo dove il Figlio si sacrifica, per espiare la colpa, al Padre e viene esso stesso mangiato nell'Eucaristia[76]; per Freud l'ebraismo (sulla religione dei suoi antenati scrisse *L'uomo Mosè e il monoteismo*) e il cristianesimo sono la prova vivente della sua teoria. Il secondo

risultato è il tabù dell'endogamia, ovvero l'obbligo dell'esogamia, cioè prendere moglie fuori dalla famiglia e dal clan per evitare l'incesto che, oltre che dannoso, offende la memoria del padre primordiale, solo padrone delle donne della tribù.[76]

Il disagio della civiltà, edita nel 1929, è invece nobile interprete delle oscure riflessioni sulla natura umana che, in seguito alla Grande Guerra e alla Grande depressione, tormentarono i circoli culturali. L'uomo decade da valoroso patriota e lavoratore a "lupo parricida". I valori sono così ridotti a convenzioni, peraltro disagevoli. Freud fa del "Disagio della civiltà" il manifesto delle più tetre e disilluse analisi.[74] Ecco alcune citazioni del capitolo sui sentimenti religiosi:

> «Non ci si può sottrarre all'impressione che gli uomini di solito misurino con falsi metri, che aspirino al potere, al successo, alla ricchezza e ammirino queste cose negli altri, ma sottovalutino i veri valori della vita. Pure, nel formulare un qualsiasi giudizio generale di questo tipo, si corre il rischio di dimenticare la varietà del mondo umano e della vita della psiche. Vi sono taluni uomini a cui i contemporanei non negano l'ammirazione benché la loro grandezza poggi su doti e realizzazioni che sono completamente estranee agli scopi e agli ideali della massa. Potremmo facilmente essere indotti a credere che solo una minoranza, alla fin fine, apprezza questi grandi uomini, mentre la gran maggioranza non se ne cura affatto. Ma la cosa potrebbe non risultare così semplice, grazie alle discrepanze tra i pensieri e le azioni degli uomini e alla diversità dei desideri che li muovono. Uno di questi uomini eccezionali, per lettera, si definisce mio amico.»

Prosegue poi:

> «Gli avevo mandato il mio piccolo scritto che tratta della religione alla stregua di un'illusione, ed egli mi rispose di concordare in pieno con il mio giudizio sulla religione, ma di dolersi che non avessi giustamente apprezzato la fonte autentica della religiosità. Essa consisterebbe in un particolare sentimento che, quanto a lui, non lo abbandonerebbe mai, che troverebbe attestato da molti altri e che supporrebbe presente in milioni di uomini, ossia in un sentimento che vorrebbe chiamare senso della "eternità", un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire di "oceanico". Tale sentimento sarebbe un fatto puramente soggettivo, non un articolo di fede; non comporterebbe alcuna garanzia d'immortalità personale, ma sarebbe la fonte di quell'energia religiosa che viene captata, immessa in particolari canali, e indubbiamente anche esaurita, dalle varie chiese e sistemi religiosi. Soltanto sulla base di questo sentimento oceanico potremmo chiamarci religiosi, anche rifiutando ogni fede e ogni illusione. Le opinioni espresse dal mio stimato amico, che personalmente ha esaltato una volta in una poesia la magia delle illusioni, mi hanno causato non lievi difficoltà. Per quel che mi riguarda, non riesco a scoprire in me questo sentimento "oceanico". Non è facile trattare scientificamente i sentimenti. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici.»

Freud poi aggiunge:

> «Dove ciò non è possibile - e temo che anche il sentimento oceanico eluda una caratterizzazione siffatta - non resta da far altro che attenersi al contenuto rappresentativo che più immediatamente risulta associato al sentimento. Se ho ben compreso il mio amico, egli allude a ciò che un drammaturgo originale e piuttosto bizzarro offre al suo eroe come consolazione nella prospettiva

della morte volontaria: "Fuori di questo mondo non possiamo cadere." Si tratta dunque di un sentimento di indissolubile legame, di immedesimazione con la totalità del mondo esterno. Potrei dire che per me ciò ha piuttosto il carattere di un'intuizione intellettuale, non certo priva di una sua risonanza emotiva, ma tale comunque da non dover risultare assente neanche da altri atti di pensiero di analoga portata. Per quanto riguarda la mia persona non potrei convincermi della natura primaria di un tale sentimento. Non per questo mi è però lecito negarne la presenza effettiva in altre persone. Occorre soltanto chiedersi se venga correttamente interpretato e se debba essere riconosciuto come *fons et origo* di tutti i bisogni religiosi. Non ho nulla da proporre che possa contribuire in modo decisivo alla soluzione di questo problema. L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante attraverso un sentimento immediato e fin dall'inizio orientato in tale direzione, appare così strana e si accorda così male con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento. Possiamo quindi disporre della seguente linea di pensiero: Normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto a ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che invece l'Io abbia verso l'interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in una entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge per così dire da facciata, lo abbiamo per la prima volta appreso dalla ricerca psicoanalitica, da cui ci attendiamo molte altre informazioni circa il rapporto tra Io ed Es. Ma verso l'esterno almeno l'Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette.»

Controversie

Il dibattito interno ed esterno rispetto alle teorie psicoanalitiche è stato sempre piuttosto acceso. Questi dibattiti hanno spesso permesso di sviluppare ed articolare la teorizzazione freudiana originaria, facilitando l'evoluzione della psicoanalisi dagli originari modelli pulsionalisti ai più recenti modelli relazionali. Dalla psicoanalisi e dai numerosi rami che da essa si dipartono, hanno inoltre avuto origine diverse e disparate teorie psicologiche e filosofiche.

Metodologiche

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Il libro nero della psicoanalisi*** *e* ***Critiche alla psicoanalisi****.*

«La psicoanalisi è quella malattia di cui si ritiene di essere la terapia.»

(Karl Kraus)

Per quanto riguarda l'efficacia psicoterapeutica della psicoanalisi il dibattito è stato molto forte ed ha visto posizioni spesso contrapposte.

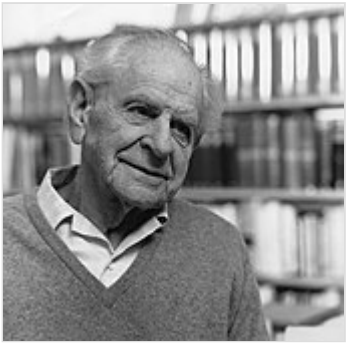
In Francia, l'*Institut national de la santé et de la recherche médicale* (l'organismo pubblico francese dedicato alla salute e alla ricerca medica) ha pubblicato nel 2004 l'expertise collettiva "Psychothérapie: Trois approches évaluées", una rassegna critica di studi clinici e di meta-analisi precedenti, in cui veniva valutata l'efficacia di tre diversi approcci psicoterapeutici, fra cui quello di ispirazione psicoanalitica.

Gli otto esperti che hanno realizzato tale rapporto provenivano da indirizzi diversi di psicologia clinica, sei di loro erano stati psicoanalizzati e uno era uno psicoanalista lacaniano. Lo psichiatra e psicoterapeuta Jean Cottraux, uno di questi otto autori, riassume le caratteristiche e i risultati dell'expertise nel modo seguente: " [...] il rapporto INSERM non si occupava della psicoanalisi nel senso stretto del termine, esso valutava l'efficacia delle terapie psicoanalitiche brevi, della terapia familiare [di vari indirizzi] e delle terapie cognitivo-comportamentali. Le sue conclusioni erano particolarmente misurate. Erano stati studiati sedici disturbi. Le terapie cognitivo-comportamentali hanno dimostrato un effetto positivo in quindici disturbi su sedici, le terapie familiari in cinque disturbi su sedici, le psicoterapie psicodinamiche d'ispirazione psicoanalitica in un solo disturbo su sedici. Si trattava di disturbi della personalità in cui anche le TCC (sigla che sta per "terapie cognitivo-comportamentali") hanno dimostrato la loro efficacia. Erano proposte indicazioni precise per ciascun disturbo, il che permetteva alle diverse correnti di dividersi il terreno in funzione dei loro poli di eccellenza. Il rapporto consentiva così ai pazienti di compiere una scelta informata. Le terapie psicoanalitiche brevi venivano considerate una buona indicazione in almeno il 30% delle domande di psicoterapia che provenivano da pazienti affetti da un disturbo di personalità isolato o associato alla depressione, o da un disturbo ansioso.[77]

Il filosofo francese Paul Ricœur ha fatto anche notare che Freud non è così neutrale nel suo metodo. Egli aderisce fin dall'inizio dei suoi studi alla filosofia del positivismo, in particolare alla *Weltanschauung* scientista, che proponeva una concezione meccanicistica dell'uomo. L'uomo nella psicoanalisi è simile a una macchina guidata dai suoi istinti (libido in particolare), dunque, sempre secondo Ricoeur, non sono rispettate né la sua libertà né la sua responsabilità.[78]

Epistemologiche

Una critica all'impianto psicoanalitico freudiano fu formulata dal filosofo della scienza Karl Popper, che annoverava la psicoanalisi e il materialismo storico marxista fra quelle discipline "non passibili di smentita" e perciò, a suo parere, non scientifiche.[79] Il logico e filosofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ad esempio, sostenne che la psicoanalisi fosse: "una mitologia che ha molto potere", criticando nello specifico il procedimento della libera associazione delle idee, considerato oscuro, "perché Freud non chiarisce mai come possiamo sapere dove fermarci, dove la soluzione sia giusta"[80] La psicoanalisi mancherebbe di falsificabilità, ovvero di un'affermazione che se smentita con metodo scientifico, fa crollare l'edificio. I freudiani ribattono che tale affermazione è il complesso di Edipo, ritenuto vero e "pilastro" della psicoanalisi.[81]


Karl Popper (1980)

Sessuologiche e critiche da altri psicoanalisti

Le prime critiche a Freud riguardarono la teoria dell'eziologia sessuale delle nevrosi, che Freud definiva il "dogma della psicoanalisi" e che, all'epoca, suscitava scandalo. In effetti, il modello sessuale-pulsionalista fu in seguito criticato anche da alcuni seguaci di Freud; Alfred Adler, per esempio, propose di sostituirlo con

una teoria della volontà di potenza di derivazione nietzschiana; Carl Gustav Jung elaborò una teoria della libido intesa come energia psichica più generale, e non necessariamente ridotta a "forza sessuale"; Rudolf Allers cercò il fondamento di una psicologia integrale nell'antropologia di Tommaso d'Aquino.

Femministe

Anne Koedt, femminista statunitense, pubblicò nel 1968 il saggio *The Myth of the Vaginal Orgasm* ("Il mito dell'orgasmo vaginale"), un testo reputato molto scandaloso all'epoca, nel quale attaccò il fondamento della teoria freudiana sulla sessualità femminile, ossia l'idea che una giovane divenga realmente donna sessualmente adulta quando abbandoni l'orgasmo clitorideo, ottenuto con la pratica della masturbazione, in favore dell'orgasmo vaginale, che sarebbe provocato dalla penetrazione maschile. Freud affermava nel suo libro "*Tre saggi sulla teoria sessuale*" (1905) la presenza di due orgasmi femminili, quello clitorideo e quello vaginale. In realtà, studi scientifici sessuologici dimostrano che la donna possiede solamente il clitoride come organo sessuale femminile che causa l'orgasmo; Freud sosteneva che la frigidità femminile - l'incapacità di raggiungere l'orgasmo vaginale - era una forma di nevrosi, riconducibile a una fissazione alla fase puberale. Freud sosteneva inoltre che l'analista donna dovesse riconoscere la regola psicoanalitica dell'invidia del pene, altrimenti non l'avrebbe applicata con le pazienti, danneggiando la terapia.[82]

Neuropsichiatriche

Lo psichiatra statunitense Allan Hobson respinge l'idea che i sogni esprimano necessariamente significati profondi o nascosti. A suo parere, l'opera di Freud *L'interpretazione dei sogni* è infondata. Secondo i suoi studi, i sogni sono creati quando gli impulsi neuronali generati casualmente dal tronco encefalico raggiungono la corteccia cerebrale durante il sonno REM. La corteccia tenta di dare un senso agli input casuali che sta ricevendo, e questa genera i sogni[83][84].

Critiche alla persona di Freud

Michel Onfray

Freud era stato, per un periodo della sua vita, consumatore ed estimatore di cocaina[85] e uno sviluppatore della teoria e della pratica delle nevrosi nasali riflesse d'accordo con Wilhelm Fliess. Emma Eckstein, infatti, subì un disastroso intervento chirurgico al naso ad opera di Fliess.

Il filosofo francese anarco-edonista Michel Onfray nel libro *Crepuscolo di un idolo. L'affabulazione freudiana* ha attaccato duramente Freud - e secondariamente la psicoanalisi - accusando lo psicoanalista di essere antisemita (nonostante egli stesso avesse subito le persecuzioni naziste e nonostante fosse ebreo), evasore fiscale, fascista (per via della dedica citata) e tossicodipendente. Onfray ritiene inoltre che Freud abbia riutilizzato concetti non suoi (ad esempio di Nietzsche), e si sia appropriato della psicoanalisi a partire dal lavoro con Charcot, inoltre che la scienza psicoanalitica si debba in realtà al lavoro del contemporaneo Pierre Janet.[86] Un'accusa è quella di aver lottato contro l'allievo Wilhelm Reich perché comunista, e in un primo tempo aver pensato di essere accondiscendente e apolitico verso il nazismo, perché l'Istituto Goering permettesse alla psicoanalisi di non essere bandita dalla Germania.

Critica poi i freudiani di sinistra, come i freudomarxisti (come Wilhelm Reich, a cui per altri aspetti si è rifatto).[87][88][89]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Michel Onfray § La polemica su Freud e la psicoanalisi****.*

Il libro ha suscitato dure critiche e lunghe polemiche da parte dei freudiani e da intellettuali di sinistra radicali che avevano applaudito opere come il *Trattato di ateologia*, ma anche da intellettuali di altre aree politiche, come Bernard-Henri Lévy, filosofo ebreo che ha respinto le accuse di antisemitismo rivolte a Freud.[90]

In risposta al libro di Onfray, Élisabeth Roudinesco pubblica nello stesso anno il libro *Mais pourquoi tant de haine?* in cui l'autrice spiega in che modo la maggior parte delle tesi sostenute da Onfray contro Freud siano del tutto infondate e la sua documentazione sia o non attendibile oppure soggetta ad arbitrarie forzature.[91]

Nella cultura di massa

Freud ha esercitato enorme influenza sulla cultura di massa e sulla cultura pop, ma anche sull'intera visione del mondo umana, in particolare su quella del XX secolo, paragonabile a pochi altri (come Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Charles Darwin).[92] Nella cultura di massa è citato innumerevoli volte; Tra queste citazioni si ricordano:

- Woody Allen cita spesso Freud e la psicoanalisi nei suoi film.
- Nel film *Le vie del Signore sono finite* di Massimo Troisi, il medico curante del protagonista invia lettere a Freud per illustrargli il caso; le lettere, però, vengono cestinate da una cameriera che, memore della sconfitta dell'Austria nella ancora recente prima guerra mondiale, ha in odio gli italiani.
- Nel 1990 a Freud è stato dedicato un concept album da Eric Woolfson ed Alan Parsons dal titolo *Freudiana*. Nel 1991 Woolfson ha pubblicato un album live dallo stesso titolo
- Freud viene "invocato" direttamente nella canzone *Die Another Day* di Madonna.
- Rino Gaetano ironizza sull'eccessiva importanza data all'opera di Freud nella sua celebre canzone *Mio fratello è figlio unico*, ipotizzando che "anche chi non legge Freud" possa "vivere cent'anni".
- Samuele Bersani nel suo primo successo di pubblico e critica, e colonna sonora del film *Chiedimi se sono felice*, intitolato *Spaccacuore*, afferma in ironica polemica con Freud: *So chi sono io anche se non ho letto Freud. So come sono fatto io ma non riesco a sciogliermi*.
- Roberto Vecchioni cita Freud nella canzone *Voglio una donna* descrivendo la sua partner ideale dice: "Voglio una donna, mi basta che non legga Freud, dammi una donna così che l'assicuro ai Lloyd."
- Giuseppe Povia nella canzone *Luca era gay* cita Freud dicendo: «c'era chi mi diceva “è naturale” io studiavo Freud non la pensava uguale» (Povia attribuisce erroneamente a Freud la critica all'omosessualità, affermando che egli la riteneva dunque, anormale).
- Nella canzone *The End* (1967) dei The Doors, Jim Morrison richiama in maniera diretta la teoria del complesso edipico freudiana con la frase "Father I wanna kill you, mother I wanna fuck you"
- Nella canzone *Quando sarò capace di amare* (1995/6), dall'album *E pensare che c'era il pensiero*, Giorgio Gaber similmente richiama la teoria del complesso d'Edipo nell'incipit: "Quando sarò capace di amare / probabilmente non avrò bisogno / di assassinare in segreto mio padre / né di far l'amore con mia madre in sogno.".
- Nel libro *Il cimitero di Praga* (2010), Umberto Eco inserisce Freud tra i personaggi conosciuti dal protagonista il quale, non conoscendo l'esatto modo di scrivere il nome del giovane psicoanalista, nei suoi diari lo cita erroneamente con il nome "Froïde": *In quegli anni (mi pare che fosse l'Ottantacinque o l'Ottantasei) da Magny avevo conosciuto quello che continuo a ricordare come il dottore austriaco (o tedesco). Ora mi torna alla mente il nome, si chiamava Froïde (credo si scriva così), un medico sulla trentina, che certamente veniva da*

Magny solo perché non poteva permettersi di meglio, e che stava facendo un periodo di apprendistato presso Charcot. Freud viene citato alla fine del romanzo come l'artefice della guarigione del protagonista.

- Nella serie animata *I Simpson*: nell'episodio *Piccolo grande amore* Bart e la fidanzata guardano un film horror e uno degli assassini con la motosega è uno psicoanalista con le fattezze di Freud; nell'episodio *Chi con fede agisce, con fede guarisce* durante la gag del divano Homer è sdraiato e si lamenta dicendo "Oh, dottore sono pazzo" e vicino a lui c'è Freud su una sedia che prende appunti.
- Freud viene citato da Caparezza nella canzone *Abiura di me* ("...neanche Freud saprebbe spiegarmi perché la notte sogno di aumentare le armi...")
- Nel film *Tutta colpa di Freud*
- Nel romanzo di Italo Svevo *La coscienza di Zeno*, il personaggio del dottor S. allude a Freud e ad altri psicoanalisti dell'epoca, anche se il medico in questione non è un vero e proprio psicoanalista (e da taluni è ritenuto la proiezione dell'autore).[93]
- Nel videogioco *To the Moon* la trama verte intorno a un'agenzia che si occupa di modificare i ricordi delle persone, il cui nome è Sigmund.
- Nel romanzo *La scelta di Sigmund*, scritto nel 2016 dall'italiano Carlo Martigli, il protagonista è proprio Sigmund Freud che, in una Roma del 1903 (dove il neurologo visse realmente per alcuni mesi), si ritrova ad aiutare le autorità a risolvere un caso di omicidio-suicidio.
- Nel brano di Nek intitolato *Freud*, cantato assieme al rapper J-Ax e pubblicato il 31 marzo 2017, è citato molto spesso all'interno delle strofe, ma in gran parte del ritornello nella frase *Freud è uno di noi!*.
- Nel film Sogni d'oro (1981) di Nanni Moretti, il protagonista Michele Apicella sta girando un film intitolato "La mamma di Freud" in cui il fondatore della psicoanalisi (interpretato da Remo Remotti) appare come un adulto-bambino, che telefona a Jung, detta le proprie memorie alla figlia, fa le bizze con sua madre, pestando i piedi e strillando con voce infantile.[94]
- Freud viene citato nella canzone *A Moment Of Silence* di Francesco Gabbani, contenuta nel suo album Magellano. La frase dice: "Aspettando che Freud teorizzi l'ES.
- Viene più volte citato nel romanzo *La connessione di tutte le cose* di Selden Edwards.

Film sulla vita di Freud

- *Freud - Passioni segrete* (*Freud*), regia di John Huston (1962)
- *Le fil rouge*, regia di Robert Crible - film TV (1968)
- *Der junge Freud*, regia di Axel Corti - film TV (1976)
- *Berggasse 19*, regia di Ernst Hausman - film TV (1979)
- *The Secret Diary of Sigmund Freud*, regia di Danford B. Greene (1984)
- *A Beginners Guide to Freud*, regia di Stacy Marking - film TV (1989)
- *Ich hiess Sabina Spielrein*, regia di Elisabeth Márton (2002)
- *Young Dr. Freud*, regia di David Grubin - documentario TV (2002)
- *Princesse Marie*, regia di Benoît Jacquot - film TV (2004)
- *Mahler auf der Couch*, regia di Felix O. Adlon e Percy Adlon (2010)
- *A Dangerous Method*, regia di David Cronenberg (2011)
- *Freud on Freud*, regia di Daniel Blake (2016)
- *Il tabaccaio di Vienna*, regia di Nikolaus Leytner (2018)

- *Freud*, serie televisiva diretta da Marvin Kren (2020)

Pazienti di Freud

Pazienti che compaiono negli studi di Freud, con gli pseudonimi usati e i relativi nomi reali:

Memoriale dedicato a Freud

- *Anna O.* = Bertha Pappenheim (1859-1936)
- *Laszlo Schmendrick* = Matty G. (1895-?)
- *Cäcilie M.* = Anna von Lieben (1847-1900)
- *Dora* = Ida Bauer (1882-1945) - isteria
- Frau *Emmy von N.* = Fanny Moser (1872-1953)
- Fräulein Elizabeth von R. = Ilona Weiss (1867-?)
- Fräulein *Katharina* = Aurelia Kronich
- Fräulein Lucy R.
- *Il piccolo Hans* = Herbert Graf (1903-1973)
- *L'uomo dei topi* = Ernst Lanzer (1878-1914) - nevrosi ossessiva (secondo Freud casi di difficile soluzione con il metodo psicoanalitico)
- *L'uomo dei lupi* = Sergej Costantinovič Pankëev (1886-1979) - nevrosi infantile
- H.D. (Hilda Doolittle, 1886-1961)
- Emma Eckstein (1865-1924)
- Bruno Veneziani - cugino e cognato dello scrittore Italo Svevo: Freud lo ebbe in terapia - con una diagnosi di psicosi - passando poi il caso a Edoardo Weiss e altri; in realtà, tossicodipendente e omosessuale, Bruno tornò più abulico dopo la lunga analisi a Vienna, stimolando le riflessioni del romanziere triestino sulla psicoanalisi, specialmente nel romanzo *La coscienza di Zeno*.[95]

Personaggi storici analizzati da Freud

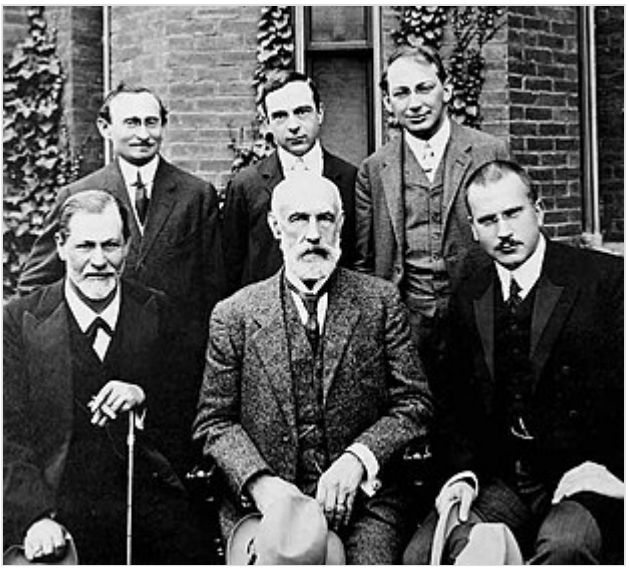
- Mosè
- Daniel Paul Schreber (1842-1911)
- Leonardo da Vinci (1452-1519)
- Gustav Mahler (1860-1911)

Discepoli e influenza

Freud ha avuto molti colleghi divenuti famosi, denominati "Neo-Freudiani", che hanno diviso con lui l'interesse sulla teoria psicoanalitica. Molti sono entrati in collisione con lui per aver messo in dubbio argomenti relativi ai suoi dogmi psicoanalitici. Altri psicologi sono stati influenzati dal pensiero di Freud, pur non essendogli legati professionalmente. Fra tutti questi, si ricordano:

- Alfred Adler
- Otto Rank
- August Aichhorn
- Didier Anzieu
- Karl Abraham
- Roberto Assagioli
- Michael Balint
- Wilfred Bion
- Marie Bonaparte
- John Bowlby

- Helene Deutsch
- Erik Erikson
- William R. D. Fairbairn
- Silvio Fanti
- Pierre Fédida
- Sándor Ferenczi
- Otto Fenichel
- Franco Fornari
- Anna Freud
- André Green
- Karen Horney
- Edith Jacobson
- Ernest Jones
- Carl Gustav Jung
- Melanie Klein
- Heinz Kohut
- Jacques Lacan
- Jean Laplanche
- Ignacio Matte Blanco
- Donald Meltzer
- Jacob Levi Moreno
- Cesare Musatti
- Heinrich Racker
- Wilhelm Reich
- Theodor Reik
- Herbert Rosenfeld
- Lou Andreas Salomè
- Max Schur
- Hanna Segal
- René Spitz
- Sabina Spielrein
- Ricardo Steiner
- Viktor Tausk
- Frances Tustin
- Edoardo Weiss
- Donald Woods Winnicott



Da sinistra a destra: Sigmund Freud, Stanley Hall, C.G.Jung. Fila dietro, da sinistra a destra: Abraham A. Brill, Ernest Jones, Sándor Ferenczi (1909)

Freud ebbe influenza anche su Milton Erickson, che gli riconosceva il merito della scoperta dell'inconscio e del ruolo potenziale dell'ipnosi nella terapia, ma non ne condivideva molte idee teoriche.[96]

Opere principali

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Opere di Sigmund Freud****.*

- *L'interpretazione dei sogni* (1899)
- *Il caso di Dora* (1901)
- *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901)

- *Il motto di spirito* (1905)
- *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905)
- *Il poeta e la fantasia* (1907)
- *Il piccolo Hans* (1908)
- *L'uomo dei topi* (1909)
- *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910)
- *Il presidente Schreber* (1910)
- *Totem e tabù* (1912-13)
- *Il Mosè di Michelangelo* (1914)
- *Introduzione al narcisismo* (1914)
- *L'uomo dei lupi* (1914)
- *Metapsicologia* (1915)
- *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17 e 1932)
- *Il perturbante* (1919)
- *Al di là del principio di piacere* (1920)
- *L'Io e l'Es* (1922)
- *La negazione* (1925)
- *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925)
- *L'avvenire di un'illusione* (1927)
- *Dostoevskij e il parricidio* (1927)
- *Il disagio della civiltà* (1929)
- *Tipi libidici* (1931)

Traduzioni italiane

- (con Joseph Breuer), *Sulla teoria dell'attacco isterico* (1892), in S. Freud, *Opere*, 12 voll, Boringhieri, Torino, 1976-1980, vol. I
- *Progetto per una psicologia scientifica* (1895), in *Opere*, cit., vol II
- *L'interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere*, cit., vol. III
- *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in *Opere*, cit., vol. IV
- *Il motto di spirito e il suo rapporto con l'inconscio* (1905), in *Opere*, cit., vol. V
- *Il caso di Dora* (1905), in *Opere*, cit., vol. IV
- *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere*, cit., vol. IV
- *Delirio e sogni nella "Gradiva" di Jensen* (1907), in *Opere*, cit., vol. V
- *Psicoanalisi "selvaggia"* (1910), in *Opere*, cit., vol. VI
- *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), in *Opere*, cit., vol. VI
- *Totem e tabù* (1913), in *Opere*, cit., vol. VII
- *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, cit, vol. VIII
- *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), in *Opere*, cit., vol. VII
- *Metapsicologia* (1915), in *Opere*, cit., vol. VIII
- *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in *Opere*, cit., vol. VIII
- *Lutto e melanconia* (1917), in *Opere*, cit., vol. VIII
- *Dalla storia di una nevrosi infantile* (1918), in *Opere*, cit., vol VII
- *Il perturbante* (1919), in *Opere*, cit., vol. IX
- *Al di là del principio del piacere* (1920), in *Opere*, cit., vol. IX

- *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere*, cit., vol. IX
- *L'Io e l'Es* (1923), in *Opere*, cit., vol. IX
- *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), in *Opere*, cit., vol. X
- *L'avvenire di un'illusione* (1927), in *Opere*, cit., vol. X
- *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, cit., vol. X
- *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-1938), in *Opere*, cit., vol. XI
- *Analisi terminabile e interminabile* (1937), in *Opere*, cit., vol. XI
- *Compendio di Psicoanalisi (o Sommario di psicoanalisi*, Londra, Firenze, Milano, Giunti, 1938-1940; 1953-2010 (edizione citata). in *Opere*, cit., vol. XI

Riconoscimenti

- A Sigmund Freud è stato intitolato il cratere Freud sulla Luna.

Note

1. ^ Nicola Abbagnano, *La saggezza della filosofia*, Rusconi, Milano, 1987, p. 35; Silvia Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, A. Mondadori Editore, Milano, 1986, Cap. I (p. 9); Aldo Carotenuto (a cura di), *Dizionario Bompiani degli Psicologi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1992, p. 6; Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Dizionario Bompiani dei Filosofi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1990, p. 128.
2. Freud 1938, pp. 11-12.
3. ^ David Servan-Schreiber, *Guarire*
4. Joseph E. LeDoux, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, 1996, Simon & Schuster, 1998, Touchstone edition.
5. Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, 1995.
6. ^ Freud 1938, p. 12.
7. ^ Riportato in Freud 1938.
8. S. Freud, *Psicoanalisi*, in *Opere Complete*, volume X.
9. *Biografia di Sigmund Freud (psicoanalisi freudiana)*, su *psicoanalisi-freudiana.com*. URL consultato l'11 ottobre 2023.
10. ^ P. Migone, *Storia dello scandalo Masson*, su *psychomedia.it*, 2002. Ultima edizione riveduta ne *Il Ruolo Terapeutico* (sempre nel 2002).
11. ^ *ISRAELE: B'NAI B'RITH, L'ASSOCIAZIONE DI EINSTEIN E FREUD*.
12. ^ Elisabetta Cicciola (Archivio storico del Grande Oriente d'Italia), *Freud e l' ordine del B'nai B'rith: un' appartenenza lunga quarant'anni*, in *Physis-Rivista internazionale di storia della scienza*, Nuova serie, LIV, Fasc.1-2, Leo S. Olschki, 2019.
13. ^ *Sigmund Freud and the B'Nai B'Rith*, DOI:10.1177/000306517902700209.
14. ^ *Saving Sigmund Freud | Interview with Former Newsweek Editor Andrew Nagorski*, su *bnaibrith.org*, 10 novembre 2022.
15. ^ *The Starry Sky & the Still Small Voice: Sigmund Freud (1856 - 1939)*, su *jewishvirtuallibrary.org*, Jewish Virtual Library.
16. ^ Allen Esterson, *Freud returns?* (archiviato dall'url originale il 13 novembre 2006).
17. ^ Autore di *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, New York, Basic Books, 1979; riedito con una nuova prefazione dalla Harvard University Press nel 1992; il libro ha vinto la Mac Arthur Grant. Traduzione italiana di Libero Sosio, *Freud, biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, Milano, Feltrinelli, 1982. *Il contenuto del libro è esposto con molta chiarezza dall'autore in un'intervista per l'Enciclopedia Multimediale delle scienze filosofiche, in italiano e in inglese*..

18. ^ *Le livre noir de la psychanalyse: Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, a cura di Catherine Meyer, Arènes, Paris 2005, p. 49.
19. ^ Roger Highfield e Paul Carter, *The Private Lives of Albert Einstein*, St. Martin's Griffin, p. 233.
20. ^ S. Freud, *Lettera a Einstein*, su *EMSF (Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Opere, vol. 9, settembre 1932, p. 293 e segg. (archiviato dall'url originale il 22 novembre 2011).
21. *Freud disse no al sionismo: "La diaspora è di tutti"*, su *Corriere della Sera*, 28 giugno 2003.
22. Iakov Levi, *Un'analisi del dissenso tra Freud e Jung*.
23. ^ *Jung antisemita: parola di Freud*.
24. ^ *Heritage: Sigmund Freud met his greatest admirer Salvador Dali at Primrose Hill home*, su *hamhigh.co.uk*. URL consultato il 25 marzo 2014 (archiviato dall'url originale il 5 febbraio 2014).
25. ^ *Nel segno dell'ambiguità. André Breton e il documento freudiano*.
26. ^ Goce Smilevski, *Sigmund Freud's sister*, su *pierreastier.com*. URL consultato il 24 febbraio 2020 (archiviato dall'url originale il 19 aprile 2017).
27. ^ *Elisabeth Roudinesco: "perché siamo tutti freudiani (anche i nemici)"*, 31 dicembre 2015.
28. ^ *"All'eroe della cultura Mussolini. Con rispetto, Sigmund Freud"*.
29. ^ *Il duce a Hitler: «Lasciate stare il dottor Freud»*, 10 aprile 1993.
30. ^ In questo senso, non avrebbe mai voluto morire prima di lei. Scelse quindi di non andare al funerale e si fece rappresentare dalla figlia Anna. cfr. Peter Gay, *Freud. A Life for Our Time*, New York: W. W. Norton, 1998, p. 573.
31. ^ Per approfondimenti sul rapporto tra Freud e la madre cfr. Mauro Alfonso, *Freud e la madre*, Torino, Editrice Psiche, 1982, pp. 11-24.
32. *Freud e i suoi sigari*.
33. *Freud Enciclopedia del pensiero filosofico*.
34. ^ Maurizio Meloni, *Il linguaggio al tempo della comunicazione*.
35. ^ *Quando Freud si accorse di avere il cancro*.
36. ^ Claudio Pozzoli, *Freud: un incontro possibile*, pag. 166.
37. ^ Mark Edmundson, *The Death of Sigmund Freud: The Legacy of His Last Days*; Peter Gay, *op. cit.*, p. 651.
38. ^ Janine Burke, *The Sphinx at the Table: Sigmund Freud's Art Collection and the Development of Psychoanalysis*, New York: Walker and Co. 2006, p. 340.
39. ^ *Sito ufficiale*, Freud Museum.
    «It was her wish that the house become a museum to honour her illustrious father.»
40. ^ Edward Louis Bernays. Propaganda (edizione italiana) - cenni biografici. "L'autore e l'opera; Introduzione". Fausto Lupetti editore, 2008. ISBN 978-88-95962-05-4.
41. ^ *Le livre noir de la psychanalyse: Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, a cura di Catherine Meyer, Arènes, Paris 2005, p. 217.
42. ^ citato in *Allen Esterson, Freud returns?* (archiviato dall'url originale il 13 novembre 2006).
43. ^ Freud 1938, pp. 27-37.
44. ^ Freud 1938, pp. 15-26.
45. Freud 1938, pp. 11-20.
46. ^ Rupert Lay, *Vom Sinn des Lebens*, 212
47. Freud 1938, pp. 15-19.
48. Freud 1938, pp. 21-26.
49. Freud 1938, pp. 67-82.
50. ^ Freud 1938, pp. 79-80.
51. Freud 1938, pp. 85-97.

52. ^ Freud 1938, pp. 51-82.
53. ^ *Creatività e psiche*.
54. ^ Freud 1938, pp. 61-62.
55. ^ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*
56. *La nevrosi ossessiva*, su *sublimazioni.it*. URL consultato il 28 marzo 2014 (archiviato dall'url originale l'8 aprile 2018).
57. *Sigmund Freud e l'omosessualità. La lettera ritrovata che svela il suo pensiero: "Non c'è niente di cui vergognarsi"*.
58. ^ Sigmund Freud, 'Civilisation and Its Discontents' (1930) in The Standard Edition Of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud – The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works, trans. by James Strachey (Hogarth Press; London, 1961), vol. XXI, 79–80
59. Freud 1938, pp. 17-18.
60. ^ Freud 1938, pp. 39-47, e segg.
61. *Traduzione Celso Balducci, Irene Castiglia e Antonella Ravazzolo*, Il sogno e la sua interpretazione, Newton Compton Editori, 1975
62. Freud 1938, pp. 39-47.
63. ^ Freud 1938, pp. 11-15; 51-65.
64. ^ David Servan-Schreiber, *op. cit.*
65. Carmelo Vigna, *Introduzione all'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 125. ISBN 88-343-0666-X; ISBN 978-88-343-0666-6. *Anteprima disponibile*. su books.google.it.
66. ^ Sigmund Freud, *Prefazione alla quarta edizione*, in *La vita sessuale* a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1970, p. 32.
67. ^ Freud 1938, p. 89.
68. ^ (**EN**) Julian Young, *Schopenhauer*, Routledge, 2005. ISBN 0-415-33347-4; ISBN 978-0-415-33347-4. *Schopenhauer and Freud*., pp. 238-241 su books.google.it.
69. ^ (**EN**) Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *The Language of Psycho-analysis*, Karnac, *Paperbacks*, 1988. ISBN 0-946439-49-4; ISBN 978-0-946439-49-2. *Schopenhauer*. su books.google.it.
70. ^ *Aurora*, libro I, frammento 48, da "Aurora e frammenti postumi 1879-1881", Adelphi
71. ^ Dalle teorie di Nietzsche partono linee di sviluppo «che portano alla dottrina degli istinti di Freud e di Pareto ed al loro metodo di considerare il pensiero umano come un dispiegamento e prodotto di meccanismi istintuali.» K. Mannheim «Sociologia della conoscenza nell'opera di Nietzsche» Enciclopedia Feltrinelli - Fischer
72. ^ Nietzsche - Frammenti postumi 1884 - 27[29] - Adelphi
73. ^ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 2ª ed. 1995, pp. 164 e 463. ISBN 88-16-40396-9; ISBN 978-88-16-40396-3. Di Ricoeur si veda anche *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 2ª ed. 2002, p. 47. ISBN 88-428-0912-8; ISBN 978-88-428-0912-8. *Disponibile online*. su filosofico.net.
74. *Il disagio della civiltà - scheda di lettura* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 26 giugno 2013).
75. ^ AA. VV., *Volontari al fronte. Prepararsi all'emergenza attraverso il gruppo*, ed. Franco Angeli, pag. 41
76. *Totem e tabù (1912-1913)*.
77. ^ Jacques Bénesteau, *La Désinformation des Freudiens*, su *psychiatrie-und-ethik.de*, 2003 (archiviato dall'url originale il 20 agosto 2011).
78. ^ *Ricœur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale* (**PDF**).
79. ^ Karl R. Popper, La scienza, congetture e confutazioni. In *Congetture e Confutazioni*, trad.it., Bologna, il Mulino, pp. 68-69

80. ^ Ludwig Wittgenstein, "Conversazioni su Freud". In *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*. Milano, Adelphi, 1967, pp. 121-138
81. ^ *Paolo Migone, La psicoanalisi è una scienza? Panorama storico del problema e dibattito attuale sollevato da Grünbaum*.
82. ^ Freud 1938, pp. 24-25; 80-82; 88.
83. ^ A.Hobson, *La macchina dei sogni*, 1986, Giunti Editore; A. Hobson, *Sognare. Una nuova visione mente-cervello*, 2011, Di Renzo Editore
84. ^ Michio Kaku, *Il futuro della mente*, 2014, Codice Edizioni, p. 211
85. ^ S. Freud, *Sulla cocaina*
86. ^ M. Onfray, *Apostille au Crépuscule. Pour une psychanalyse non freudienne*
87. ^ *Freud impostore, l'accusa di Onfray*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 12 novembre 2014.
88. ^ *Freud impostore, l'accusa di Onfray*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 12 novembre 2014 (archiviato dall'url originale il 1º gennaio 2016).
89. ^ *Onfray: quelli che difendono Freud sono i teorici ammuffiti del '68*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 12 novembre 2014.
90. ^ *Tutti gli errori di Onfray su Freud*, su *corriere.it*. URL consultato il 12 novembre 2014.
91. ^ *Onfrat et le fantasme antifreudienne*, su *lemonde.fr*. URL consultato il 12 novembre 2014.
92. ^ *Articolo di Paolo Boringhieri*.
93. ^ Giovanni Palmieri, Note a *La Coscienza di Zeno*, 1994, pag. 4, nota 4
94. ^ *Sogni d'oro - Cinematografo*, in *Cinematografo*. URL consultato il 9 febbraio*.
95. ^ http://edimediafirenze.it/italo-svevo-bruno-veneziani-freud/
96. ^ *Milton Erickson, Il, La tecnica permissiva - quadro psicologico del dolore: parte II, Milton Erickson su Freud e la psicoanalisi freudiana, tratto da: Jeffrey Zeig: "A teaching seminar with Milton Erikson" (Brunner/Mazel) NY 1980.* (archiviato dall'url originale il 30 marzo 2014).

Bibliografia

Biografie su Freud

- Ernest Jones, *Vita e opere di Sigmund Freud* (*The Life and Work of Sigmund Freud*, 1953-1957), 3 voll., trad. di Arnaldo Novelletto, Milano, Il Saggiatore, 1962-1964; Milano, Garzanti, 1977; edizione condensata a cura di Lionel Trilling e Steven Marcus, Milano, Il Saggiatore, 1995, ISBN 88-428-0883-0.
- Paul Roazen, *Freud e i suoi seguaci (Freud and his Followers, 1975)*, traduzione di Anna Maria Fenoglio, Roberto Speziale-Bagliacca e Anna Martini, Prefazione di Michele Ranchetti, Collana Piccola Biblioteca, Torino, Einaudi, 2011, ISBN 978-88-062-0742-7.
- *Sigmund Freud. Biografia per immagini*, A cura di Ernst Freud, Lucie Freud e Ilse Grubich-Simitis. Con un profilo biografico di K. R. Eissler. Progetto grafico di Willy Fleckhaus, 357 illustrazioni e fotografie, Torino, [Bollati] Boringhieri, 1978 - IV ed. 1998, ISBN 978-88-339-1094-9.
- Ronald W. Clark, *Freud. Vita e opere del padre della psicoanalisi* (*Freud: The Man and the Cause*, 1980), trad. di Ettore Mazzali, Collana Biografie, Milano, Rizzoli, 1983.
- Peter Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi* (*Freud: A Life for Our Time*, 1987; ed. riveduta, 2006), trad. di Margherita Cerletti Novelletto, Milano, Bompiani, 1988, ISBN 88-452-4670-1.
- Élisabeth Roudinesco, *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro* (*Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*, 2014), trad. di Valeria Zini, Torino, Giulio Einaudi editore, 2015, ISBN 978-88-06-22650-3

- Peter-André Alt, *Sigmund Freud. Il medico dell'inconscio. Una biografia (Sigmund Freud. Der Arzt der Moderne. Eine Biographie, 2016)*, traduzione di Aglae Pizzone e Lorenzo Marinucci, Prefazione di Silvia Vegetti Finzi, Collana Saggi n.19, Milano, Hoepli, 2022, ISBN 978-88-203-9176-8.

Fiction sulla Vita di Freud

- Jean-Paul Sartre, *Freud. Una sceneggiatura (Le scénario Freud, 1984)*, traduzione di Angelo Morino, Prefazione e cura di Jean-Bertrand Pontalis, Collana Supercoralli, Torino, Einaudi, 1985, ISBN 978-88-065-8057-5.
- Irving Stone, *Le passioni della mente. Il romanzo sulla vita di Sigmund Freud (The Passions of the Mind, 1971)*, traduzione di Sergio Varini, Milano, Dall'Oglio, 1971. - Milano, TEA, 2004; Milano, Corbaccio, 2009.

Saggi sul pensiero di Freud

- Celso Balducci, Irene Castiglia e Antonella Ravazzolo, *Il sogno e la sua interpretazione*, Newton Compton, Roma, 2013. ISBN 978-88-541-5141-3
- Robert Byck, *Freud sulla cocaina*, Newton Compton, Roma, 1974. ISBN 978-88-541-1940-6
- Michail Bachtin, *Freud e il freudismo* (1927), Mimesis, Milano, 2005. ISBN 88-8483-391-4
- Erich Fromm, *La missione di Sigmund Freud* (1959), Newton Compton, Roma, 1972.
- Paul Ricœur, *Della interpretazione: saggio su Freud* (1965), Il Saggiatore, Milano, 1967.
- Erich Fromm, *Marx e Freud* (1959), Il Saggiatore, Milano, 1968. ISBN 88-428-0125-9
- Alberto Plé, *Freud e la religione*, Città Nuova, Roma, 1971.
- Paul Laurent Assoun, *Freud, la filosofia e i filosofi* (1976), Melusina, Roma, 1990. ISBN 88-7697-009-6
- Roberto Speziale-Bagliacca, *Freud messo a fuoco. Passando dai padri alle madri*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Roberto Speziale-Bagliacca, *Sigmund Freud: le dimensioni nascoste della mente*, Quaderni di *Le Scienze*, Milano, 1999. ISBN 977-11-2654500-3
- Francesco Marchioro (a cura di), *Sigmund Freud. Aforismi metafore passi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.
- Francesco Marchioro, *Psicoanalisi e archeologia. Freud e il segreto di Atena*, Sovera edizioni, Roma, 2017.
- Alberto Plé, *Freud e la morale*, Città Nuova, Roma, 1977.
- Franco Rella (a cura di), *La critica freudiana*, Feltrinelli, Milano, 1977.
- Jean-Marie Dollé, *Da Freud a Piaget: elementi per un approccio integrato all'affettività e all'intelligenza* (1977), Borla, Roma, 1979.
- James Hillman, *Il mito dell'analisi* (1977), Adelphi, Milano, 1991.
- Erich Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud* (1979), Mondadori, Milano, 1979. ISBN 88-04-27350-X
- Marianne Krüll, *Padre e figlio. Vita familiare di Freud* (1979), Boringhieri, Torino, 1982.
- Mauro Alfonso, *Freud e la madre*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 1982. ISBN 88-85142-03-6
- Carla Longobardo, *L'imbroglio del dr. Freud*, Prospettiva edizioni, Roma, 2011.
- Jacques Derrida, *Speculare su Freud* (1980), Raffaello Cortina, Milano, 2000. ISBN 88-7078-626-9
- Roger Dadoun, *Sigmund Freud* (1982), Spirali, Milano, 1997. ISBN 88-7770-458-6

- Billa Zanuso, *La nascita della psicoanalisi. Freud nella cultura della Vienna di fine secolo*, Bompiani, Milano, 1982.
- Hans G. Furth, *La conoscenza come desiderio. Un saggio su Freud e Piaget* (1987), Armando, Roma, 1993. ISBN 88-7144-358-6
- Malcom Bowie, *Freud, Proust e Lacan: la teoria come finzione* (1987), Dedalo, Bari, 1992. ISBN 88-220-6129-2
- André Haynal, *Freud, Ferenczi, Balint e la questione della tecnica. Controversie in psicoanalisi* (1988), Centro Scientifico Torinese, Torino, 1990. ISBN 88-7640-107-5
- Daniele Luttazzi, *Marzullo intervista Freud* (1990), in: *Adenoidi*, Rizzoli, Milano, 2004, pp. 147–8. ISBN 88-06-17133-X ISBN 978-88-17-00153-3
- Erich Fromm, *Scritti su Freud*, a cura di Rainer Funk, Mondadori, Milano, 1991. ISBN 88-04-35426-7
- Anna Maria Accerboni (a cura di), *Freud e il Trentino, otium e scrittura (atti del Convegno di Lavarone)*, U.C.T., Trento, 1991.
- (**EN**) E. Fuller Torrey, *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture*, HarperCollins, New York, 1992. ISBN 1-929636-00-8
- Jacques Derrida, *Essere giusti con Freud: la storia della follia nell'età della psicoanalisi* (1992), introduzione di Pier Aldo Rovatti, Raffaello Cortina, Milano, 1994. ISBN 88-7078-274-3
- Jean-Marie Dollé, *Oltre Freud e Piaget: confini per nuove prospettive in psicologia* (1994), Moretti & Vitali, Bergamo, 1994.
- Silvia Vegetti Finzi, *Freud e la nascita della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 1995. ISBN 88-04-47234-0
- (**ES**) Emilio Rodrigué, *Sigmund Freud. El siglo del psicoanálisis*, Sudamericana, Buenos Aires, 1996 ISBN 950-07-1155-9
- Marcella D'Abbiero, *Eros e democrazia. Un percorso attraverso Tocqueville, Schopenhauer e Freud*, Guerini, Milano, 1998. ISBN 88-7802-934-3
- Giancarlo Ricci, *Sigmund Freud. La vita, le opere e il destino della psicoanalisi*, Bruno Mondadori, Milano, 1998. ISBN 88-424-9431-3
- (**EN**) Edward Dolnick, *Madness on the Couch: Blaming the Victim in the Heyday of Psychoanalysis* (1998), Simon & Schuster, New York, 2007. ISBN 0-684-82497-3
  - *Presentazione in inglese*, su *edwarddolnick.net*.
- (**EN**) Frederick C. Crews, *Unauthorized Freud: Doubters Confront a Legend*, Viking Press, New York, 1998. ISBN 0-7655-3539-4
- Vincenzo Cappelletti, *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari, 2000. ISBN 88-420-5128-4
- Remo Bodei, *Il dottor Freud e i nervi dell'anima: filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi* (conversazioni con Cecilia Albarella), Donzelli, Roma, 2001. ISBN 88-7989-604-0
- Giovanni Jervis, Giorgio Bartolomei, *Freud*, Carocci, Roma, 2001. ISBN 88-430-1839-6
- Aldo Carotenuto, *Freud il perturbante*, Bompiani, Milano, 2002. ISBN 88-452-5331-7
- Giorgio Manfrè, *Eros e società-mondo. Luhmann/Marx/Freud*, I Quattroventi, Urbino, 2004. ISBN 88-392-0659-0
- (**FR**) Alain de Mijolla (a cura di), *Dictionnaire internationnal de la psychanalyse* (2001), 2 volumi, Hachette, Paris, (n.ed. 2005). ISBN 2-7021-2530-1 ISBN 2-01-279145-X
- (**FR**) Catherine Clément, *Pour Sigmund Freud*, Mengès, Paris, 2005.
- Catherine Meyer, Mikkel Borch-Jacobsen e altri, *Il libro nero della psicoanalisi* (2005), Fazi, Roma, 2006 ISBN 88-8112-795-4
  - *Estratti in francese*, su *nouvelobs.com*. URL consultato il 1º luglio 2006 (archiviato dall'url originale il 21 agosto 2006).

    - *Dossier sul sito dell'editore francese*, su *arenes.fr* (archiviato dall'url originale il 3 luglio 2006).
- (**FR**) Élisabeth Roudinesco, *Porquoi tant de haine? Anatomie du livre noir de la psychanalyse*, Navarin, Paris, 2005.
- Jacques-Alain Miller (a cura di), *L'anti-libro nero della psicoanalisi* (2006), Quodlibet, Macerata, 2007.
- (**EN**) Alfred I. Tauber, *Freud, the Reluctant Philosopher*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2010.
- Antonino Trizzino, *Freudiana. Sentieri interrotti nella storia della psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2010. ISBN 978-88-7186-474-7
- Aurelio Molaro, Alfredo Civita, *Binswanger e Freud: tra psicoanalisi, psichiatria e fenomenologia*, Cortina, Milano, 2012.
- Luciano Dottarelli, *Freud, un filosofo dietro al divano*, Annulli Editori, Grotte di Castro (VT), 2015.
- Aurelio Molaro, *Psicoanalisi e fenomenologia. Dialettica dell'umano ed epistemologia*, Cortina, Milano, 2016.

Opere sul "contrasto" Freud-Jung

- Carl Gustav Jung, *Freud e la psicoanalisi*, Boringhieri, Torino, 1973. ISBN 88-339-0060-6 (esistono anche le edizioni per i tipi di Mondadori e Newton Compton)
- Carl Gustav Jung, *Il contrasto tra Freud e Jung*, Boringhieri, Torino, 1975.
- Carl Gustav Jung, *Su Freud: 1917-43*, Boringhieri, Torino, 1979.
    - *Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale*, 1932.
    - *Sigmund Freud: necrologio*, 1939.
- William McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung: 1906-1913*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990. ISBN 88-339-0576-4
- Aldo Carotenuto, *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud*, Astrolabio, Roma, 1980.
- Mauro Alfonso, "Freud e Jung", in *Freud e la madre*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 1982, pp. 57–85. ISBN 88-85142-03-6
- Linda Donn, *Freud e Jung: anni di amicizia, anni di distacco* (1988), Ed. Leonardo, Milano, 1989. ISBN 88-355-0035-4
- John Kerr, *Un metodo molto pericoloso: la storia di Jung, Freud e Sabina* (1993), Frassinelli, Milano, 1996. ISBN 88-7684-304-3
- S. Freud, L. Binswanger, *Lettere 1908-1938*, a cura di Aurelio Molaro, Cortina, Milano, 2016.

Voci correlate

- Storia della psicoanalisi
- Fasi dello sviluppo psicosessuale secondo Freud
- Martha Bernays
- Dora (Sigmund Freud)
- Freud Museum
- Herbert Graf

- Edoardo Weiss

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Sigmund Freud**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Sigmund Freud**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Sigmund Freud**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Sigmund Freud**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Sigmund Freud (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sigmund_Freud?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Freud, Sigmund*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Edoardo Weiss, *FREUD, Sigmund*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *FREUD, Sigmund*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- *Freud, Sigmund*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Freud, Sigmund*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Freud, Sigmund*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Martin Evan Jay, *Sigmund Freud / Austrian psychoanalyst*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Sigmund Freud*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Sigmund Freud*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**DE**) *Sigmund Freud* (**XML**), in *Dizionario biografico austriaco 1815-1950*.
- *Opere di Sigmund Freud*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Sigmund Freud*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Sigmund Freud*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Sigmund Freud*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Sigmund Freud*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Sigmund Freud*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Sigmund Freud*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Sigmund Freud*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Sigmund Freud*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Sigmund Freud*, su *MyAnimeList*.
- *Registrazioni audiovisive di Sigmund Freud*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) *Sigmund Freud*, su *IMDb*, IMDb.com.
- *Vita ed Opere di Sigmund Freud*, su *psicoanalisi.it*. URL consultato il 2 gennaio 2006 (archiviato dall'url originale il 19 dicembre 2005).
- *Freudismo*.. La morte di Sigmund Freud - e alcune critiche alle sue teorie - annunciata da Stampa Sera, Torino, 27-9-1939
- *Sigmund Freud*. di Ermanno Pavesi (dal Dizionario del Pensiero Forte)

- (EN) *Freud Museum, Londra*, su *freud.org.uk*.
- (EN) *Biografie e teorie*, su *brainmeta.com*. URL consultato il 1º dicembre 2004 (archiviato dall'url originale il 20 novembre 2011).
- (EN) *Scientific Method in the Interpretation of Dreams*, su *worldwideschool.org*. URL consultato il 1º dicembre 2004 (archiviato dall'url originale il 21 novembre 2005).
- (EN) *Scienziato o raccontastorie?*, su *books.guardian.co.uk*. URL consultato il 1º dicembre 2004 (archiviato dall'url originale il 22 dicembre 2005).
- (EN) *International Network of Freud Critics*, su *psychiatrie-und-ethik.de*. URL consultato il 27 giugno 2006 (archiviato dall'url originale il 28 luglio 2018).
- (EN) *Burying Freud*. ("Seppellendo Freud"), articolo critico di Raymond Tallis, da The Lancet (1996, 9 marzo) Vol. 347: 669-671.
- (DE) *Cronologia di Freud*, su *lichtensteiger.de*. URL consultato il 1º dicembre 2004 (archiviato dall'url originale l'11 maggio 2021).
- (EN, DE) *Sigmund Freud Museum, Berggasse 19, Vienna*, su *freud-museum.at*.
- (EN) *One Hundred Years of Sigmund Freud*, su *positivehealth.com*. URL consultato il 1º dicembre 2004 (archiviato dall'url originale il 27 dicembre 2005).
- (EN) *La religione come patologia* (archiviato dall'url originale il 26 agosto 2007). (Freud e la religione: "La religione come patologia", articolo di Maria Mantello pubblicato sul nº 89 della rivista trimestrale europea "Lettera Internazionale"
- (EN) *Luoghi di Sigmund Freud su Himetop - History of medicine topographical database*, su *himetop.wikidot.com*.
- Flavia Foradini, *Sigmund Freud e la sua Vienna*, su *RSI Radiotelevisione svizzera*, Laser. URL consultato il 12 marzo 2024 (archiviato il 9 dicembre 2023).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34456780 (https://viaf.org/viaf/34456780) · ISNI (EN) 0000 0001 2127 2193 (http://isni.org/isni/0000000121272193) · SBN CFIV003682 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV003682?core=autoriall) · BAV 495/17336 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_17336) · ULAN (EN) 500233677 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500233677) · LCCN (EN) n79043849 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79043849) · GND (DE) 118535315 (https://d-nb.info/gnd/118535315) · BNE (ES) XX882790 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX882790) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX882790) · BNF (FR) cb119035855 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119035855) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119035855) · J9U (EN, HE) 987007261471505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007261471505171) · NSK (HR) 000002954 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000002954) · NDL (EN, JA) 00440156 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00440156) · CONOR.SI (SL) 7147875 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7147875) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79043849 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79043849)

Portale Antropologia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**

Portale Letteratura | **Portale Medicina** | **Portale Sociologia**

Portale Psicologia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di psicologia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Sigmund_Freud&oldid=138469073"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 mar 2024 alle 11:06.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Carl Gustav Jung

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Jung" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Jung (disambigua)**.*

Carl Gustav Jung (anni '30)

Firma di Carl Gustav Jung

Carl Gustav Jung (AFI: ['karl 'ɡʊstaf jʊŋ]; Kesswil, 26 luglio 1875 – Küsnacht, 6 giugno 1961) è stato uno psichiatra, psicoanalista, antropologo e filosofo svizzero, una delle principali figure intellettuali del pensiero psicologico, psicoanalitico e filosofico.

La sua tecnica e teoria, di derivazione psicoanalitica, è chiamata "psicologia analitica" o "psicologia del profondo", più raramente "psicologia complessa".[1] Dopo essere venuto in contatto con le idee di Pierre Janet, inizialmente fu poi vicino alle concezioni di Sigmund Freud e attivo nell'ambiente della psicoanalisi (Jung fu colui che coniò il termine complesso di Elettra[2]), ma se ne allontanò nel 1913, dopo un percorso di differenziazione concettuale culminato con la pubblicazione, nel 1912, di *La libido: simboli e trasformazioni*. In questo libro egli esponeva il suo orientamento, ampliando la ricerca analitica dalla storia del singolo alla storia della collettività umana. C'è un inconscio collettivo che si esprime negli archetipi, oltre a un inconscio individuale (o personale). La vita dell'individuo è vista come un percorso, chiamato processo di individuazione, di realizzazione del sé personale a confronto con l'inconscio individuale e collettivo. Jung si interessò anche, specialmente ai fini del proprio lavoro, per tutta la vita di spiritualismo, paranormale, spiritismo, sciamanesimo, astrologia, storia delle religioni, ufologia, alchimia, fisica quantistica ed esoterismo. Nota è la sua collaborazione con lo scienziato Wolfgang Pauli. Durante la seconda guerra mondiale fu collaboratore dei servizi segreti alleati in funzione anti-nazista.

In Italia, l'orientamento junghiano della psicoanalisi è stato introdotto da Ernst Bernhard.

Indice

La vita e l'opera

- Formazione
- L'incontro con Sigmund Freud
- La separazione da Freud e il nuovo orientamento della psicoanalisi
- La psicologia analitica junghiana
- Gli inizi di Jung analista in proprio
- I tipi psicologici
- Il carisma di psicoterapeuta
- Il caso Spielrein

- Archetipi
- L'omosessualità secondo Jung
- Jung e la sessualità
- La cultura psichedelica secondo Jung
- La "querelle" su Jung e il nazionalsocialismo
- La visione politica di Jung
- Visione sociologica
- La torre
- La fama
- Jung e il "paranormale"
  - Paranormale e fisica quantistica: Jung e Pauli
  - Interventi sugli allievi
- L'alchimia e l'astrologia
- Concezione di Dio
- *Mandala* nel cielo: Jung e il "fenomeno UFO"
- Una vita per la psicoanalisi

Precursori ed epigoni

Jung nella cultura
- Influenza del pensiero di Jung in letteratura e filosofia
- Junghiani e junghismo
- Influenza di Jung sull'arte
- Filmografia su Jung

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

La vita e l'opera

Formazione

Nacque nel 1875 da Paul Achilles Jung (1842-1896), teologo e pastore protestante, e da Emilie Preiswerk (1848-1923) a Kesswil, nel cantone svizzero di Turgovia. Dopo poco la famiglia si trasferì a Sciaffusa e nel 1879 a Klein Hüningen (ora periferia di Basilea), dove il padre diventò rettore della pieve, esercitando poi anche la funzione di cappellano nel manicomio della città.

Fu un bambino solitario, figlio unico per nove anni, fino alla nascita della sorella Johanna Gertrud, detta "Trudi" (1884-1935). Il suo amico d'infanzia Albert Oeri (1875-1950) ricordò il primo incontro con Carl, quando entrambi erano molto piccoli: lo descrisse come "un mostro di asocialità", concentrato sui propri giochi, il contrario di quello che aveva conosciuto all'asilo, dove i bambini giocavano, si picchiavano e stavano sempre insieme. I due restarono amici per tutta la vita.[3]

Al liceo fu suo insegnante Jacob Burckhardt, che gli parlò di Johann Jakob Bachofen. Le sue letture andavano dalla letteratura alla filosofia, dalla teoria della religione allo spiritualismo (Mörike, Goethe, specie il *Faust* e le conversazioni con Johann Peter Eckermann, Immanuel Kant, Swedenborg, Schopenhauer, ecc.). Il libro che più lo colpì fu *Così parlò Zarathustra* di Friedrich Nietzsche, che citò nei *Ricordi*[4]: «Come per il *Faust* di Goethe, si trattò di un'esperienza terribile», scrisse.

Carl Gustav Jung durante l'infanzia

Nel 1895, s'iscrisse all'Università di Basilea e nel 1900 si laureò in Medicina e Chirurgia con la tesi *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* una trattazione sui fenomeni medianici della cugina, Hélène Preiswerk detta "Helly" (1880-1911), che pubblicò nel 1902.

Nel dicembre 1900 cominciò a lavorare all'istituto psichiatrico di Zurigo, il *Burghölzli*, diretto da Eugen Bleuler. Nell'inverno 1902-1903 Jung fu a Parigi per frequentare le lezioni di Pierre Janet.

Nel 1903, sposò Emma Rauschenbach (1882-1955), che rimase con lui fino alla morte. La coppia aveva cinque figli: Agathe Niehus (nata il 28 dicembre 1904), Gret Baumann (nata l'8 febbraio 1906), Franz Jung-Merker (nato il 28 novembre 1908), Marianne Niehus (nata il 20 settembre 1910) e Helene Hoerni (nata il 18 marzo 1914)[5]. Nel 1905, fu promosso ai vertici del *Burghölzli* e divenne libero docente all'Università di Zurigo, dove rimase fino al 1913. Tra il 1904 e il 1907 pubblicò vari studi sul test di associazione verbale e nel 1907 il libro *Psicologia della dementia praecox*.

La personalità scientifica di Jung si manifesta con il concetto di "complesso". Esso è un insieme strutturato di rappresentazioni, consce e meno consce, dotate di una carica affettiva. La psiche umana è un insieme indeterminato e indeterminabile di complessi, tra i quali lo stesso "Io", il complesso che ha l'appannaggio della coscienza ed è in relazione con tutti gli altri. Quando questa relazione s'indebolisce o si spezza, gli altri complessi si fanno autonomi, inconsci, e cominciano a dirigere l'azione, con un processo di dissociazione, origine del disagio psichico.

L'incontro con Sigmund Freud

Concordando con le interpretazioni date da Freud nei confronti dei fenomeni psichici, cominciò una fitta corrispondenza con Freud, che incontrò a Vienna nel 1907. I due parlarono per tredici ore. Lo incontrò nuovamente in Svizzera a Zurigo, dove scrissero un libro.

Nel 1909, con Freud e Ferenczi, Jung si recò alla Clark University di Worcester (Massachusetts), negli Stati Uniti, per un ciclo di conferenze; inoltre, Jung ricevette la laurea honoris causa in Legge. In quell'occasione si ebbero le prime avvisaglie della separazione da Freud, che sarà all'origine dell'articolarsi dei due principali orientamenti storici della psicoanalisi, intesa tanto come terapia quanto come via per la conoscenza della psiche. Durante il viaggio in nave verso gli Stati Uniti i due pionieri della psicoanalisi analizzarono l'uno i sogni dell'altro. In questa psicoanalisi 'sull'oceano', dove ciascuno fungeva sia da psicoanalista sia da paziente, Freud, a detta di Jung, ebbe un atteggiamento di reticenza su alcuni particolari della sua vita privata che invece sarebbero serviti a Jung per una migliore interpretazione. Ad aggravare la situazione fu il fatto che Freud su questo punto fu molto chiaro: il motivo della sua reticenza era che non poteva mettere a repentaglio la sua autorità. Fu allora che Jung cominciò a mettere in discussione la stima che fino a quel momento aveva avuto per Freud.

Nel 1910 Jung divenne presidente dell'Associazione psicoanalitica internazionale e direttore dello "Jahrbuch", rivista ufficiale della società. Cominciò a essere chiamato "delfino" della psicoanalisi, possibile successore di Freud alla guida del movimento psicoanalitico.

La separazione da Freud e il nuovo orientamento della psicoanalisi

Nel 1912, Jung pubblicò il suo testo fondamentale *La libido: simboli e trasformazioni* (o *Simboli della trasformazione*), dove erano presenti i primi disaccordi teorici con Freud assieme al primo abbozzo di una concezione finalistica della psiche. I disaccordi continuarono nelle conferenze sulla psicoanalisi (*Fordham lectures*) tenute da Jung lo stesso anno a New York. L'aspetto centrale delle differenze teoriche risiedeva in un diverso modo di concepire la libido: mentre per Freud il "motore primo" dello psichismo risiedeva nella pulsionalità sessuale, Jung proponeva di riarticolare ed estendere il costrutto teorico di libido, rendendolo così comprensivo anche di altri aspetti pulsionali costitutivi "dell'energia psichica".

La "sessualità" da costrutto unico e centrale (metapsicologia freudiana) passa a essere costrutto importante ma non esclusivo della vita psichica (punto di vista junghiano). La libido è energia psichica in generale, motore di ogni manifestazione umana, sessualità ma non solo. Essa va al di là di una semplice matrice istintuale proprio perché non è interpretabile solo in termini causali. Le sue "trasformazioni", necessarie a spiegare l'infinita varietà di modi in cui si dà l'uomo, sono dovute alla presenza di un particolare apparato di conversione dell'energia, la funzione simbolica.

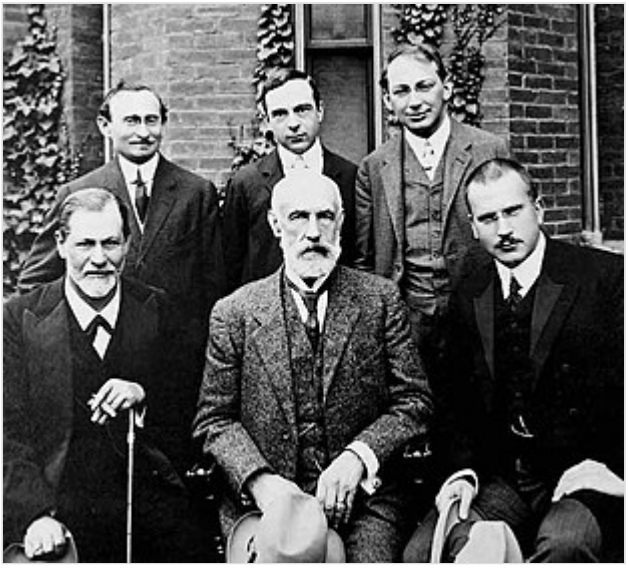


Foto di gruppo alla Clark University (1909).
Da sinistra in basso: Sigmund Freud, Stanley Hall, Carl Gustav Jung.
Fila in alto da sinistra: Abraham Brill, Ernest Jones, Sándor Ferenczi.

Il termine "simbolo" è inteso secondo una concezione diversa da quella di Freud, che aveva assimilato il concetto di simbolo a quello di segno, sulla base dell'elemento comune del rinvio. Ma mentre il segno compone in modo convenzionale qualcosa con qualcos'altro (*aliquid stat pro aliquo*), il simbolo è un caso particolare del segno in cui, pur rimanendo l'elemento genericamente semiotico del rinvio, questo non è diretto a una realtà determinata da una convenzione, ma alla ricomposizione di un intero, come vuole l'etimologia della parola. Un'altra differenza: se Freud interpretava le fantasie inconsce alla stregua di meri segni di pulsioni, inaccettabili per la coscienza, per Jung esse sono, se interpretate adeguatamente dall'Io, simboli di nuove realizzazioni psichiche. Solo così si rende conto del carattere costitutivamente aperto al nuovo della psiche, non più ancorata al passato in un'inarrestabile coazione a ripetere. La funzione trascendente è capace di superare le opposizioni di cui la psiche è costituita proprio mediante la produzione di simboli. Essa opera affinché vi sia 'individuazione', processo sintetico che coinvolge gli opposti che costituiscono l'uomo, nel quale egli si riconosce nella sua autonomia dagli stereotipi culturali. L'adattamento trova la sua prosecuzione in questo processo, diviso in una fase di distinzione degli opposti, da cui si fa un "passo indietro", e in una di integrazione.

Il conflitto tra Freud e Jung crebbe al quarto congresso dell'Associazione Psicoanalitica, svoltosi a Monaco nell'agosto del 1913 contro le posizioni psicoanalitiche espresse da Pierre Janet (verso cui Jung riconobbe sempre i suoi debiti intellettuali) durante la sessione dedicata alla psicoanalisi. Nell'ottobre successivo si ebbe la rottura ufficiale, e Jung si dimise dalla carica di direttore dello "Jahrbuch". Ad aprile 1914 si dimise da presidente dell'Associazione e uscì definitivamente dal movimento psicoanalitico.

La psicologia analitica junghiana

> «Quanto più domina la ragione critica, tanto più la vita si impoverisce; ma quanto più dell'inconscio e del mito siamo capaci di portare alla coscienza, tanto più rendiamo completa la nostra vita.»
>
> (C.G. Jung)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Psicologia analitica****.*

La psicoanalisi, creatura i cui meriti di gestazione erano ascritti al solo Freud, per la cui nascita aveva pagato con l'isolamento e l'ostracismo da parte del mondo accademico, nuova via della conoscenza, per Jung era divenuta più importante dello stesso padre che l'aveva generata. Era nata dal lavoro di Freud e adesso si trattava di farla crescere.

L'aspetto che più li differenziava era la concezione dell'inconscio. Per Freud l'inconscio alla nascita era vuoto e durante la vita si riempiva di quanto per la coscienza era "inutile" o dannoso per l'Io: (rimozione). Invece per Jung la coscienza nasceva dall'inconscio, che aveva quindi già una sua autonomia. Inoltre, per Jung, la psicoanalisi di Freud teneva poco conto della persona nel suo contesto vitale. Invece Jung, che dava importanza alla persona e al suo contesto, fondò la "psicologia analitica", che voleva essere uno strumento per guarire da patologie psichiche e una concezione del mondo, o meglio, uno strumento per adattare la propria anima alla vita e coglierne le potenzialità di espressione e specificità individuale. Chiamò questo percorso "individuazione".

Al concetto di individuazione si lega la nozione di archetipo. Jung ipotizza che alla trasformazione della libido e ai suoi simboli sia sottesa una pluralità di "immagini primordiali", collettiva e immutabile, intese come una sorta di kantiane "forme a priori" che concorrono, come serbatoio originario dell'immaginazione, alla formazione dei simboli. La funzione trascendente proietta l'individuo fuori di sé, sul piano d'un pensiero inconscio collettivo. Se la coscienza riesce a sviluppare un atteggiamento positivo nei confronti dei simboli, prodotti di questa facoltà, l'individuo può liberarsi del disagio riaffrontandolo da un punto di vista diverso, "trascendentale". Inoltre egli, nel differenziarsi da queste matrici collettive di senso e dagli istinti primordiali, può integrare i valori universali custoditi dalla cultura, trovando una modalità personale di attuarli.

Gli inizi di Jung analista in proprio

Dopo la separazione da Freud, Jung ebbe una crisi nervosa che, come ricorda nelle sue memorie (*Ricordi, sogni, riflessioni,* a cura di Aniela Jaffé) lo impegnò per sei durissimi anni. Una vera e propria "malattia creativa", come la ribattezzò lo storico della psicoanalisi Henri Ellenberger. Alla fine del 1913, Jung, che aveva quattro figli (Agathe Regina, Anna Margaretha detta "Gret", Franz Karl e Marianne, detta "Nannerl") e aspettava da Emma la quinta e ultima figlia (Emma Hélène, detta "Lil"), incontrò Antonia Wolff (1888-

Jung nel 1909 (particolare della foto di gruppo alla Clark University)

1953), detta Toni, che da paziente si trasformò in analista e amante dello stesso in un triangolo emozionale che non escludeva la moglie, la quale reagì come ci si sarebbe aspettati da un'esponente dell'alta borghesia, ossia fingendo di ignorare.

Una volta staccatosi da Freud, Jung cominciò ad attrarre attorno a sé un proprio gruppo di pazienti, studenti e analisti, tra i quali vanno ricordati Franz Beda Riklin (1878-1938), Maria Moltzer (1874-1944), Hans Trüb (cognato di Toni Wolff), Emilii Medtner (1872-1936), Linda Fierz-David (1891-1955) ed Edith Rockefeller McCormick (1872-1932), che con la sua ricchezza quasi smisurata aiutò il già (per via della moglie) ricco Jung a sviluppare ulteriormente una scuola analitica, fondando lo "Psychologischer Club" di Zurigo (nato nel 1913 e ancora attivo).

Altre persone che aiutarono lo sviluppo del pensiero junghiano negli anni 1913-1920 furono il pastore Adolf Keller (la cui moglie Tina rimase amica di Emma anche dopo la rottura fra lui e Jung), Alphons Maeder (1882-1971), Oskar Pfister (1873-1956, che rimase più fedele a Freud) e Hans Schmid-Guisan (1881-1932), che pur abitando a Basilea rimase sempre in contatto con Jung (tanto che la figlia, Marie-Jeanne Schmid, fece poi da segretaria[6] a quest'ultimo dal 1932 al 1952).

I tipi psicologici

Jung nel 1911

Un altro concetto fondamentale, il *tipo*, viene introdotto da Jung nel libro *Tipi psicologici*. Oggetto dell'opera è una classificazione degli individui secondo "tipologie psicologiche", che prendono le mosse dal carattere del loro adattamento. Essi si articolano attorno alla basilare polarità "Introverso/Estroverso", e alla conseguente distinzione di due individui tipici fondamentali. Individuati dall'opposto orientamento generale della loro libido primaria (intro-versa o estro-versa) riprendono, in individui diversi, il ritmo sistole/diastole tematizzato da Goethe.

Per spiegare le rilevanti differenze individuali all'interno dei gruppi, Jung incrocia l'iniziale modello bipolare con un'ulteriore quadripartizione in "funzioni" psichiche: pensiero, sentimento, sensazione e intuizione. Come altri, si interessò di rivisitare in senso psicologico la teoria umorale dei quattro temperamenti, così come farà con l'alchimia.

L'appartenenza a uno dei quattro sottogruppi è determinata dalla funzione privilegiata nel corso dell'adattamento, funzione a cui l'individuo, a partire dall'infanzia, affida le sue principali speranze di riuscita. La combinazione tra i due "assi" (quello Introversione/Estroversione e le quattro funzioni) dà luogo a otto tipi psicologici individuali. Non preme a Jung presentare l'ennesima classificazione delle personalità, ma relativizzarne l'esperienza fenomenologica. È l'orientamento della coscienza dunque, il suo intenzionarsi, che viene classificato, non un banale coacervo di caratteristiche individuali.

Questa teoria assume rilievo nel processo di individuazione, nel quale è necessario che l'Io sia consapevole dell'atteggiamento psicologico che si è reso dominante o esclusivo. Solo superando la propria unilaterale adesione a un modo di rappresentare la realtà e aprendosi agli altri modi, l'individuo può affermare la sua

L'edificio del *C.G. Jung Institut*, Zurigo-Hottingen

autonomia da modelli collettivi accettati inconsapevolmente (che siano gli archetipi dell'inconscio collettivo o le "modalità di funzionamento" della facoltà di rappresentare, considerata nella sua formalità).

La "scelta" del tipo psicologico a cui l'individuo appartiene corrisponde, infatti, più a esigenze collettive che individuali. Mostrare il valore delle opzioni trascurate dallo sviluppo è il compito dell'individuazione, allo studio e alla pratica della quale d'ora in poi la psicologia analitica si consacrerà. Diventa così possibile il confronto con le funzioni arrestatesi a uno stadio arcaico dello sviluppo, integrandole in un'individualità dinamicamente matura.

Il carisma di psicoterapeuta

Jung nel 1910

Benché tra gli studi, i viaggi e il servizio militare periodico Jung non avesse molto tempo per la pratica analitica, si consultarono e curarono da lui molte persone, tra cui Herbert Oczeret (1884-1948), Aline Valangin (1889-1986), Hermann Hesse, Ermanno Wolf-Ferrari, Beatrice Moses Hinkle (1874-1953), M. K. Bradby (poi divulgatrice del suo pensiero), Montague David ed Edith Eder, Eugen ed Erika Schlegel, Constance Long, Mary Bell, Helen Shaw, Adela Wharton, Mary Esther Harding (1888-1971), Kristine Mann (1873-1945) e Helton Godwin Baynes detto "Peter" (1882-1943). Mentre aumentava il suo carisma, qualcuno era critico e non sopportava quel che ai propri occhi sembrava un culto della personalità.

A 50 anni Jung riuscì, come aveva in mente da tempo, a costruire una casa (detta "Turm", torre) nel villaggio di Bollingen, affacciata sul lago. Lo aiutò nei disegni il giovane architetto Walther Niehus, fratello di Kurt, che aveva sposato la figlia Agathe e che a sua volta sposerà la figlia Marianne.

Durante la lenta costruzione, Jung organizzò nel 1925 una spedizione in Africa, con George Beckwith (1896-1931), Peter Baynes (marito di Hilda, già paziente di Jung e poi di Baynes, infine suicida) e Ruth Bailey, una nobildonna inglese incontrata durante il viaggio in nave e che, dietro richiesta di Jung, vivrà con lui dalla morte della moglie Emma (1955, fino al 1961, anno della scomparsa di Jung).

La spedizione "Bugishu", verso il Kenya e l'Uganda attraverso il Monte Elgon, filmata da Baynes con una cinepresa, portò Jung (che cominciò a studiare anche lo sciamanesimo) a contatto con riti e miti delle popolazioni indigene, ed indirettamente con il proprio inconscio.

Il caso Spielrein

Un caso divenuto celebre è quello della giovane russa Sabine Spielrein che Jung guarì dalla schizofrenia e che, dopo una travagliata relazione sentimentale con Jung dal 1904 al 1911, si rivolse a Freud e divenne anche lei medico e psicoanalista freudiana[7]. La storia di Carl e Sabine, scoperta da Aldo Carotenuto grazie al carteggio con e tra Freud e Jung[8], è legata alla prima formulazione del concetto di transfert e alla teoria della pulsione di morte (che Freud prese da un saggio di Sabine). La sua rivelazione ebbe un clamore internazionale per le implicazioni storico-scientifiche oltre che per il suo spessore romantico. Fu al centro di diversi libri e divenne celebre anche dal punto di vista cinematografico.

Sabine Spielrein

Tra i film sul caso Spielrein: *Prendimi l'anima* (2002) di Roberto Faenza e *A Dangerous Method* (2011) di David Cronenberg. Carotenuto la rappresentò per la prima volta nei mass media in forma di psicodramma in *Da Storia nasce Storia* (Rai3, 1991) di Ottavio Rosati dove giocò come attore i tre ruoli di Jung, Freud e Sabine[9]. Rai Cinema sotto la presidenza di Liliana Cavani, mise in cantiere anche un film su Jung e Spielrein[10], destinato alla regia di Nelo Risi autore del cult *Diario di una schizofrenica* (1970).

Archetipi

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Archetipo (psicologia)*** *e* ***Inconscio collettivo****.*

> «Gli archetipi sono come i letti dei fiumi abbandonati dall'acqua, che però possono nuovamente accoglierla dopo un certo tempo. Un archetipo è simile a una gola di montagna in cui la corrente della vita si sia lungamente riversata: quanto più ha scavato questo letto, quanto più ha conservato questa direzione, tanto più è probabile che, presto o tardi, essa vi ritorni.»
>
> (Carl Gustav Jung, *Aspetti del dramma contemporaneo*)

Platone (Raffaello, *Scuola di Atene*, particolare)

La psiche si compone della parte inconscia, individuale e collettiva, e della parte conscia. La dinamica tra le due parti è considerata da Jung come ciò che permette all'individuo di affrontare un lungo percorso per realizzare la propria personalità in un processo che egli denomina "individuazione". In questo percorso l'individuo incontra e si scontra con delle organizzazioni archetipiche (inconsce) della propria personalità: solo affrontandole egli potrà dilatare maggiormente la propria coscienza. Tra loro "la Persona", "l'Ombra", "l'Animus e l'Anima" e "il Sé".[11] L'archetipo è una sorta di "DNA psichico": il concetto deve molto a Platone e alla sua dottrina delle "idee"[12], oltre che agli studi comparativi tra psicologia, filogenetica ed epigenetica iniziati con Freud.[13]

La *Persona* (dalla parola latina che indica la "maschera teatrale") può essere considerata come l'aspetto pubblico che ogni persona mostra di sé, come un individuo appare nella società, nel rispetto di regole e convenzioni. Rispecchia ciò che ognuno di noi vuol rendere noto agli altri, ma non coincide necessariamente con ciò che realmente si è.[11]

Ad esempio, la Grande Madre è una delle potenze numinose dell'inconscio, un archetipo di grande ed ambivalente potenza, nello stesso tempo distruttrice e salvatrice, nutrice e divoratrice. L'Ombra rappresenta la parte della psiche più sgradevole e negativa, coincide con gli impulsi istintuali che l'individuo tende a reprimere. Impersona tutto ciò che l'individuo rifiuta di riconoscere e che nello stesso tempo influisce sul suo comportamento esprimendosi con tratti sgradevoli del carattere o con tendenze incompatibili con la parte conscia del soggetto. È, in un certo senso, l'evoluzione junghiana dell'Es freudiano.[11] *Animus* e *Anima* rappresentano rispettivamente l'immagine maschile presente nella donna e l'immagine femminile presente nell'uomo. Si manifesta in sogni e fantasie ed è proiettata sulle persone del sesso opposto, più frequentemente nell'innamoramento. L'immagine dell'anima o dell'animus ha una funzione compensatoria con la Persona, è la sua parte inconscia e offre possibilità creative nel percorso di individuazione.[11]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Anima e animus****.*

Il *Sé* è il punto culminante del percorso di realizzazione della propria personalità, nel quale si portano a un'unificazione tutti gli aspetti consci e inconsci del soggetto.[11]

Altri archetipi rappresentano immagini universali, che esprimono contemporaneamente positività o negatività: la Grande Madre, il Vecchio Saggio, l'Apollo, numerose figure della religione, ecc. Esse vengono chiamate da Jung, specie quando riprendono figure mitiche, religiose o leggendarie, in particolare di divinità, anche "potenze numinose", riprendendo il termine di Rudolf Otto.[14]

La Venere di Willendorf, un'immagine della "Grande Madre".

L'omosessualità secondo Jung

Jung riteneva che gli omosessuali non dovessero essere criminalizzati e che essi fossero in grado di relazionarsi normalmente nella società. Jung riteneva che l'omosessualità fosse però un'immaturità psicologica in cui l'Animus e l'Anima si scambiavano la funzione.[15].

Jung e la sessualità

Riguardo al sesso, Jung pensava, seguendo le proprie ricerche antropologiche, che andasse sperimentato, come unica via per poterlo poi superare solo in seguito e accedere alla spiritualità completa:

> «Allorché visitai l'antica pagoda di Turukalukundram (India meridionale), un Pandit locale mi spiegò che gli antichi templi erano intenzionalmente ricoperti all'esterno da cima a fondo da sculture oscene, per ricordare all'uomo comune la sua sessualità. Lo spirito, disse, è un grande pericolo, perché Yama (il dio dei morti) porta subito via con sé gli *imperfecti*, se si prendono direttamente la via spirituale. Le raffigurazioni erotiche esistono per ricordare agli uomini il loro Dharma (legge), che impone l'adempimento delle norme comuni dell'esistenza. Soltanto dopo aver compiuto il Dharma, essi possono accedere alla via spirituale. Le oscenità tendono a risvegliare la curiosità erotica dei visitatori del tempio, affinché non dimentichino il loro Dharma: altrimenti non lo realizzerebbero. Solo chi è stato abilitato dal suo karma (il destino raggiunto tramite le opere compiute in precedenza) e chi è destinato allo spirito, può trascurare senza rischi questo ammonimento. E, poiché non avrà alcun senso per lui. Ecco perché all'ingresso del tempio vi sono le due seduttrici che invitano all'adempimento del Dharma: perché solo così l'uomo comune può raggiungere un superiore sviluppo spirituale. Poiché il tempio rappresenta il mondo intero, in esso sono riprodotte tutte le attività umane, e poiché la gente pensa più o meno sempre al sesso, la maggior parte delle immagini del tempio sono di natura erotica. Per questo anche il *lingam* (fallo) sta nella cavità sacra dell'adyton (il *sancta sanctorum*), nel *garbha-grha* (recipiente del seme). Il Pandit era un seguace del tantra.»
>
> (C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, p. 207.)

Riguardo al matrimonio e al rapporto di coppia scrisse:

«La maggior parte degli uomini è eroticamente cieca, poiché commette l'imperdonabile malinteso di scambiare l'Eros con la sessualità. L'uomo crede di possedere la donna quando la possiede sessualmente: ma mai la possiede meno di allora. Infatti per la donna la sola relazione che conti è quella erotica. Per lei, il matrimonio è una relazione con in più la sessualità.»

(da *La donna in Europa*, in *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre*.)

La cultura psichedelica secondo Jung

Jung aveva sempre negato l'uso di sostanze psichedeliche né le consigliò mai ad altri, anzi mise in discussione l'utilità degli psichedelici per la crescita personale e si oppose decisamente al loro uso terapeutico. Riconosceva che forse le sostanze psichedeliche potevano essere in grado di aprire le porte degli stessi sconosciuti reami dell'inconscio che egli aveva coraggiosamente esplorato con le sue tecniche meditative ed immaginative, ma non ne riconosceva il carattere terapeutico e trasformativo.

La "querelle" su Jung e il nazionalsocialismo

Nel 1930, Jung fu nominato presidente onorario dell'Associazione tedesca di psicoterapia. L'Associazione, cui aderivano molti psicoterapeuti ebrei, fu sciolta dal nazismo nel 1933. Ne fu creata un'altra, a carattere internazionale, con Jung, cristiano, presidente. Molti psicoanalisti giudei, espulsi dalla sezione tedesca, poterono così entrare a far parte della sopranazionale (grazie a un articolo da lui proposto nello statuto fondativo), e chiesero loro stessi a Jung di accettare la presidenza.[16] Jung aveva inoltre molti pazienti e amici ebrei.[16] Tuttavia nel 1934 verrà messa una clausola, definita "di sicurezza" dai commentatori, per cui la percentuale di psicoanalisti ebrei non poteva superare il 10 %.[17]

Profilo di Carl Gustav Jung

Nel 1934, Jung fu però criticato per la sua adesione a questa organizzazione, che taluni consideravano di origine nazionalsocialista, per il fatto che la sezione tedesca divenne semplicemente un'emanazione del regime[16], oltre che per la sua funzione di redattore capo della rivista *Zentralblatt fur Psychotherapie*, un periodico che era divenuto di matrice nazionalsocialista. Al congresso fondativo, tributa un omaggio al perseguitato Freud, riconoscendogli il merito della scoperta dell'inconscio.[16] Tenterà anche di aiutarlo finanziariamente durante la fuga dall'Austria, ma Freud rifiutò il denaro dell'ex allievo.[17] Jung e i suoi difensori, in questa *querelle* sulla presunta adesione di Jung al nazionalsocialismo, replicarono sostenendo che la sua presenza in questi organismi avrebbe permesso di salvaguardare l'attività degli psicoterapeuti tedeschi di origine ebraica.[16] I sostenitori di Jung affermano anche che accettò questo incarico non a cuor leggero, ma nella speranza di salvare il salvabile, tant'è che quando egli si accorse di non poter fare nulla, nel 1939 rassegnò le dimissioni dalla carica di presidente della "Società medica internazionale di psicoterapia" e da redattore della rivista nel 1940.[18]

Pochi anni prima, nel 1936, Jung tenne una conferenza che verrà poi pubblicata con il titolo di "Il concetto d'inconscio collettivo" e, a proposito del regime nazista e del fanatismo del popolo tedesco, affermò:

> «Se trent'anni fa qualcuno avesse osato predire che il nostro sviluppo psicologico tendeva a una reviviscenza delle persecuzioni medievali degli ebrei, che l'Europa avrebbe di nuovo tremato davanti ai fasci romani e al passo cadenzato delle legioni, che le persone ancora una volta avrebbero fatto il saluto romano come duemila anni fa, e che un'arcaica svastica, invece della croce cristiana, avrebbe attratto milioni di guerrieri pronti a morire, ebbene sarebbe stato accolto come mistico folle. E oggi? Anche se può sorprendere, queste cose assurde sono diventate un'orribile realtà.»
>
> (*Il concetto d'Inconscio collettivo*)

In questa stessa epoca Hitler prendeva il potere in Germania e, sfortunatamente per Jung, il caso volle che il redattore tedesco della rivista, il cui nome compariva accostato a quello di Jung, risultasse essere il professor Mathias Heinrich Göring, di scuola adleriana, e cugino del più famoso Hermann Göring, delfino di Adolf Hitler. Questo psicoanalista era direttore dell'Istituto tedesco per la ricerca psicologica e Psicoterapia di Berlino, di cui Jung non fece mai parte e incontrò Joseph Goebbels con molto disgusto e disagio.[17][19]

In questo periodo di presidenza Jung scrisse l'articolo *Wotan*, apparso sulla *Neue Schweizer Rundschau*, che in seguito diverrà il primo capitolo dell'opera *Aspetti del dramma contemporaneo*. In esso afferma che l'archetipo Wotan/Odino dorme nell'inconscio collettivo dei tedeschi, popolo guerriero dall'epoca dei barbari germani: esso è il dio della guerra e della distruzione, ma anche della rinascita nella mitologia norrena e germanica; se in Hitler si manifesta il primo aspetto (e tramite lui trasmesso alla Germania), quello violento, Jung spera che emerga nei tedeschi anche il secondo. Nell'articolo, sotto l'aspetto della psicoanalisi e dell'antropologia, si trovano anche dure critiche al nazionalsocialismo, considerato anche come fenomeno sociale e non solo psicologico.[16] Già nel 1918 aveva messo in guardia contro il crescente nazionalismo tedesco:

> «Il cristianesimo ha scisso il barbaro germanico in una metà superiore e una metà inferiore, rimuovendo la parte oscura e addomesticando la parte superiore per adattarla alla civiltà. [...] Via via che la concezione cristiana del mondo va perdendo di autorità, sentiamo che la «bionda bestia»[20] si agita sempre più minacciosamente nel suo carcere sotterraneo, pronta a balzare all'aperto ad ogni istante con conseguenze devastatrici.»
>
> (*L'inconscio*, pp. 144-145)

Taluni gli rimproverano alcune affermazioni ambigue pubblicate sul giornale, ma a differenza di altri accademici che si asservirono al regime, Jung non ebbe mai la tessera del Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori, e non elogiò mai la politica di Hitler.[18]

Meeting e conferenza del gruppo Eranos nel 1938; Jung è visibile seduto in platea, a sinistra

In questo periodo, a causa del suo comportamento non ligio alla dittatura, le autorità hitleriane avevano già preso misure contro Jung: gli era stato negato l'accesso in territorio tedesco (cosicché si ritirò a Basilea, dove insegnava; anche Giappone, Italia e Ungheria gli negarono il visto[21]), le sue opere vennero bruciate o mandate al macero nei paesi

d'Europa nei quali era possibile, come accadde in Francia, e il suo nome figurò nella famigerata "lista Otto", vicino a quello di Freud e di molti altri autori vietati in Germania e nei territori occupati, come Karl Marx e Thomas Mann[22] (come testimoniato da alcuni conoscenti e famigliari, Jung temeva molto una vittoria del nazionalsocialismo e un'eventuale invasione della Svizzera durante la seconda guerra mondiale, proprio per via delle sue note posizioni critiche anti-nazionalsocialiste espresse dal 1940 in poi).[23]

Jung vide personalmente Hitler e Mussolini a una parata nel 1939 a Berlino. Descrisse il Führer come un tipo "sciamanico", mentre il duce e Stalin rappresentavano il "capovillaggio"; Mussolini era l'uomo della "forza fisica" ma Stalin era "solo un bruto, un contadino furbo, una belva istintiva e possente, di gran lunga il più potente, questo è vero, di tutti i dittatori".[24]

Anche dopo la guerra la relazione tra Jung e il nazismo causò polemiche e dibattiti. Nella sua autobiografia ("Ricordi, Sogni, Riflessioni") e nella raccolta di testimonianze sulla sua vita *Jung parla*, appaiono numerosi spunti critici rispetto al fenomeno nazista, che in alcuni suoi scritti e passaggi Jung analizzò, con preoccupazione, da un punto di vista psicologico-analitico collettivo.[16] Jung, comunque, consapevole com'era delle falsità di tale accuse (la cosa che ammise fu la sottovalutazione della pericolosità del regime ai suoi inizi), non diede mai troppo peso alla questione[16], ma per avere un quadro più ampio è utile riferirsi allo stralcio di un'intervista del 1949:

> «Chiunque abbia letto uno qualsiasi dei miei libri non può avere dubbi sul fatto che io non sono mai stato filonazionalsocialista e tanto meno antigiudaico; non c'è citazione, traduzione o manipolazione tendenziosa di ciò che ho scritto che possa modificare la sostanza del mio punto di vista, che è lì stampato, per chiunque voglia conoscerlo. Quasi tutti questi brani sono stati in qualche misura manomessi, per malizia o per ignoranza. Prendiamo la falsificazione più importante, quella sul *Saturday* dell'11 giugno: "*L'ebreo, che è una specie di nomade, non ha mai creato una forma propria di civiltà, e probabilmente non lo farà mai. L'inconscio ariano dispone di un potenziale più elevato di quello giudaico*". Guarda caso, se lette nel loro contesto queste frasi acquistano un significato esattamente contrario a quello attribuito a esse da questi "ricercatori". Sono state prese da un articolo intitolato "*Situazione attuale della psicoterapia*. [...] Perché si possa giudicare il senso di queste frasi controverse, le leggerò per intero il paragrafo in cui ricorrono: "*In virtù della loro civiltà, più del doppio antica della nostra, essi presentano una consapevolezza molto maggiore rispetto alle debolezze umane e ai lati dell'Ombra, e perciò sono sotto questo aspetto molto meno vulnerabili. Grazie all'esperienza ereditata dalla loro antichissima civiltà essi sono capaci di vivere, con piena coscienza, in benevola, amichevole e tollerante prossimità dei loro difetti, mentre noi siamo ancora troppo giovani per non nutrire qualche "illusione" su noi stessi… Il giudeo, quale appartenente a una razza che dispone di una civiltà di circa tremila anni, possiede, come il cinese colto, un più ampio spettro di consapevolezza psichica rispetto a noi. Il giudeo, che è una specie di nomade, non ha mai creato una forma propria di civiltà, e probabilmente non lo farà mai, poiché tutti gli istinti e i suoi talenti presuppongono, per potersi sviluppare, un popolo che li ospiti, dotato di un grado più o meno elevato di civiltà. La religione giudaica nel suo insieme possiede perciò – per l'esperienza che me ne sono fatta – un inconscio che si può paragonare solo con alcune riserve a quello ariano. Eccezion fatta per alcuni individui creativi, possiamo dire che il giudeo medio è già molto più consapevole e raffinato per covare ancora in sé le tensioni di un futuro non nato. L'inconscio ariano dispone di un potenziale più elevato di quello giudaico, il che costituisce al tempo stesso il vantaggio e lo svantaggio di una giovane età che non si è ancora completamente distaccata dall'elemento barbarico*[25]»

Il concetto di inconscio giudaico e inconscio ariano, come l'uso della parola "razza", era comunque stato già introdotto da Freud negli studi psicoanalitici.[16] Secondo documenti desecretati, Jung ebbe rapporti con i servizi segreti statunitensi in funzione anti-nazionalsocialista durante la guerra, e avrebbe rifiutato di diventare lo psicologo analitico di Hitler durante la guerra. Occupandosi di psicoanalizzare il nazionalsocialismo intero, divenne l'agente segreto n. 488 dell'OSS, l'organismo precursore della CIA.[26][27] Nel dopoguerra ebbe una breve amicizia e uno scambio epistolare a tre con il diplomatico neonazista esoterico Miguel Serrano e con lo scrittore e oppositore del nazismo Hermann Hesse.

La visione politica di Jung

> «Il nostro atteggiamento razionalistico ci porta a credere di poter operare meraviglie con organizzazioni internazionali, legislazioni e altri sistemi ben congegnati. Ma in realtà solo un cambiamento dell'atteggiamento individuale potrà portare con sé un rinnovamento dello spirito delle nazioni. Tutto comincia con l'individuo.»
>
> (Carl Gustav Jung[28])

Carl Jung era un sostenitore dei diritti individuali nella relazione tra individuo e società. Fu critico della visione dello Stato come un ente da cui gli individui devono dipendere (statalismo assoluto di impronta hegeliana), vedeva inoltre nello Stato un modo per sostituire Dio. Secondo Jung infatti la perdita dei valori religiosi della società occidentale, ha portato l'uomo alla formazione dei totalitarismi comunisti e nazifascisti, nonché ad un senso di nichilismo, materialismo e infelicità.[29]. Jung considerava la politica solo uno specchio dell'inconscio collettivo e dei relativi errori.[30]

Carl Gustav Jung

> «La situazione politica è espressione di un parallelo problema psichico presente in milioni di individui. Problema che è in gran parte inconscio (il che lo rende particolarmente pericoloso!)… le forze distruttive sono anche in noi, più esse sono inconsce, più sono pericolose...»
>
> (C.G. Jung, *Lettere*[30])

> «Come psicologo sono profondamente interessato ai disturbi mentali, in particolare quando contagiano intere nazioni. *Voglio sottolineare che disprezzo la politica di tutto cuore*: non sono né un bolscevico, né un nazista, né un antisemita. Sono uno svizzero neutrale e perfino nel mio paese non mi interesso di politica, perché *sono convinto che per il novantanove per cento la politica sia solo un sintomo e che tutto faccia tranne che curare i mali sociali.* Circa il cinquanta per cento della politica è detestabile perché avvelena la mente del tutto incompetente delle masse. Ci mettiamo in guardia contro le malattie contagiose del corpo, ma siamo esasperatamente incauti riguardo alle malattie collettive – ancora più pericolose – della mente. Faccio questa dichiarazione per scoraggiare sin dall'inizio ogni tentativo di coinvolgimenti in qualsivoglia partito politico. Ho delle buone ragioni per farlo: il mio nome è stato più volte portato nella discussione politica anche, come ben sapete, si trova attualmente in uno stato febbrile. È soprattutto a causa del fatto che mi

occupo delle incontestabili differenze all'interno della psicologia nazionale e razziale che si è verificata una serie di fraintendimenti quasi fatali e di errori pratici nelle relazioni internazionali e nelle frizioni sociali interne. In un'atmosfera come questa, politicamente avvelenata e surriscaldata, è diventato praticamente impossibile condurre una discussione scientifica sana e spassionata su questi problemi così delicati eppure estremamente importanti. Discutere pubblicamente questi problemi avrebbe più o meno la stessa efficacia di un direttore di manicomio che si mettesse a discutere le particolari fissazioni dei suoi pazienti proprio in mezzo a loro. Vedete, il fatto tragicomico è che tutti sono convinti della loro normalità, esattamente come il dottore stesso è convinto del proprio equilibrio mentale.»

(C.G.Jung, comunicato stampa in occasione di una visita negli Stati Uniti, 4 ottobre 1936, tratto da *Jung parla*[30])

Visione sociologica

«Ho spesso visto persone diventare nevrotiche per essersi accontentate di risposte inadeguate o sbagliate ai problemi della vita; cercano la posizione, il matrimonio, la reputazione, il successo esteriore o il denaro, e rimangono infelici e nevrotiche anche quando hanno ottenuto tutto ciò che cercavano. Persone del genere di solito sono confinate in un orizzonte spirituale troppo angusto, la loro vita non ha sufficienti contenuti, non ha significato, se riescono ad acquistare una personalità più ampia generalmente la loro nevrosi scompare. Tra i cosiddetti nevrotici del nostro tempo ve ne sono molti che in altre epoche non lo sarebbero stati, non sarebbero stati cioè in disaccordo con sé stessi: se fossero vissuti in un'epoca, in un ambiente nel quale l'uomo attraverso i miti era ancora in rapporto con il mondo ancestrale e quindi con la natura sperimentata realmente e non vista solo dall'esterno, avrebbero potuto evitare questo disaccordo con sé stessi. Oggi si vuol sentire parlare di grandi programmi politici ed economici ossia proprio di quelle cose che hanno condotto i popoli ad impantanarsi nella situazione attuale, ed ecco che uno viene a parlare di sogni e di mondo interiore... tutto ciò è ridicolo, che cosa crede di ottenere di fronte ad un gigantesco programma economico, di fronte ai cosiddetti problemi della realtà? Ma io non parlo alle nazioni, io mi rivolgo solo a pochi uomini. Se le cose grandi vanno male, è solo perché i singoli individui vanno male, perché io stesso vado male, perciò, per essere ragionevole, l'uomo dovrà cominciare con l'esaminare sé stesso, e poiché l'autorità non riesce a dirmi più nulla, io ho bisogno di una conoscenza delle intime radici del mio essere soggettivo. È fin troppo chiaro che se il singolo non è realmente rinnovato nello spirito neppure la società può rinnovarsi poiché essa consiste nella somma degli individui.»

(Carl Gustav Jung)

La torre

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Torre di Bollingen****.*

Risale al 1923 la costruzione della famosa e in parte misteriosa Torre di Jung. Quell'anno si avvicinava ai cinquant'anni e non trovava più soddisfacente testimoniare con la sola scrittura l'avventura della psicoanalisi e del processo individuativo che in lui si realizzava, voleva cercare un altro modo di simbolizzarlo, un modo che gli desse un'impressione più concreta della scrittura. Così dopo la morte di sua madre Jung comprò un

La Torre di Bollingen

terreno a Bollingen, al di là del lago di Zurigo. Qui realizzò il progetto di un'abitazione dove trascorreva le vacanze e i fine settimana. Complessivamente risiedeva a Bollingen ben sei mesi l'anno. All'inizio era solo un edificio circolare a forma di torre, successivamente aggiunse tre sezioni, ampliando così la casa. L'espandersi della torre andò sempre parallelo con la sua crescita psichica nella totalità della sua vicenda. L'edificio originale era basso e nascosto fra le due torri, ma all'età di ottant'anni, dopo la morte della moglie nel 1955, si sentì di aggiungere un altro piano. Allora la casa di Bollingen, priva di elettricità e di acqua e silenziosa diventò il ritiro spirituale di Jung.

Essa darà il nome alla fondazione che curerà la pubblicazione dell'opera junghiana in America.

L'edificio è visibile ancor'oggi, anche se l'accesso avviene mediante il passaggio in una proprietà privata. Nell'ala dell'edificio affacciato sul lago, protetta dalle mura in sasso che circondano il nucleo centrale della torre, si può ancora vedere la pietra scolpita da Jung. Un'immagine della pietra è visibile nella biografia *Ricordi, sogni e riflessioni*.

La fama

Ritratto di Jung in età matura

Verso la metà degli anni venti colleghi e pazienti smisero si rivolgersi a lui con "Dottore" e venne chiamato "Professore". Nello stesso tempo i suoi viaggi e l'arrivo anche di curiosi dall'estero, portavano la sua fama a estendersi a livello internazionale. Nel 1928, per esempio, dall'Inghilterra giunse Barbara Hannah (1891-1986), nel 1930 dall'Austria Wolfgang Ernst Pauli (1900-1958), dalla Germania Carl Alfred Meier (1905-1995), dall'Ungheria Jolande Jacobi (1890-1973), dagli Stati Uniti Catherine "Katy" Rush Cabot, che con il longevo Joseph Lewis Henderson (1903-2007) è tra i pochissimi ad aver trascritto parole ed eventi di ogni seduta con Jung. Si formò attorno a lui un gruppo di amici, dalla giovane Marie-Louise von Franz (1915-1999), al sinologo Richard Wilhelm (1873-1930, che lo introdusse all'uso del *Libro dei Mutamenti* e lo affascinò con la sua traduzione del classico taoista *Il segreto del fiore d'oro*), dall'indologo Heinrich Zimmer (1890-1943) al conte Hermann Graf Keyserling (che aveva per amante Victoria Ocampo, poi ritornata in Argentina, e introdusse Jung a diversi aristocratici, come Maria Alice di Sassonia o Victor e Margaret Lüttichau), da Christiana Morgan (nata Drummond Councilman, 1897-1967) al suo amante Henry Murray (1893-1988), poi entrambi analisti di primo piano di Harvard.

Si rivolsero a lui scrittori come Hugh Walpole (del quale ammirava *The Prelude to Adventure*), H. G. Wells (che lo trasformò in un personaggio del suo *The World of William Clissold*), F.S. Fitzgerald (per la moglie Zelda) e studiosi come Carola Welcker (moglie di Sigfried Giedion) che gli rimproverò di non aver capito l'arte contemporanea[31] e persino, dopo la guerra, agenti segreti come Allen Welsh Dulles o Mary Rüfenacht Bancroft (1903-1997). Nel 1939, morì Freud e l'ex allievo lo ricordò con un *Necrologio*.

Jung e il "paranormale"

> «La psiche possiede facoltà particolari, per cui non è del tutto confinata entro lo spazio e il tempo. Si possono fare sogni e avere visioni del futuro, si può vedere attraverso i muri e via dicendo. Solo gli ignoranti negano questi dati di fatto, è assolutamente evidente che questi fatti esistono e sono sempre esistiti.»
>
> (Carl Gustav Jung[32])

Tra gli interessi di Jung vi era anche il paranormale, un tipo di ricerca sviluppato già in gioventù, analizzando i fenomeni della sua cugina medium. Egli stesso condusse analisi ed esperimenti parapsicologici. Era convinto di essere un sensitivo. Diceva di aver avuto diverse premonizioni e una visione nel 1913 che annunciava la rovina dell'Europa (la prima guerra mondiale).

Jung sosteneva che i fenomeni paranormali fossero segnali dell'inconscio collettivo, come i sogni sono spie dell'inconscio individuale. Cominciò un lavoro analitico su sé stesso, a base di tutta la sua opera, annotando sogni, fantasie e disegnandole anche (immaginazione attiva), in quello che sarebbe diventato il *Libro Rosso*: non lo pubblicò mai; gli eredi autorizzarono la visione dell'opera solo nel 2001 e la pubblicazione del saggio, di intonazione profetica e ispirato allo stile di Nietzsche, solo nel 2008. Le illustrazioni riprendono la tecnica visionaria di William Blake. Jung studiò anche la credenza nella reincarnazione, che interpretava originata dai ricordi dell'inconscio collettivo.

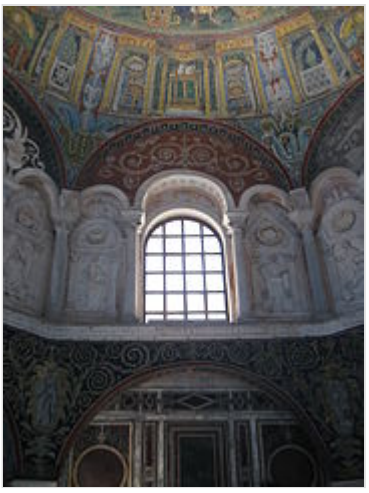
> «[Gli archetipi] al mondo effimero della nostra coscienza essi comunicano una vita psichica sconosciuta, appartenente ad un lontano passato; comunicano lo spirito dei nostri ignoti antenati, il loro modo di pensare e di sentire, il loro modo di sperimentare la vita e il mondo, gli uomini e gli dei. L'esistenza di questi stati arcaici costituisce presumibilmente la fonte della credenza nella reincarnazione e nella credenza di "vite anteriori".»
>
> (Carl Gustav Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, p. 278)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Libro Rosso (Jung)****.*

Nel 1916, di ritorno da Gerusalemme, cominciò invece a scrivere i *Sette sermoni ai morti*. Nel 1920, disse di avere assistito alle manifestazioni di un fantasma mentre si trovava in una villa in Inghilterra, una notte mentre era a letto aprì gli occhi e vide accanto a sé una vecchia che lo fissava. Saltato giù dal letto accese una candela e la visione era sparita.[33] Jung organizzava regolari sedute spiritiche e si dice che durante una di esse un pesante tavolo di noce si rovesciò, mentre subito dopo un coltello per tagliare il pane, custodito in un cassetto, si spezzò in quattro parti con un rumore simile a un colpo di pistola.[34] Jung tendeva a spiegare i fenomeni, più che come manifestazioni di spiritismo, come manifestazioni di inconsci turbati e particolarmente sensibili; tuttavia sostenne che certi fenomeni erano, a suo parere, inspiegabili, avvicinandosi a una posizione possibilista[35]. In un libro-intervista del 1950 fu più scettico e spiegò la visione del 1920 come un'illusione ipnagogica semi-onirica derivante dal ricordo di un'anziana paziente affetta da carcinoma, che lui aveva memorizzato. In definitiva, pur credendo all'aldilà, Jung collegava il paranormale alle sue teorie sull'inconscio e gli archetipi.[36]

> «L'irrazionale non deve e non può essere estirpato. Gli dèi non possono e non devono morire. Guai agli uomini che vogliono disinfettare razionalmente il cielo, Dio stesso è penetrato in loro perché non hanno riconosciuto l'esistenza della sua funzione.»

(da *Psicologia dei processi inconsci, p. 65; edizione 1997*)



Interno con mosaici del Battistero Neoniano a Ravenna

Tra le sue altre esperienze, percezioni insolite, allucinazioni senza patologia psicotica, interpretate come segnali dell'inconscio personale e collettivo; all'epoca di Jung non venivano usati psicofarmaci e lui stesso aveva mostrato scetticismo sull'uso degli allucinogeni in psichiatria in una lettera del 1955, quindi non è chiaro se sperimentò droghe come la mescalina per indurre stati di alterazione della coscienza[37], se si trattasse di fantasie vivide o se davvero era in grado di auto-indursi visioni come sosteneva.[38]

Tra le sue esperienze mistiche, una forte connessione agli eventi passati, come durante la visita nel 1913 al mausoleo di Galla Placidia a Ravenna. Jung tornò con un'amica a Ravenna venti anni dopo. Nel Battistero Neoniano entrambi videro un mosaico, raffigurante Cristo che salva san Pietro dalle acque del lago di Tiberiade, che Jung interpretava come un simbolo inconscio di rinascita psicologica. In realtà tale mosaico non esisteva (è presente invece il battesimo di Cristo nel fiume Giordano), se non nelle intenzioni originali dei costruttori, ed era quindi frutto dell'immaginazione di Jung e della sua accompagnatrice.[39]

Nel 1944 ebbe un incidente domestico e si fratturò una gamba, e, durante il ricovero, un successivo infarto miocardico dovuto a embolia polmonare, che gli causò una perdita di coscienza per tre settimane. Quando si riprese sostenne di aver avuto, in coma, un'esperienza di pre-morte, comprendente un'esperienza extra-corporea in cui disse di aver visto la Terra dallo spazio (descrivendo una situazione simile a quella che vivranno i primi astronauti e cosmonauti), visioni di un luogo luminoso e viaggi "extradimensionali"[40][41], e descriverà così l'inizio dell'esperienza:

> «In stato di incoscienza ebbi deliri e visioni che dovettero cominciare quando ero in pericolo di vita e mi curavano con ossigeno e iniezioni di canfora... Mi pareva di essere sospeso nello spazio, sotto di me, lontano vedevo il globo terrestre avvolto in una splendida luce azzurrina e distinguevo i continenti e l'azzurro scuro del mare. Proprio ai miei piedi c'era Ceylon e dinanzi a me, a distanza, l'India. La mia visuale comprendeva tutta la Terra; la sua forma sferica era chiaramente visibile e i suoi contorni splendevano di un bagliore argenteo, in quella meravigliosa luce azzurra. In molti punti il globo sembrava colorato o macchiato di verde scuro, come argento ossidato. Sulla sinistra, in fondo, c'era una vasta distesa, il deserto giallo rossastro dell'Arabia; come se l'argento della terra in quel punto avesse preso una sfumatura di oro massiccio. Poi seguiva il Mar Rosso e lontano — come a sinistra in alto su una carta — potevo scorgere anche un lembo del Mediterraneo, oggetto particolare della mia attenzione. Tutto il resto appariva indistinto. Vedevo anche i nevai dell'Himalaya coperti di neve, ma a quella distanza c'era nebbia e nuvole. Non guardai per nulla verso destra. Sapevo di essere sul punto di lasciare la Terra. Più tardi mi informai dell'altezza a cui si dovrebbe stare nello spazio per avere una vista così ampia: circa 1500 chilometri. La vista della Terra a tale altezza è la cosa più meravigliosa che avessi mai visto. (...) Ero sospeso nello spazio cosmico, e io pure fluttuavo per il cosmo... È impossibile farsi un'idea della bellezza e dell'intensità dei sentimenti durante quelle visioni. Furono la cosa più tremenda che io abbia mai provato.[42]»

Jung descrive una sorta di meteorite, come una casa, simile a certi blocchi di granito di Ceylon, nei quali viene a volte scavato un tempio: la porta ha lampade accese e a destra siede, in attesa, un indù a gambe incrociate nella posizione del loto.

> «Quando mi avvicinai ai gradini che portavano all'entrata accadde una cosa strana: ebbi la sensazione che tutto il passato mi fosse all'improvviso tolto violentemente. Tutto ciò che mi proponevo, o che avevo desiderato o pensato, tutta la fantasmagoria dell'esistenza terrena, svanì, o mi fu sottratta: un processo estremamente doloroso. Nondimeno qualcosa rimase: era come se adesso avessi con me tutto ciò che avevo vissuto e fatto, tutto ciò che mi era accaduto intorno. Potrei dire: era tutto con me e io ero tutto ciò. Consistevo di tutte queste cose, per così dire: consistevo della mia storia personale e avvertivo con sicurezza: "Questo è ciò che sono. Sono questo fascio di cose che sono state e che si sono compiute". Questa esperienza mi dava una sensazione di estrema miseria e al tempo stesso di grande appagamento. Non vi era più nulla che volessi o desiderassi. Esistevo, per così dire, oggettivamente: ero ciò che ero stato e che avevo vissuto...»

Nel suo testo autobiografico *Ricordi, sogni, riflessioni*, commentò anche:

> «Quel che viene dopo la morte è qualcosa di uno splendore talmente indicibile, che la nostra immaginazione e la nostra sensibilità non potrebbero concepire nemmeno approssimativamente... Prima o poi, i morti diventeranno un tutt'uno con noi; ma, nella realtà attuale, sappiamo poco o nulla di quel modo d'essere. Cosa sapremo di questa terra, dopo la morte? La dissoluzione della nostra forma temporanea nell'eternità non comporta una perdita di significato: piuttosto, ci sentiremo tutti membri di un unico corpo»
>
> (*Intervista a Jung* (http://antemp.com/2012/09/03/intervista-a-carl-gustav-jung-face-to-face-da-kolonistuga-simona-rinaldi/))

Per questi interessi, Jung è stato criticato dagli psicoanalisti classici di scuola freudiana e dai materialisti, per aver dato, a loro avviso, troppo credito al paranormale nel mondo moderno, mescolando indebitamente psicologia, pseudoscienza e religione.[43]

Paranormale e fisica quantistica: Jung e Pauli

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sincronicità***.

Fanno parte di queste credenze nel paranormale gli scritti che Jung pubblicò nel 1952 sulla sincronicità: secondo questa spiegazione alcuni fenomeni avvengono in modo sincrono senza che vi siano correlazioni di causa-effetto, poiché hanno un'origine comune, un fine comune e una comunanza evidente di significato, e sono parte di uno stesso meccanismo apparentemente attribuibile ad una sorta di "destino". Jung, da parte sua, era anche affascinato dalla fisica quantistica e dalle particelle subatomiche che possono scomparire e apparire in altri punti remoti, collegati da "misteriose connessioni", nonché dalla teoria del multiverso, oltre che dalla relatività di Einstein e gli studi di Schrödinger (si veda anche la sua collaborazione con Pauli); egli le vedeva se non come possibili conferme scientifiche dei suoi concetti psicologici sulla sincronicità e il paranormale, almeno come riprova di una diffusione di tali concetti e dell'estensibilità di tali dinamiche; riferendosi inoltre alle invisibili connessioni di cui egli parlava, a livello estremamente piccolo, si potrebbero trovare analogie con la teoria scientifica delle stringhe, proposta da alcuni fisici in anni più recenti, e il

fenomeno dell'entanglement quantistico.[44][45][46][47] Il fisico teorico e sperimentale Premio Nobel Wolfgang Pauli, inizialmente suo paziente, collaborò con Jung agli studi sulla sincronicità.[48] Il confronto intellettuale generò quella ricerca nota come "il quarto escluso", individuato in fisica classica nel modello di triade e in alchimia nel modello sviluppato da Jung negli studi sull'alchimia, perché questo processo simbolicamente rappresentato completava una triade fino ad allora in attesa di un quarto elemento che sciogliesse i dubbi ancora presenti sulla validità di ciò che era stato compreso, verificato e accettato dalla scienza fino a quel momento. La sincronicità si rivelava così essere il modello ideale per sciogliere molti dei dubbi innescati anche nel modello di triade in fisica classica: 1) tempo 2) spazio 3) causalità; al "quarto escluso" è stato appunto dato il nome di sincronicità.[48]

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sincronicità § Fisica e psicoanalisi*** *ed* ***Effetto Pauli****.*

Wolfgang Pauli

In analogia alla causalità che agisce in direzione della progressione del tempo e mette in connessione fenomeni che accadono nello stesso spazio ma in istanti diversi, come per esempio l'entanglement, viene ipotizzata l'esistenza di un principio che mette in connessione fenomeni che accadono nello stesso tempo ma in spazi diversi. Viene cioè ipotizzato che oltre lo svolgimento di un evento conforme al principio in cui in tempi diversi accadono avvenimenti provocati da una medesima causa, ne esista un altro in cui accadono avvenimenti nello stesso tempo ma in due spazi differenti perché, essendo casuali, non sono direttamente provocati da un effetto, risultando così aderenti a un principio di a-temporalità.[48]

Nel 1952, Jung e Pauli pubblicarono due saggi nel volume *Naturerklärung und Psyche*. Nel proprio saggio Pauli applicava il concetto di archetipo alla costruzione delle teorie scientifiche di Keplero, mentre Jung intitolava il proprio *Sincronicità come Principio di Nessi Acausali*. Dopo più di venti anni di dubbi e ripensamenti di carattere etico-intellettuale, l'analista si decise a definire il concetto per cui riteneva "d'essere scientificamente impreparato" a enunciare. Jung, rigoroso e pragmatico scienziato, è infatti imbarazzato verso la comunità scientifica per l'evidente orientamento dei suoi studi in cui evidenze empiriche divengono fenomenologie su cui lavorare con metodo scientifico.[48]

Nella prefazione del saggio scrive che: «la sincronicità è un tentativo di porre i termini del problema in modo che, se non tutti, almeno molti dei suoi aspetti e rapporti diventino visibili e, almeno spero, si apra una strada verso una regione ancora oscura, ma di grande importanza per quanto riguarda la nostra concezione del mondo».[48]

Interventi sugli allievi

Intervenne anche con scritti in omaggio di suoi allievi, come Toni Wolff, Linda Fierz-David (1891-1955), Jolande Jacobi, Frances G. Wickes, H. G. Baynes, Gerhard Adler, Hedwig von Roques, Marie-Louise von Franz ed Erich Neumann. Allievi più distanti furono Hans Schär, William Purcell Witcutt, Victor White, Gerhard Frei, Hans Trüb, Philip Wylie, Ira Progoff, Gustav Bally (1893-1966), Hans Bänziger. Altri letterati e studiosi che a lui si riferirono sono John Boynton Priestley, Philip Toynbee, Károly Kerényi.

L'alchimia e l'astrologia

> «L'alchimia è, come il folclore, un grandioso affresco proiettivo di processi di pensiero inconsci. A causa di questa fenomenologia mi sono sottoposto allo sforzo di leggere da cima a fondo l'intera letteratura classica dell'alchimia[3]»

Gli ultimi lavori e scritti di Jung si concentrarono sull'alchimia. L'ultimo libro s'intitola infatti *Mysterium Coniunctionis*, che tratta dell'archetipo omonimo, il "Mysterium Coniunctionis" o *matrimonio sacro* o "alchemico" tra il Sole e la Luna. Jung ha riesaminato la teoria e il simbolismo alchemico e ha cominciato a mettere in luce il significato del lavoro alchemico come ricerca spirituale.[49]

Allegoria dell'alchimia

L'esposizione junghiana della teoria dei rapporti intercorrenti tra alchimia e inconscio si trova in varie sue opere che abbracciano un arco di tempo che va dai primi anni quaranta a poco prima della sua scomparsa:

- *Psicologia e alchimia* (1944)
- *Psicologia del transfert* (1946)[50]
- *Saggi sull'alchimia* (1948)
- *Mysterium Coniunctionis* (1956).

La tesi dello psicoanalista svizzero consiste nell'identificazione delle analogie esistenti tra i processi alchemici e quelli legati alla sfera dell'immaginazione e in particolare a quella onirica. Secondo Jung, le fasi attraverso le quali avverrebbe l'*opus alchemicum* avrebbero una corrispondenza nel processo di individuazione, inteso come consapevolezza della propria individualità e scoperta dell'essere interiore. La Grande Opera, con cui l'alchimista tenta la fabbricazione della pietra filosofale diventa la metafora del procedimento di individuazione. Mentre l'alchimia non sarebbe altro che la proiezione (psicologia) nel mondo materiale degli archetipi dell'inconscio collettivo, il procedimento per ottenere la pietra filosofale rappresenterebbe l'itinerario psichico che conduce alla coscienza di sé e alla liberazione dell'io dai conflitti interiori.[51] Il processo in termini ancora più collettivi è riconoscibile tramite le sue tappe, assimilate da Jung alle fasi di realizzazione della Grande Opera: *nigredo*, *albedo*, *rubedo*.[52] La *nigredo* degli alchimisti, è caratterizzata dall'archetipo dell'Ombra, ossia il rimosso oscuro. L'*albedo* è caratterizzata dall'incontro con l'archetipo dell'Anima per il maschio e l'*Animus* per la donna. L'Anima rappresenta tutti quegli aspetti prettamente psichici e mentali, ossia il primo contatto iniziatico dell'individuo con la propria psicologia. La *citrinitas*, è caratterizzata dall'incontro con il *Vecchio Saggio*. Tale archetipo è da intendere come il corrispondente speculare della figura maschile, ossia paterna, della Grande Madre. È quell'archetipo in cui sono rinchiuse tutte le potenzialità dell'individuo, ossia la sua previsione, la sua capacità di ragionamento e la sua esperienza. La Grande Madre rappresenta la meta finale della psicologia femminile e l'evoluzione che rappresenta. La *rubedo*, infine, la fase in cui l'alchimista crea la pietra filosofale, è invece raffigurata dall'incontro con l'archetipo del *Sé*, la summa del percorso di individuazione.

Jung studiò anche approfonditamente l'astrologia e la legò alle sue teorie sui tipi psicologici.

Concezione di Dio

Jung era un cristiano protestante, di confessione riformata, tuttavia nutrì interesse per le tradizioni orientali (scrivendo la prefazione al citato *I Ching* nonché al *Libro tibetano dei morti*[53]) e per molte religioni, filosofie e culture straniere, specie per il neoplatonismo[54] e lo gnosticismo.[55] Riteneva che l'uomo occidentale dovesse comunque rimanere legato alle proprie tradizioni archetipiche, ad esempio non aderire a religioni orientali.[56] Sosteneva di non credere a nulla per tradizione, ma affermava di "credere per esperienza", come riportato nella seguente citazione:

Jung nel 1955

> «Tutto ciò che ho appreso nella vita, mi ha portato passo dopo passo alla convinzione incrollabile dell'esistenza di Dio. Io credo soltanto in ciò che so per esperienza. Questo mette fuori campo la fede. Dunque io non credo all'esistenza di Dio per fede: io so che Dio esiste.[57]»

In una lettera a *The Listener*, Jung chiarisce cosa intenda per "Dio":

> «Questo non vuol dire: "so che esiste un Dio determinato (Zeus, Yahweh, Allah, il Dio trinitario, ecc.)", ma piuttosto: "so che sono palesemente confrontato con un fattore in sé sconosciuto e che chiamo *Dio* in consensu omnium... In quanto so di una collisione con una volontà superiore nel mio proprio sistema psichico, so di Dio, e se volessi tuttavia osare l'ipostatizzazione in sé illegittima della mia idea, direi: so di un Dio al di là del bene e del male che è altrettanto in me quanto in ogni luogo al di fuori di me".»
>
> (C.G. Jung, *Opere*, vol. 11°: *Psicologia e religione*, p. 487)

Egli affermava di non avere una fede, ma di credere in ciò che sentiva verificato in sé

> «Mio padre [pastore protestante, ndr] mi diceva: "Tu pensi troppo, non devi pensare, devi credere". Gli rispondevo: "per favore, dammela tu questa fede!". Lui stesso non l'aveva, altrimenti sarebbe stato capace di trasmetterla. Si può dare solo ciò che si ha. Ciò che non si ha non si può dare. Ma questo lui non lo sapeva.»
>
> (C.G.Jung, *Sui sentimenti e sull'Ombra*, intervista del 1959)
>
> «Se poniamo un Dio fuori di noi, ci strapperà al nostro Sé, perché il Dio è più forte di noi. Allora il nostro Sé si troverà in grave difficoltà. Se invece il Dio si insedia nel Sé, ci sottrarrà alla sfera di ciò che è fuori di noi. (...) Nessuno ha il mio Dio, ma il mio Dio ha tutti quanti, me compreso.»
>
> (*Libro rosso*[58])

Nel *Libro rosso*, pubblicato nel 2009, Jung illustra il proprio concetto di Dio: negli anni della *sperimentazione* su sé stesso aveva maturato un Dio personale, riflesso di contenuti inconsci:

> «Devo liberare da Dio il mio Sé, poiché il Dio che ho conosciuto è più che amore, è anche odio; è più che bellezza, è anche ripugnanza; è più che sapienza, è anche assurdità; più che forza, è anche impotenza; più che onnipresenza, è anche la mia creatura.»
>
> (*Libro rosso*[59])

Si tratta di un Dio ambivalente, come precisa nei *Sette sermoni ai morti* parlando della figura divina gnostica di Abraxas (Jung soleva portare un anello con inciso questo nome):

> «Ma Abraxas pronuncia la parola santificata e maledetta che è vita e morte insieme. Abraxas genera verità e menzogna, bene e male, luce e tenebra, nella stessa parola e nello stesso atto. Perciò Abraxas è terribile. È splendido come il leone nell'attimo in cui abbatte la preda. È bello come un giorno di primavera.»

Jung ebbe rispetto della religiosità dei suoi pazienti, senza coinvolgerla troppo nella terapia o metterla in dubbio: l'aspetto terapeutico per lui risultava più importante della fede professata, talvolta considerandola un modo per vivere gli archetipi, o consigliando la confessione ai pazienti cattolici.[60] Riguardo a questo fatto, però, rimane da chiarire per i teologi cristiani se nella sua teoria si dia una distinzione reale tra l'uomo e Dio, o se quest'ultimo non si riduca a una produzione o una mera interpretazione della psiche di qualcosa che direttamente non può essere sperimentato, anche a motivo di una nozione - l'archetipo - affascinante, ma vaga e ambigua, e che è l'unico tramite possibile che può essere esperito.[61]

Resta da chiarire se Jung ritenesse ammissibile o credesse davvero a una rivelazione storica, irriducibile al soggetto e all'analisi psicologica: Jung infatti rifiuta la possibilità che sia mai avvenuta fisicamente la risurrezione di Gesù, per il semplice fatto che i morti non resuscitano, e la nozione di peccato o di male sembra essere sempre da lui ricondotta al disordine mentale, alla deviazione o al disagio psichico.[62]

In merito al problema del male e alla teodicea, notevole la sua opera *Risposta a Giobbe*, in cui, esaminando il libro di Giobbe, Jung si scaglia contro la "selvatichezza e perversità divina [di] un Dio smodato nelle sue emozioni...roso dall'ira e dalla gelosia". In questo e in altri documenti, Jung sembra esprimere una forte inclinazione verso il misoteismo, descrivendo il Dio biblico come il Demiurgo gnostico.

> «Rimasi sconvolto la prima volta che [...] lessi il libro di Giobbe: dunque Yahweh è ingiusto, pensai, un malvagio. Infatti si lascia persuadere dal demonio, accetta di infliggere orribili torture a Giobbe su istigazione di Satana. Nella sua onnipotenza, non gli importa della sofferenza umana.»
>
> (C.G. Jung, *Jung parla. Interviste e incontri*, Adelphi, Milano 1995, p. 292)

Riguardo all'Islam, Jung fece un raffronto tra Maometto e Hitler:

> «Non sappiamo se Hitler sia in procinto di fondare un nuovo Islam. È già a buon punto; è come Maometto. L'emozione in Germania è islamica; propensa alla guerra e islamica. Sono tutti ubriacati da un dio selvaggio.[63]»

In ambito cattolico, egli commentò la proclamazione del dogma dell'assunzione di Maria da parte di papa Pio XII nel 1954 come un fatto positivo; Jung rimase da essa impressionato[64], ritenendola "l'evento più rilevante della storia del cristianesimo dai tempi della riforma", definì tale proclamazione "*petra scandali*[65] per una mente priva di sensibilità psicologica", affermando che tuttavia "il metodo che il Papa adopera per dimostrare la verità del dogma ha senso per la mente psicologica".[66] Jung aveva esplorato in particolare anche il dogma della *Immacolata concezione* e l'importanza data dalla Chiesa cattolica alla figura mistica rappresentata dalla Madonna. Nel nuovo dogma Jung apprezzava in particolare l'estensione simbolica della Trinità a una *"quaternità"*, che apriva finalmente il cristianesimo alla dimensione sacra femminile e, quindi, alla totalità.[64].

Jung riteneva molto importante anche l'elemento pagano dell'inconscio collettivo occidentale:

> «Secondo me, il fatto che questo perturbamento o questa reviviscenza dell'inconscio abbia avuto luogo intorno all'anno 1800, deve essere messo in rapporto con la rivoluzione francese, che non fu tanto una rivoluzione politica quanto una rivoluzione spirituale. È stata una colossale esplosione di tutto il materiale infiammabile che si era accumulato fin dall'età dell'Illuminismo. La deposizione ufficiale del cristianesimo, attuata dalla rivoluzione, deve aver fatto una profondissima impressione sul pagano inconscio che è in noi, perché da allora non ha più requie. Nel più grande tedesco del tempo, Goethe, questo elemento pagano poté vivere e respirare e in Hölderlin poté gridare a gran voce la gloria dell'antica Grecia. Dopo di allora la scristianizzazione della concezione del mondo ha compiuto grandi progressi, nonostante occasionali movimenti reazionari. Insieme con questo processo è venuta l'importazione di divinità straniere. Accanto al feticismo e allo sciamanismo già ricordati, la prima importazione è stata quella del buddismo, diffuso da Schopenhauer.»
>
> (C.G Jung, *L'inconscio*)

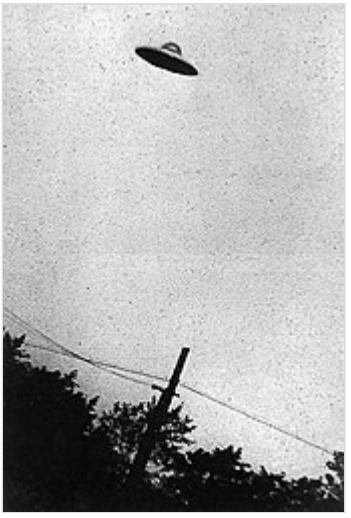
Mandala nel cielo: Jung e il "fenomeno UFO"

Maṇḍala buddhista tibetano

Jung scrisse quattro saggi sui Maṇḍala, i disegni rituali buddisti e induisti, dopo averli studiati per oltre venti anni. Secondo Jung, durante i periodi di tensione psichica, figure mandaliche possono apparire spontaneamente nei sogni per portare o indicare la possibilità di un ordine interiore. Il simbolo del mandala, quindi, non è solo un'affascinante forma espressiva ma, agendo a ritroso, esercita anche un'azione sull'autore del disegno perché in questo simbolo si nasconde un effetto magico molto antico: l'immagine ha lo scopo di tracciare un magico solco intorno al centro, un recinto sacro della personalità più intima, un cerchio protettivo che evita la "dispersione" e tiene lontane le preoccupazioni provocate dall'esterno; oltre a operare al fine di restaurare un ordinamento precedentemente in vigore, un mandala persegue anche la finalità creativa di dare espressione e forma a qualcosa che tuttora non esiste, a qualcosa di nuovo e di unico. Come afferma Marie-Louise Von Franz (allieva di Jung), il secondo aspetto è ancora più

importante del primo, ma non lo contraddice poiché, nella maggior parte dei casi, ciò che vale a restaurare il vecchio ordine, comporta simultaneamente qualche nuovo elemento creativo.[67]

Collegandosi a ciò, Jung, a partire dagli anni quaranta, si occupò anche di un fenomeno nuovo, che s'intensificava sempre di più, soprattutto dalla fine della seconda guerra mondiale. Si trattava degli "oggetti volanti non identificati", o UFO. Jung, che leggeva tutto ciò che veniva pubblicato in merito, nei suoi scritti si occupò più volte del tema e tre anni prima di morire, nel 1958, pubblicò un saggio dal titolo *Un mito moderno. Le cose che si vedono in cielo*, che può esser visto come una puntuale interpretazione psicologica del fenomeno, ma anche come una ricapitolazione essenziale delle sue principali idee sulla psiche, e insieme come un messaggio - uno degli ultimi - in cui trovano posto le speranze e i timori che egli nutriva sul futuro dell'umanità.



Presunto UFO nel New Jersey (1952)

Per Jung la coscienza del nostro tempo è lacerata, frammentata da un contrasto politico, sociale, filosofico e religioso di eccezionali dimensioni. L'Io si è troppo allontanato dalle sue radici inconsce; le "meraviglie" della scienza e della tecnica sembrano volgersi in forze distruttive. I dischi volanti rappresentano visioni, oggettivazioni fantastiche di un inconscio troppo duramente represso. Tra le varie ipotesi è dunque "un archetipo a provocare una determinata visione".

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Ipotesi psicosociale sugli UFO****.*

Jung considera con distacco e ironia l'esistenza degli UFO come fenomeno fisico, sebbene nell'ultima parte del suo saggio egli sembri disposto a dare un certo credito alla loro esistenza, per introdurre cautamente l'ipotesi che esista una sincronicità tra inconscio e fenomeno reale.[68]

Una vita per la psicoanalisi

> «La mia vita è la storia di un'autorealizzazione dell'inconscio»
>
> (*Ricordi, sogni, riflessioni*)

Nel 1953, morì Toni Wolff. Al funerale si recò solo Emma, perché Carl Gustav non se la sentì. Non si evitò quello della moglie, due anni dopo. Morì lui stesso il 6 giugno 1961, dopo una breve malattia cardiovascolare, nella sua casa sul lago.[69] La figlia Gret raccontò la morte di Jung per il documentario *Dal profondo dell'anima* di Werner Weick:[70]

Tomba della famiglia Jung a Küsnacht, dove riposano i resti di Carl Gustav Jung e della moglie Emma.

> «È rimasto immobile per 24 ore prima di morire e non rispondeva più a nessuna sollecitazione... era molto lontano ormai. I suoi ultimi respiri erano così meravigliosi e liberi che non c'era spazio nel mio cuore per la tristezza. Un quarto d'ora dopo la sua morte, con un boato spaventoso, un fulmine a ciel sereno ha lacerato per tutta la sua lunghezza uno dei pioppi del giardino»

Dopo una cerimonia religiosa, Jung venne sepolto nel cimitero di Küsnacht, nella tomba di famiglia.[71]

Precursori ed epigoni

Fra i precursori di Jung figurano soprattutto Platone, il neoplatonico Plotino, Johann Wolfgang von Goethe (che Jung sentiva legato a sé, al punto che da ragazzo diceva ai compagni di scuola di esserne la reincarnazione[72]), Johann Heinrich Jung-Stilling, Carl Gustav Carus, Emanuel Swedenborg, Johann Jakob Bachofen, Herbert Silberer e Pierre Janet. Importanti furono anche le letture giovanili di Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche (soprattutto *Così parlò Zarathustra*), Friedrich Schelling, Cesare Lombroso, Arthur Schopenhauer e Jacob Burckhardt, e ovviamente la collaborazione con Sigmund Freud.

Johann Wolfgang von Goethe

Da ragazzo aveva letto anche letteratura di autori come Friedrich Gerstäcker e Friedrich Theodor Vischer.

Spesso si dimentica il fatto che avesse finito precocemente il liceo e fatto studi di medicina e che nella famiglia materna vi erano diversi appassionati di spiritualismo e occultismo. Alcuni, richiamando i suoi studi esoterici sull'alchimia e il simbolismo parlano di influenze antiche e sapienziali, anche dall'oriente (il libro *I Ching*).

Diverse testimonianze raccontano di come conoscesse bene il latino e amasse leggere le opere classiche e medievali.[73]

Qualcuno ha fatto un paragone con il trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson, specialmente con l'idea di *Over-Soul* (dalla prima serie di *Essays*), e con la conferenza *Demonology* (1839, della serie *Human Life*), ma non si sa se Jung l'avesse letto[74].

Filosofi, psicologi, psichiatri e intellettuali che si riconoscono nella psicologia analitica, fanno parte della International Association for Analytical Psychology (IAAP (https://iaap.org/)), mentre la maggior parte degli epigoni italiani di Jung, filosofi, psichiatri e psicologi, fanno parte dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA (http://www.aipa.info/))[75] o del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA (https://www.cipajung.it/)).

L'influenza junghiana è presente anche su psicologi non prettamente appartenenti alla sua scuola, come Jordan Peterson.

Jung nella cultura

Influenza del pensiero di Jung in letteratura e filosofia

- Hermann Hesse
- Hermann Broch
- Cesare Pavese
- Hilda Doolittle
- Northrop Frye

- Thomas Stearns Eliot
- Timothy Irving Frederick Findley
- Philip K. Dick
- Ignazio Silone
- Miguel Serrano
- Jordan Peterson[76]
- Fernando Sánchez Dragó[77][78][79]

Hermann Hesse, paziente di un allievo di Jung e in seguito di Jung stesso

Junghiani e junghismo

- Eranos (collettivo)
- Aniela Jaffé
- Marie-Louise Von Franz
- Jolande Jacobi
- Toni Wolff
- Carl Alfred Meier
- Hans Eysenck
- James Hillman
- Michael Fordham
- Charles Boudouin
- Jules Angst
- Erich Neumann
- Ernst Bernhard
- Adolf Guggenbühl-Craig
- Silvia Montefoschi
- Sabina Spielrein
- Mario Trevi
- Dora Kalff
- Aldo Carotenuto
- Giuseppe Maffei[80]
- Umberto Galimberti
- Paul Watzlawick (di formazione junghiana, poi se ne distaccò)
- Ronald D. Laing
- Emma Jung
- Murray Stein
- Luigi Zoja

Influenza di Jung sull'arte

Jung influenzò il cinema. Influenzò tramite l'allievo Ernst Bernhard larga parte dei film di Federico Fellini e influenzò anche le prime opere di Jackson Pollock, che conobbe le teorie di Jung grazie al dott. Henderson, suo seguace, che lo ebbe a lungo in cura. Jung è citato in numerose canzoni. Ad esempio, nella stesura di alcuni dei testi dell'album *Synchronicity* dei The Police, Sting fa riferimento alla teoria della sincronicità di Carl Gustav Jung (in una delle foto di copertina sta leggendo un suo libro).

Jung compare tra i diversi personaggi della copertina dell'album dei Beatles *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*.

L'artista Maria Lai fu profondamente influenzata dal suo percorso, di Jung se ne trova traccia soprattutto nella fase dei libri cuciti degli anni ottanta.
Nell'artista genovese Claudio Costa si trovano influenze junghiane, sia nel suo operato artistico sia nel suo metodo d'indagine e interpretazione del visibile attraverso la serie *"per un museo dell'Alchimia"*

Nel 2017 il rapper Caparezza ha inserito nel suo album *Prisoner 709* una canzone a lui dedicata chiamata *Forever Jung*.

Filmografia su Jung

Film che trattano della figura di Jung:

- *Jung on Film*, regia di Stephen Segaller - documentario (1957)
- *Freud*, regia di Moira Armstrong - serie TV (1984)
- *Matter of Heart*, regia di Mark Whitney - documentario (1986)
- *Remembering Jung*, regia di Suzanne Wagner - documentario (1986)
- *Carl Jung: Wisdom of the Dream* - serie TV (1989)
- *The World Within: C.G. Jung in His Own Words*, regia di Suzanne Wagner - documentario (1990)
- *Cattiva*, regia di Carlo Lizzani (1991)
- *Prendimi l'anima*, regia di Roberto Faenza (2002)
- *Lapis Movie*, regia di Angelo Conforti - documentario (2005)
- *Carl Gustav Jung*, regia di Salomón Shang - documentario (2007)
- *A Dangerous Method*, regia di David Cronenberg (2011)
- *Genius*, regia di Ron Howard e Minkie Spiro (2016) - episodio 5

Opere

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Opere di Carl Gustav Jung***.

- *I fenomeni occulti. 1902* o *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (*Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene*, 1902), trad. di Guido Bistolfi, Torino: Boringhieri, 1974; trad. di Silvano Daniele, Torino: Boringhieri, 1980 ISBN 88-339-0242-0; trad. di Celso Balducci, Roma: Newton Compton 1991 ISBN 88-7983-612-9; a cura di Roberto Bordiga, introduzione di Federico De Luca Comandini, Milano: Mondadori, 1992 ISBN 88-04-36129-8
- *La teoria freudiana dell'isteria* (*Die Freudsche Hysterietheorie*, 1908)
- *L'analisi dei sogni* (1909), trad. di Lucia Personeni e Silvano Daniele, Torino: Boringhieri, 1978 ISBN 978-88-339-0233-3
- *A proposito di una critica della psicoanalisi* (1910)
- *Psicoanalisi* (1912)
- *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (*Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen theorie*, 1913), trad. di Celso Balducci, introduzione di Flavio Manieri, Roma: Newton Compton, 1970
- *Aspetti generali della psicoanalisi* (1913)

- *La libido: simboli e trasformazioni* (*Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912), trad. di Renato Raho, Torino: Boringhieri, 1965; trad. di Girolamo Mancuso, introduzione di Ignazio Majore, Newton Compton 1975 ISBN 88-7983-247-6
- *L'inconscio* (1914-17), Milano: Mondadori ISBN 88-04-39192-8
- *Sulla psicoanalisi* (1916)
- *Dizionario di psicologia clinica. 1921* (1921), trad. di Cesare Musatti e Luigi Aurigemma, Torino: Boringhieri 1977 ISBN 88-339-0231-5
- *La donna in Europa* (*Die Frau in Europa*, 1927)
- *L'Io e l'Inconscio* (*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928), trad. di Arrigo Vita, Torino: Boringhieri, 1948; con introduzione di Mario Trevi (1967) ISBN 88-339-0028-2
- *Energetica psichica. 1928* (*Über die Energetik der Seele*, 1928), trad. di Guido Bistolfi, Torino: Boringhieri 1980; trad. di Silvano Daniele, Torino: Bollati Boringhieri 2000 ISBN 88-339-0241-2
- *Paracelso* (1929)
- *Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-30* (*Traumanalyse: nach Aufzeichnung der Seminare*, 1928-30), a cura di William McGuire, ed. italiana a cura di Luciano Perez, saggio introduttivo di Augusto Romano, Torino: Bollati Boringhieri, 2006 ISBN 88-339-5704-7
- *Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale* (1932)
- *La psicologia del Kundalini-Yoga. Seminario tenuto nel 1932*, a cura di Sonu Shamdasani, ed. italiana a cura di Luciano Perez, Torino: Bollati Boringhieri, 2004 ISBN 978-88-339-5740-1
- *Psicologia e Alchimia* (*Psychologie und Alchemie*, 1935 Eranos Jarbuch), trad. di Roberto Bazlen, Roma: Astrolabio, 1949; trad. riveduta da Lisa Baruffi, Torino: Bollati Boringhieri, 1972 ISBN 88-339-0719-8
- *Wotan* (1936)
- *Lo Yoga e l'Occidente* (1936)
- *Lo «Zarathustra» di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, Torino: Bollati Boringhieri, 2011 ISBN 978-88-339-2127-3
- *Il mondo sognante dell'India* (*Die träumende Welt Indiens*, 1939)
- *Quel che l'India può insegnarci* (*Was Indien uns lehren kann*, 1939)
- *Sigmund Freud: necrologio* (1939)
- *Paracelso come medico* (*Paracelsus als Arzt*, 1941)
- *Il fanciullo e la Core: due archetipi. 1940-41* (*Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940-41), Torino: Bollati Boringhieri 1981 ISBN 88-339-0246-3
- *Paracelso come fenomeno spirituale* (*Paracelsus als geistige Erscheinung*, 1942)
- *Psicologia e educazione. 1926-46* (*Psychologie und erziehung*, 1942-46), trad. di Roberto Bazlen, Roma: Astrolabio, 1947; Torino: Bollati Boringhieri 1979 ISBN 88-339-0240-4
- *Psicologia del transfert* (*Die Psychologie der Übertragung*, 1946), trad. di Silvano Daniele, Milano: Il Saggiatore, 1961; Milano: Garzanti, 1974; con introduzione di Mariella Loriga Gambino, Milano: Mondadori, 1985
- *Il problema dell'Ombra* (1946)
- *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti* (1920-48)
- *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1942-48)
- *Psicologia e poesia. 1922-50* (*Psychologie und Dichtung*, 1922-50), Torino: Bollati Boringhieri ISBN 88-339-0237-4
- *La sincronicità* (*Über Synchronizität*, 1952), Torino: Bollati Boringhieri ISBN 88-339-0243-9
- *Risposta a Giobbe. 1952* (*Antwort auf Hiob*, 1952), Torino: Bollati Boringhieri ISBN 88-339-0679-5

- *Risposta a Martin Buber* (1952)
- *Il simbolo della trasformazione nella messa* o *Il simbolismo della messa* (*Das Wandlungssymbol in der Messe*, 1942-54), trad. di Elena Schanzer, Torino: Boringhieri, 1978 ISBN 88-339-0148-3
- *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* o *L'archetipo della madre* (1938-54), trad. di Lisa Baruffi, Torino: Boringhieri, 1981
- *Mysterium coniunctionis: ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia* (*Mysterium coniunctionis: Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 1955-56), trad. di Maria Anna Massimello, Torino: Bollati Boringhieri, 1991 ISBN 88-339-0643-4
- *Presente e futuro. 1957* (*Gegenwart und Zukunft*, 1957), Torino: Bollati Boringhieri, 1992 ISBN 88-339-0678-7
- *La schizofrenia. 1958* (1958), Torino: Bollati Boringhieri, 1977 ISBN 88-339-0232-3
- *Un mito moderno. Le cose che si vedono in cielo* (*Ein moderner Mythus*, 1958), trad. di Silvano Daniele, saggio introduttivo di Augusto Romano, Torino: Bollati Boringhieri 2004 ISBN 88-339-1547-6
- *La psiche infantile. 1909-61* (1909-61), Torino: Bollati Boringhieri 1994 ISBN 88-339-0849-6
- *Bene e male nella psicologia analitica. 1943-61* (1943-61), trad. di Luigi Aurigemma, Rossana Leporati ed Elena Schanzer, Torino: Bollati Boringhieri 1993 ISBN 88-339-0769-4
- *Coscienza, inconscio e individuazione*, Torino: Bollati Boringhieri, 1985 ISBN 88-339-0033-9
- *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* (*Seelenprobleme der Gegenwart*), trad. di Arrigo Vita e Giovanni Bollea, prefazione di Giovanni Jervis, Torino: Einaudi 1964
- *L'albero filosofico* (*Der philosophische Baum*), trad. di Lisa Baruffi e Irene Bernardini, Torino: Bollati Boringhieri, 1978 ISBN 88-339-0132-7
- *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934-54), trad. di Elena Schanzer e Antonio Vitolo, Torino: Bollati Boringhieri 1977 ISBN 978-88-339-0230-2
- *Tipi psicologici* (*Psychologische Typen*), trad. di Cesare Musatti, Roma: Astrolabio, 1948; trad. di Cesare Musatti e Luigi Aurigemma, Torino: Boringhieri, 1969 ISBN 88-339-0138-6; trad. di Mauro Cervini, introduzione di Flavio Manieri, Roma: Newton Compton 1970; trad. di Franco Bassani, introduzione di Mario Trevi, 2 volumi, Milano: Mondadori, 1993 ISBN 88-04-37095-5 e ISBN 88-04-37283-4; trad. di Stefania Bonarelli, Roma: Newton Compton 1993 ISBN 88-7983-019-8
- *La psicologia dell'inconscio* (*Über die Psychologie des Unbewussten*), Roma: Astrolabio, 1947; trad. di Silvano Daniele, Torino: Boringhieri, 1968 ISBN 88-339-0268-4; trad. di Marco Cucchiarelli e Celso Balducci, Roma: Newton Compton 1979 ISBN 88-7983-276-X
- *Ricordi, sogni, riflessioni* (*Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*), raccolti ed editi da Aniela Jaffé, trad. di Guido Russo, Milano: Il Saggiatore, 1965; Milano: BUR, 1978 ISBN 88-17-11279-8
- *L'uomo e i suoi simboli* (*Der Mensch und seine Symbole*, 1964, con Joseph L. Henderson, Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé, e Jolande Jacobi), a cura di John Freeman, trad. di Roberto Tettucci, Roma: Casini, 1967; Milano: Longanesi, 1967; Milano: Raffaello Cortina, 1983 ISBN 88-7078-023-6; Milano: Mondadori, 1984; Milano: Tea, 1991 ISBN 88-7819-243-0
- *Opere* (19 volumi in 24 tomi), Torino: Bollati Boringhieri, 1981-2007
- *La saggezza orientale* (antologia), Torino: Bollati Boringhieri 1983 ISBN 978-88-339-0058-2
- *Il mistero del fiore d'oro* o *Il segreto del fiore d'oro* (*Das Geheimnis der goldenen Blüte*, a cura di, con Richard Wilhelm), trad. di Mario Gabrieli, Bari: Laterza, 1936; trad. di Augusto Vitale e Maria Anna Massimello, Torino: Boringhieri, 1981 ISBN 88-339-0147-5; con saggio introduttivo di Augusto Romano, ivi, 2001 ISBN 978-88-339-1307-0

- *Il Libro Rosso - Liber Novus*, a cura di Sonu Shamdasani, trad. di Maria Anna Massimello, Giulio Schiavoni e Giovanni Sorge, Torino: Bollati Boringhieri, 2010 ISBN 978-88-339-2094-8
- *L'arte di C. G. Jung*, a cura della Foundation of the Works of C. G. Jung, trad. di Maria Anna Massimello, Torino: Bollati Boringhieri, 2018 ISBN 978-88-339-3202-6
- *Tesori dell'inconscio. C. G. Jung e l'arte come terapia*, a cura di Ruth Ammann, Verena Kast e Ingrid Riedl, trad. di Maria Anna Massimello, Torino: Bollati Boringhieri, 2019 ISBN 978-88-339-3233-0

Note

1. ^ *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, su *francoangeli.it*. URL consultato l'8 ottobre 2011.
2. ^ C. G. Jung, The theory of psychoanalysis, in Nervous and mental disease monograph series, no. 19, The Journal of nervous and mental disease publishing company, 1915. URL consultato il 27 settembre 2022.
3. Aniela Jaffé (a cura di), *C.G. Jung. Immagine e parola*, Roma 2003, ISBN 88-88232-87-7
4. ^ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, p. 139
5. ^ significato-dei-sogni.it, *Carl Gustav Jung - 6 fatti interessanti*, su *Significato dei sogni*, 18 marzo 2024. URL consultato il 23 marzo 2024.
6. ^ l'elenco delle segretarie include la sorella Trudi, brevemente la figlia Marianne, poi Marie-Jeanne Schmid e Aniela Jaffé (1903-1991)
7. ^ Una biografia di Sabina Spielrein con pagine di diario, lettere e documenti sul rapporto con Jung, che racconta il suo ruolo nella storia della psicoanalisi è *Sabine Spielrein* a cura di C. Covington e B. Wharton, Vivarium, 2008 ISBN 978-88-87131-95-6
8. ^ Il best seller *Diario di una segreta simmetria*, Ubaldini 1980 fu tradotto in tutto il mondo
9. ^ *Il triplo psicodramma di Aldo Carotenuto: Freud, Jung e Sabine Spielrein* YouTube ipodplays (https://www.youtube.com/watch?v=TwakbDIziz4&list=PLPYEAhXhF49kNfjI4Kw8k-Uj8NPkIcuQH&index=6&t=6s)
10. ^ Ne scrissero la sceneggiatura Ottavio Rosati e Tania Dimartino Script (https://www.plays.it/ipod/scritti/tania-di-martino-e-ottavio-rosati/61-segreta-simmetria)
11. Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, p. 52 e segg.
12. ^ *La teoria degli Archetipi*, su *archetipi.org*.
13. ^ *Il concetto di Archetipo in Jung*, su *medicitalia.it*.
14. ^ Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, pp. 28 e seguenti
15. ^ La psicologia dell'omosessualità - Crescita-Personale.it (https://www.crescita-personale.it/articoli/crescita-personale/psicologia/psicologia-omosessualita.html)
16. *La leggenda di Jung antisemita. Una verifica dei testi, e dei fatti* (https://web.archive.org/web/20150525155049/http://www.claudio-rise.it/psycobiblio/jung.htm,)
17. *Jung antisemita: parola di Freud*, su *archiviostorico.corriere.it*.
18. *Jung, Carl Gustav*, su *hls-dhs-dss.ch*.
19. ^ *Psicoterapia e nazismo*, su *elkaprun.altervista.org*.
20. ^ Riferimento ad un espressione di Nietzsche
21. ^ *Jung e l'ebraismo*, a cura di Patrizia Puccioni Marasco, p. 45
22. ^ *Liste Otto* (**PDF**), su *gwlb.de*. URL consultato il 21 marzo 2014 (archiviato dall'url originale il 7 febbraio 2018).
23. ^ *Il vecchio di Bollingen*, su *arpajung.it*. URL consultato il 21 marzo 2014 (archiviato dall'url originale il 9 luglio 2015).

24. ^ Hitler, Mussolini e Stalin secondo C.G.Jung (1939) (https://cevengur.wordpress.com/2014/03/20/370/)
25. ^ *Intervista a Jung, Bullettin of the Analytical Psychology Club of New York, 1949, in "Jung parla*, pp. 255-256
26. ^ *La spia Jung. La psicoanalisi al servizio degli USA*, su *archiviostorico.corriere.it*.
27. ^ *Carl Jung, a 50 anni dalla morte*, su *psicolinea.it*.
28. ^ da *L'inconscio* (1918), p. 159; 1997)
29. ^ Carl Jung on the Party and the State. – Carl Jung Depth Psychology (https://carljungdepthpsychologysite.blog/2020/03/26/carl-jung-on-the-party-and-the-state/)
30. Emanurle Casale, *Carl Jung e la politica: il mito di cambiare il mondo con la politica, psicologia di un'illusione* (https://www.jungitalia.it/2016/07/22/lillusione-di-cambiare-il-mondo-con-la-politica-jung/?fbclid=IwAR0pEfRY_6M47DbWbQzMnzP7WsrN8sdAIdY98ovp464vutzfz3BL2TSVLYw)
31. ^ Lei gli criticava l'articolo *Psychologie und Dichtung* (1930), accusando Jung di non capire Picasso o l'*Ulysses* di Joyce. In effetti, a parte Goethe, il cui *Faust* conosceva in profondità, il rapporto di Jung con la letteratura non era molto attento: i romanzi lo annoiavano e dei suoi contemporanei leggeva solo, per rilassarsi, Agatha Christie e Georges Simenon.
32. ^ Intervista con John Freeman per il programma televisivo della BBC "Face to Face", 1959, Youtube, minuto 31:37 (https://www.youtube.com/watch?v=_xRYbZxACE4)
33. ^ Arthur Koestler, *Le radici del caso*, Roma, Astrolabio, 1972, pp. 84-85.
34. ^ Arthur Koestler, *Le radici del caso*, Roma, Astrolabio, 1972, p. 83.
35. ^ Massimo Biondi, *Misteriose presenze. Viaggio tra case infestate e luoghi maledetti*, Oscar Mondadori, Milano, ottobre 2005.
36. ^ Claudia Richter, *Carl Gustav Jung and the Ghosts* (https://www.peterlang.com/view/9783631692516/chapter05.xhtml)
37. ^ ESCE IL LIBRO ROSSO DI JUNG SANTO GRAAL DELL'INCONSCIO (https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2009/09/18/esce-il-libro-rosso-di-jung-santo.html)
38. ^ Carl Jung's Frightening Demons. Was Jung's visionary phase due to mental illness or an existential crisis? (https://www.psychologytoday.com/us/blog/side-effects/201005/carl-jungs-frightening-demons)
39. ^ *Carl Gustav Jung - Ufficio Turismo del Comune di Ravenna - Sito ufficiale*, su *turismo.ra.it*. URL consultato il 21 gennaio 2017 (archiviato dall'url originale il 2 febbraio 2017).
40. ^ Carlo Giovetti, *Esperienza di pre-morte di Carl Gustav Jung* - Centro Italiano Parapsicologia (http://www.centroitalianoparapsicologia.net/index.asp?id=5&articolo=5) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140330011149/http://www.centroitalianoparapsicologia.net/index.asp?id=5&articolo=5) il 30 marzo 2014 in Internet Archive.
41. ^ *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé (1961), trad. it. di G. Russo, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Il Saggiatore, 1965.
42. ^ Jung, 1962, pp. 344 e 350
43. ^ *Jung e la psicologia mistica*, su *webalice.it*. URL consultato il 20 marzo 2014 (archiviato dall'url originale il 3 maggio 2015).
44. ^ *Sincronicità, multiverso e significato della persona* (http://www.edicolaweb.net/dime105a.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120510072418/http://edicolaweb.net/dime105a.htm) il 10 maggio 2012 in Internet Archive.
45. ^ *Enrico Antonio Giannetto, Wolfgang Pauli e Carl Gustav Jung: l'emergere di una "natura quantistica"* (**PDF**), su *brera.unimi.it*. URL consultato il 27 marzo 2014 (archiviato dall'url originale il 27 marzo 2014).
46. ^ Jan Cederquist, *Le coincidenze non esistono: le regole che governano la Legge dell'attrazione e della sincronicità*, Rizzoli, p. 1 e segg.
47. ^ Gabriella Greison, *Ogni cosa è collegata*, Mondadori, 2023, ISBN 978-8804754633

48. *Sincronicità e paradigma olografico* (http://www.oloscience.com/35101.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140327234935/http://www.oloscience.com/35101.html) il 27 marzo 2014 in Internet Archive.
49. ^ (EN) Carl Gustav Jung, *Psychology and Alchemy*, Londra, Routledge, 1964, ISBN 9780415034524.
50. ^ In quest'opera Jung prende in esame il *Rosarium Philosophorum* alchemico esaminando i parallelismi, quadro per quadro, tra il processo di trasformazione psicoanalitico e il processo di trasformazione alchemico.
51. ^ Jung, C. G., & Hinkle, B. M. *Psychology of the Unconscious: a study of the transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought*. London: Kegan Paul Trench Trubner, 1912
52. ^ Gianfranco Bertagni, *Jung: Mysterium Coniunctionis (http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/psiche/mysterium.pdf)*, parte I, cap. 3, Bollati Boringhieri.
53. ^ Jung, Carl (1970b). Psychology and Religion: West and East. The Collected Works of Carl G. Jung, tr. R.F.C. Hull. 11. Princeton University Press. ISBN 9780691097725.
54. ^ David Henderson, *Apophatic Elements in the Theory and Practice of Psychoanalysis: Pseudo-Dionysius and C.G. Jung*, 2013, p.49
55. ^ Segal, Robert (1995). "Jung's Fascination with Gnosticism", p. 26. In Segal, Robert. The Allure of Gnosticism: the Gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture. Open Court. pp. 26–38. ISBN 0-8126-9278-0.
56. ^ Le pratiche orientali secondo lo psichiatra C.G. Jung (https://www.jungitalia.it/2014/04/26/le-pratiche-orientali-secondo-lo-psichiatra-c-g-jung/)
57. ^ C.G. Jung, *Jung parla. Interviste e incontri*, Adelphi, Milano 1995
58. ^ Libro rosso - Liber novus, ed. 2010, p. 245-b
59. ^ da *Libro rosso. Liber Novus*, Bollati Boringhieri, 2010, p. 339-a
60. ^ Ad esempio in *Il simbolo della trasformazione nella Messa*, in *Il simbolismo della Messa* (1942-1954), contenuto a sua volta in C.G. Jung, *Opere, vol. 11: Psicologia e Religione*, Bollati Boringhieri
61. ^ Filippo Liverziani, *Alla ricerca di Dio per le vie dell'Oriente*, pp. 69 e segg.
62. ^ Cucchi, G. Monda, A. *L'arazzo rovesciato. L'enigma del male*, Cittadella, 2010.
63. ^ C. G. Jung: Collected Works Vol. 18: The Symbolic Life, Princeton UP, S. 281, testo originale: «Wir wissen nicht, ob Hitler nicht gerade einen "neuen Islam" begründet. Er ist schon dabei, er ähnelt Mohammed. Die deutsche Gefühlswelt ist islamisch. Sie sind alle wie besoffen von einem tobenden Gott».
64. *"[...] Jung, figlio di un pastore protestante, si dichiarò pieno di entusiasmo per il punto di vista cattolico. [...] Per Jung [...] era il contenuto simbolico del dogma [dell'Assunzione] che aveva l'importanza più grande. Egli vi vedeva l'estensione di ciò che, nella Trinità, è soltanto maschile a una 'quaternità', con un principio femminile, dunque a una totalità."* in Riccardo Bernardini, *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, Franco Angeli, 2011.
65. ^ Espressione da 1 Petri 2:8
66. ^ Carl Jung, *Answer to Job*, a cura di R.F.C. Hull, New York, Pantheon Books, 1958, p. 464.
    «"I consider it to be the most important religious event since the Reformation. It is a petra scandali for the unpsycholgical mind: how can such an unfounded assertion as the bodily reception of the Virgin into heaven be put forward as worthy of belief? But the method which the Pope uses in order to demonstrate the truth of the dogma makes sense to the psychological mind, because it bases itself firstly on the necessary prefigurations, and secondly on a tradition of religious assertions reaching back for more than a thousand years."»
67. ^ *I mandala di Carl Gustav Jung*, su *thepsyche.net* (archiviato dall'url originale il 26 febbraio 2014).

68. ^ Augusto Romano, *Un mandala nello spazio* (http://www.enricobaccarini.com/un-mandala-nello-spazio-saggio-introduttivo-c-g-jung-un-mito-moderno-le-cose-che-si-vedono-cielo/), saggio introduttivo a C.G. Jung, *Un mito moderno. Le cose che si vedono in cielo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004
69. ^ Obituary: *Dr. Carl G. Jung Is Dead at 85; Pioneer in Analytic Psychology* (https://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/0726.html)
70. ^ Video (https://vimeo.com/40444294)
71. ^ *Carl Gustav Jung: Animus e Anima*, su *crescita-personale.it*.
72. ^ Articolo (http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=20686)
73. ^ per esempio Deirdre Bair, *Jung*, p. 663 nota 87.
74. ^ Claire Douglas, *Introduction to Jung*, Cambridge University Press, 2001
75. ^ Di cui Fausto Rossano ne fu esponente di spicco, specie per la sede di Napoli (http://www.aipanapoli.it/).
76. ^ A brief history of Jordan Peterson (https://jacobin.com/2020/06/jordan-peterson-jung-ideology/)
77. ^ https://elpais.com/cultura/2006/02/07/actualidad/1139331600_1139333525.html
78. ^ https://www.rtve.es/play/audios/la-noche-en-vela/noche-vela-consiste-sincronicidad/2069289/
79. ^ https://eprints.ucm.es/id/eprint/39776/
80. ^ Cfr. "I linguaggi della psiche", Bompiani 1986

Bibliografia

- Aldo Carotenuto (a cura di) *Dizionario Bompiani degli Psicologi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1992.
- Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Dizionario Bompiani degli Psicologi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1990.
- Aldo Carotenuto, *Senso e contenuto della psicologia analitica*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1990.
- Paolo Francesco Pieri, *Introduzione a Jung*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Giuseppe Maffei, *Jung*, Borla Edizioni, Roma, 2004.
- Frieda Fordham, *Introduzione a Carl Gustav Jung*, C.E. Giunti/G. Barbèra, Firenze, 1968.
- Christian Gaillard, *Jung*, Edizioni Xenia, Milano, 1996.
- Edmond Rochedieu, *Jung: la vita, il pensiero, i testi esemplari*, Edizioni Accademia, Milano, 1972.
- (**EN**) Deirdre Bair, *Jung. A Biography*, Little Brown and Co., Boston (USA), 2003.
- Vincent Brome, *Vita di Jung*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1994. ISBN 88-339-0884-4
- Aldo Carotenuto, *Jung e la cultura del XX secolo*, Bompiani, Milano, 1990. ISBN 88-452-4621-3
- Aniela Jaffé (a cura di), *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, Rizzoli, Milano, 1978. ISBN 88-17-11279-8
- Cesare Musatti, "I rapporti personali Freud-Jung attraverso il carteggio", in *Belfagor*, Vol. 30, Marzo 1975, pp. 201–215.
- Romano Màdera, *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998. ISBN 88-424-9801-7
- Silvia Montefoschi, *C.G. Jung, un pensiero in divenire*, Garzanti, Milano, 1985. ISBN 88-11-47239-3
- Gerhard Wehr, *Jung*, Rizzoli, Milano, 1983. ISBN 88-17-85883-8

- John Kerr, *Un metodo molto pericoloso: la storia di Jung, Freud e Sabina Spielrein*, Frassinelli Edizioni, Milano, 1996. ISBN 88-7684-304-3
- (EN) Jay Sherry, *Carl Gustav Jung: Avant-Garde Conservative*, 978-1-349-28753-6, 978-0-230-11390-9, Palgrave Macmillan US, 2010.
- Aldo Carotenuto, *Trattato di Psicologia della Personalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1992.
- Giorgio Antonelli, *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo gnosticismo*, Liguori, Napoli, 1990. ISBN 88-86044-17-8
- Riccardo Bernardini, *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, FrancoAngeli, Milano, 2011. ISBN 978-88-568-3449-9

Voci correlate

- International Association for Analytical Psychology
- Psicologia analitica
- Glossario di psicologia analitica
- Storia della psicoanalisi
- Archetipo
- Immaginazione attiva
- Anima e animus
- Eranos
- Ombra (psicologia analitica)
- Sizigia
- Socionica
- Enantiodromia
- Introversione e estroversione
- Funzione trascendente
- Individuazione
- Opere di Carl Gustav Jung
- Psicoide

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Carl Gustav Jung**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Carl Gustav Jung (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Carl_Gustav_Jung?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Jung, Carl Gustav*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Emilio Servadio, *JUNG, Carl Gustav*, in *Enciclopedia Italiana*, I Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1938.
- *Jung, Carl Gustav*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Jung, Carl Gustav*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- *Jung, Carl Gustav*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Carl Gustav Jung*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Frieda Fordham e Michael S.M. Fordham, *Carl Jung*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Carl Gustav Jung*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Carl Gustav Jung* / *Carl Gustav Jung (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Carl Gustav Jung*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Carl Gustav Jung*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Carl Gustav Jung*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Carl Gustav Jung* / *Carl Gustav Jung (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Carl Gustav Jung*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *C.G. Jung*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Carl Gustav Jung*, su *IMDb*, IMDb.com.
- JUNG ITALIA (http://www.jungitalia.it) - Primo Blog nazionale su Jung e la Psicologia Analitica.
- Museo "Casa di C.G. Jung" (https://web.archive.org/web/20191204164335/https://www.cgjunghaus.ch/en/) Küsnacht, Zurigo (Svizzera)
- Intervista al nipote di Jung (http://www.jungitalia.it/2014/01/15/intervista-nipote-jung-di-emanuele-casale/), di Emanuele Casale, per la rivista di Psicologia "L'Anima fa Arte" (http://www.animafaarte.it/).
- Pubblicazioni di e su Carl Gustav Jung (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Carl+Gustav+Jung%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera
- *Il terrorismo del desiderio* (https://destinazionecultura.blogspot.it/2017/01/il-terrorismo-del-desiderio.html), saggio sul rapporto tra Jung e Sabina Spielrein
- *Dentro di noi abbiamo un'ombra* (http://www.italialibri.net/appendice/0600-1.html), C. G.Jung sul rapporto tra *psicoanalisi e confessione*.
- Appunti di viaggio verso l'abisso (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2010/11/07/appunti-di-viaggio-verso-abisso.html), di A. Gnoli in repubblica.it, sul *Libro rosso*.
- (**EN**) Synchronicity (http://www.skepdic.com/jung.html), articolo sulla nozione di sincronicità e sul rapporto di Jung con il paranormale, dallo Skeptic's Dictionary.
- (**ES**) Cronologia biografica di C.G.Jung, corredato da materiale fotografico (http://www.fundacion-jung.com.ar/cronologia/cronologia1.htm).
- L'Uomo e i suoi simboli (http://www.artecontradd.it/spip.php?article88.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20110726052512/http://www.artecontradd.it/spip.php?article88.html) il 26 luglio 2011 in Internet Archive., tratto dal Testo "L'importanza dei sogni" di Carl Gustav Jung. Rapporto tra il Pensiero Analitico di Jung e "il Pensiero Visivo".
- *Possiamo adottare le pratiche orientali? Si, ma senza scimmiottarle! (Jung e l'Oriente)*, su *jungitalia.it*. URL consultato il 1º giugno 2016.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 88819182 (https://viaf.org/viaf/88819182) · ISNI (**EN**) 0000 0004 2660 4224 (http://isni.org/isni/0000000426604224) · SBN CFIV004509 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV004509?core=autoriall) · BAV 495/12175 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_12175) · ULAN (**EN**) 500320294 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500320294) · LCCN (**EN**) n79003358 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79003358) · GND (**DE**) 118558749 (https://d-nb.info/gnd/118558749) · BNE (**ES**) XX1722231 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1722231) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1722231) · BNF (**FR**) cb11909239m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11909239m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb1

	1909239m) · J9U (EN, HE) 987007299378605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007299378605171) · NSK (HR) 000100251 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100251) · NDL (EN, JA) 00444983 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00444983) · CONOR.SI (SL) 7131747 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7131747) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79003358 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79003358)

Portale Antropologia	**Portale Astrologia**	**Portale Biografie**
Portale Filosofia	**Portale Medicina**	**Portale Psicologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Carl_Gustav_Jung&oldid=138463646"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 mar 2024 alle 23:39.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Alfred Adler

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Alfred Adler (Rudolfsheim, 7 febbraio 1870 – Aberdeen, 28 maggio 1937) è stato uno psichiatra, psicoanalista, psicologo e psicoterapeuta austriaco.

Alfred Adler

Alfred Adler fu, con Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, fondatore della psicologia psicodinamica. Visse tra la fine dell'Ottocento ed i primi decenni del Novecento, un periodo particolarmente fertile quanto ad innovazioni scientifiche e culturali.

Creò un indirizzo specifico della psicologia, detto psicologia individuale.

Indice

La vita
La formazione professionale
La conoscenza dell'uomo
Il senso della vita
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

La vita

Alfred Adler nacque il 7 febbraio del 1870 a Penzing, sobborgo di Vienna, da una famiglia ebraica ungherese. I genitori, Leopold e Pauline, provenivano dal Burgenland, piccola regione al confine fra Austria e Ungheria, con storici legami commerciali e culturali con la vicina Vienna. Relativamente privilegiati nei confronti dei loro correligionari del resto dell'Impero austro-ungarico, gli ebrei ungheresi del Burgenland godevano di un particolare stato giuridico meno discriminante.[1]

Il padre Leopold non ebbe fortuna nella sua attività di piccolo commerciante di cereali e, ad un certo punto, dovette affrontare un grave dissesto finanziario. La sua famiglia si trovò in notevoli disagi economici, sino a quando Sigmund, il fratello maggiore di Alfred, abile imprenditore, non riuscì a procurare ai suoi familiari

condizioni di vita più confortevoli. I diversi cambiamenti di residenza che la famiglia fu costretta ad affrontare, da un sobborgo all'altro della periferia di Vienna, consentirono al piccolo Alfred di frequentare ambienti socio-culturali diversi e di sperimentare, così, quel senso dell'amicizia e dell'integrazione sociale che caratterizzerà tutta la sua opera.

Alfred era secondogenito di quattro fratelli e due sorelle; di rilievo solo la relazione con il fratello maggiore, Sigmund, caratterizzata da marcata competitività. Con il padre aveva un buon rapporto di confidenza e collaborazione; con la madre, contestata per la sua eccessiva tolleranza ed abnegazione nei confronti dei familiari, fu affettuoso e protettivo solo in età adulta. Con le donne fu sempre discreto e rispettoso. Nel 1897 conobbe e sposò Raissa Epstein, un'intellettuale russa, anch'essa di origine ebraica, giunta a Vienna per completare gli studi universitari, con la quale ebbe quattro figli due dei quali, Kurt e Alexandra, lo seguiranno nella professione.

Il carattere della moglie, donna intelligente, combattiva, capace di sostenere idee anticonformiste, inesperta dei lavori domestici, poco curata nel vestire e di piccola statura, influenzò la visione adleriana del femminile. Riaffiora qui l'attenzione sempre accordata dalla Psicologia individuale all'importanza del ruolo femminile nella collettività umana e ne scaturisce l'auspicio sempre attuale di una posizione della donna evoluta e paritaria.

Si dice che, nei primi anni di vita, Adler sia stato cagionevole di salute e affetto da rachitismo: ciò comportò il fatto che, come usava a quei tempi, gli si imponesse una significativa limitazione nell'attività fisica, in netto contrasto con il desiderio infantile di correre e giocare all'aria aperta. In età adulta compensò questa costrizione con la pratica costante di nuoto ed alpinismo. Un'altra dura esperienza affrontata da Adler bambino fu il precoce contatto con la morte: un fratellino minore morì nel letto accanto a lui e lui stesso rischiò di morire, in seguito ad una grave forma di polmonite. Fu in seguito a questi avvenimenti che Adler iniziò a maturare il desiderio di diventare medico.[2]

La formazione professionale

Dopo gli studi superiori, compiuti presso l'*Hernalser Gymnasium*, nel 1888 Adler s'iscrive alla Facoltà di Medicina dell'Università di Vienna, completando gli studi nel 1895, nell'arco di tempo medio richiesto, con risultati definiti "sufficienti".[3]

Conseguita la Laurea in Medicina, frequenta l'Ospedale di Vienna, il Policlinico, e svolge attività privata come medico generico ed oculista nel sobborgo viennese del Prater. Suoi clienti erano i medi e i piccoli borghesi del quartiere, i camerieri, gli artisti e gli acrobati del noto parco dei divertimenti con i quali amava intrattenersi spiegando, con chiarezza, la natura della malattia e le sue conseguenze. È in tale ambiente che nasce in Adler l'interesse per le scienze sociali.[4] La sua prima opera, un opuscolo di trentuno pagine pubblicato nel 1898, è il "Manuale per la salute dei sarti", che descrive le condizioni igienico-sanitarie dei sarti e analizza le relazioni fra il tipo di lavoro e la comparsa di alcune malattie. Contemporaneamente all'attività di medico, Adler coltiva e approfondisce lo studio della psicologia e della filosofia. Un suo articolo "Il medico come educatore", pubblicato nel 1904, definisce bene la sua impronta professionale.

Nel 1902 avviene l'incontro con Sigmund Freud, pare a seguito della pubblica difesa di Adler in favore de "L'interpretazione dei sogni", anche se le circostanze del loro incontro rimangono comunque incerte. Adler entra a far parte, con Wilhelm Stekel, del gruppo psicoanalitico, come uno dei membri fondatori, ed ha così

occasione di partecipare alle famose riunioni che si tengono in una grande stanza del Medizinische Doktoren-Kollegium[5] ogni mercoledì sera (v. Storia della psicoanalisi); nel 1906 è eletto presidente e rappresentante internazionale della Società viennese.

Nel 1907 pubblica la monografia "Studio sull'inferiorità degli organi", il primo lavoro di Adler veramente significativo in campo psicologico. Il testo, in cui si configurano già i presupposti della Psicologia individuale, dimostra come i bambini tendano a compensare i difetti fisici o costituzionali con una linea di difesa a volte attiva e altre volte passiva. Nel 1909 Adler si specializza in malattie nervose.

Col passare del tempo, si fa sempre più evidente il forte contrasto fra le concezioni di Adler sulla genesi delle nevrosi e la teoria di Freud: mentre la metafora freudiana della sessualità infantile necessitava di una strenua difesa di fronte allo scetticismo del mondo clinico e, pertanto, non poteva ammettere digressioni, Adler contrapponeva alla teoria freudiana della libido, quella della "protesta virile"[6] e dell'autonomia dell'aggressività diretta a fini di affermazione, di attacco o di difesa. Non è difficile capire che le vere cause della scissione siano da ricercarsi nelle profonde differenze tra le due scuole di pensiero, e nello spostamento dell'attenzione di Adler sulla visione teleologica della meta per comprendere l'essere umano. In ogni caso, a differenza del pessimismo degli organicisti come Emil Kraepelin e Ernst Kretschmer, Adler «afferma la possibilità di "rieducare" i neurotici e quindi di guarirli»[7]

Dopo aver rinunciato anche alla carica di redattore dello "Zentralblatt", organo della Società Psicoanalitica, Adler abbandona Freud con altri sei membri del gruppo. Con i colleghi dissidenti, ai quali si unisce qualche altro amico, come il pedagogista professor Carl Furtmüller, uno dei primi collaboratori e biografi di Adler, fonda la "Società per la Libera Psicoanalisi"; in seguito, su richiesta di Freud, che desiderava mantenere vincolato a sé il termine "psicoanalisi", il nome dell'organizzazione fu trasformato in "Società di Psicologia Individuale Comparata"[8]. Con lo stesso Furtmüller, Adler fonda l'organo ufficiale della sua Scuola: la "Zeitschrift für Individualpsychologie".

Durante la prima guerra mondiale, Adler, a quarantaquattro anni, è richiamato in servizio come medico militare nel reparto neuropsichiatrico dell'ospedale del Semmering, e successivamente in quello di Cracovia, dove ha occasione di studiare le nevrosi di guerra. Al termine del conflitto, quando qualcuno lo interroga sull'esperienza della guerra, Adler risponde: "Penso che il mondo di oggi abbia semplicemente bisogno di *Gemeinschaftsgefühl*!" ("sentimento sociale"). Dopo la conclusione del conflitto, s'impegna sempre di più nella diffusione della sua teoria, non disdegnando mai il contatto con gli amici e le discussioni aperte e appassionate, al tavolo del *Café Central* o del *Café Siller*, luogo di incontro degli intellettuali viennesi.

Condivide la prospettiva sociologica del marxismo come proposta di progresso e benessere per tutti; nella Repubblica Austriaca, nata a seguito della dissoluzione dell'Impero Asburgico dopo la prima guerra mondiale, ricopre il ruolo di referente del progetto per le attività educative; progetto che abbandona poco tempo dopo, quando si accorge dell'incompatibilità dei suoi principi con i giochi politici per il potere.[9] Mantiene un atteggiamento critico nei confronti delle religioni, che considera come mezzo per lo sviluppo del sentimento sociale ma che, attraverso dogmi e proibizioni, in qualche modo, limitano il Sé e la libera espressione del pensiero scientifico. È da segnalare che nel 1904 Adler si era convertito al Protestantesimo, da lui motivato con la personale necessità di passare da una religione ristretta ad un'unica matrice culturale (l'Ebraismo) ad una fede universale meno rigida.[10]

L'ultimo periodo austriaco della vita di Adler segna la confluenza della sua dottrina pragmatica con le sperimentazioni sociali nel settore psicopedagogico. Nel 1919 il potere politico in Austria è nelle mani dei socialdemocratici, che intraprendono un programma di riforme sociali, realizzando un nuovo sistema

scolastico basato su principi democratici e sulla considerazione delle esigenze individuali dei bambini. I nuovi metodi sperimentali, applicati in vari tipi di scuole, nei centri di consultazione per insegnanti, nei consultori psicopedagogici e nei giardini d'infanzia, a Vienna, Berlino e Monaco di Baviera, consentono ad Adler di verificare sul campo la propria teoria.[11] Questi consultori erano diretti da psicologi personalmente formati da Adler, attraverso un corso specialistico dell'Università di Vienna. Nello stesso periodo fu aperta a Vienna una Scuola, diretta da Oscar Spiel, ispirata ai principi adleriani di pedagogia sperimentale.

Nel 1934, quando la minaccia nazista diviene più incalzante, Alfred Adler decide di trasferirsi con la famiglia negli Stati Uniti, nazione che aveva già conosciuto negli anni precedenti durante il vasto programma di lezioni e di conferenze dirette a diffondere la sua dottrina e che, inoltre, gli aveva offerto la possibilità, nel 1930, di dedicarsi a quell'insegnamento universitario della Psicologia che la natia Vienna gli aveva sempre negato; prima presso la Columbia University e successivamente, nel 1932, presso il *Medical College* di Long Island, a New York.

Alfred Adler, già sofferente di cuore, è stroncato da una crisi coronarica il 28 maggio 1937, in una via di Aberdeen, in Scozia, dove si era recato per un impegnativo ciclo di conferenze, trasgredendo, come gli era connaturale, il parere dei medici.

La conoscenza dell'uomo

La *Psicologia Individuale Comparata* di Adler è una teoria dell'uomo ad orientamento olistico, teleologico e fenomenologico. Essenzialmente pragmatica, ha proposto spunti applicativi in ambiti diversi (psicoterapia, psicologia clinica, medicina psicosomatica, pedagogia, antropologia, sociologia, etc.), e che cerca di fornire modelli di comprensione del comportamento individuale, sociale e di gruppo.

In quanto metodologia finalizzata a cercare di fornire una conoscenza di sé stessi e degli altri, la *Menschenkenntnis* (conoscenza "pratica" dell'uomo) adleriana propone una griglia interpretativa che utilizza i seguenti criteri:[12]

- ogni essere umano è un tutto unico e indivisibile sia per quanto riguarda il rapporto psiche/corpo, sia per quanto riguarda le varie attività psichiche: la mente, punto di convergenza di passato, presente e futuro, in continuo movimento di trasformazione, non può essere analizzata come un organo definito o separato dal corpo, né si possono esplorare le sue risorse isolatamente, una ad una. Tutti gli elementi della psiche, come gli organi e gli apparati, si organizzano coerentemente con lo scopo cui sono preposti, perciò hanno un senso se interpretati come elementi di un insieme.
- è inconcepibile pensare alla vita senza presupporre il movimento e non si può immaginare il movimento senza ipotizzare un percorso diretto verso una meta. Adler ha costruito l'impianto del suo finalismo causale, rilevando, in accordo con l'empirismo, come tutti gli organismi viventi, in maniera adeguata al loro sviluppo e alla loro evoluzione, sono orientati verso la sopravvivenza: per la realizzazione di questo obiettivo è necessario progettare il futuro. Per l'essere umano, la più complessa fra le forme di vita, lo scopo essenziale dell'esistenza è realizzare un futuro più appagante e più sicuro del presente superando gli ostacoli che si frappongono alla sua affermazione
- il primo periodo della vita dell'uomo, più che per ogni altra specie animale, è caratterizzato da una marcata condizione di insufficienza e di insicurezza e da una prolungata dipendenza dagli adulti che appaiono al bambino come più grandi, più forti e più esperti di lui; il dinamismo incessante da una condizione di inferiorità ad una di maggiore sicurezza e stabilità, è guidato da una tensione costante verso una meta ideale che rimane per l'uomo, prevalentemente, inconscia. Tale tensione, attraverso i meccanismi della compensazione e

del superamento, diviene una forza propulsiva che guida la vita del singolo e della specie umana in generale

- ciascuno affronta le difficoltà con un diverso grado di attività: chi tende a dominarle, chi a subirle, chi spera di evitarle, chi demanda la loro soluzione ad altri o alla fortuna. Può accadere che l'uomo sottovaluti le proprie possibilità e debba, per questo, essere incoraggiato a realizzare il proprio processo evolutivo
- nell'uomo sono presenti due istanze costitutive, variamente intrecciate fra loro: la spinta a superare l'inferiorità, der Wille zur Macht o "volontà di potenza", e Gemeinschaftsgefühl o "sentimento sociale", letteralmente senso di comunità, bisogno di appartenere, di compartecipare e di comprendere i propri simili. Il senso di comunità può limitarsi al nucleo familiare o al gruppo di origine, ma può estendersi, in modo diverso per ciascuno, alla nazione, alla comunità umana, alla natura, al cosmo
- ogni persona soddisfa le richieste della volontà di potenza e del sentimento sociale secondo una considerazione di questo tipo: "il mondo è così..., io sono fatto così..., perciò...". Non sono le esperienze del passato in se stesse a forgiare la personalità, ma il modo soggettivo in cui esse vengono considerate, messe in relazione tra loro, memorizzate e usate per raggiungere il superamento di difficoltà supposte o reali. Fra l'azione degli stimoli sulla persona e la risposta di questa agli stimoli, si inserisce il Sé creativo, un'istanza che rende significative le esperienze, le modula e caratterizza, le armonizza con ogni altra acquisizione successiva. Così il Sé creativo definisce lo Stile di vita, l'impronta, unica e inimitabile, che caratterizza ogni individuo e nella quale confluiscono i tratti del comportamento, i pensieri, le idee, le opinioni, le emozioni e i sentimenti, risultanti dal compromesso fra esigenze individuali e istanze sociali
- come organi ed apparati si conformano alla funzione cui sono preposti, così gli uomini si organizzano in modo funzionale al "sistema" sociale di cui fanno parte. Basi motivazionali dell'individuo sono i bisogni e i valori all'interno della relazionalità, qualità primaria della psiche. L'assioma adleriano "non è possibile studiare un essere umano in condizioni di isolamento, ma solo all'interno del suo contesto sociale"[13] indirizza e condiziona tutta la dottrina individual-psicologica della personalità. L'attributo “individuale”, che oggi contraddistingue la Scuola, per non generare malintesi, dovrebbe essere affiancato dalla meno consueta qualifica di “comparata”, che in origine completava la sua definizione, con il giusto intento di esprimere il concetto di una individualità psichica unica e irripetibile parte di una struttura comunitaria formata da altre unità psichiche, come questa uniche e irripetibili e tra loro interagenti.

La teoria adleriana della personalità, con pochi concetti basilari (sentimento di inferiorità, aspirazione alla superiorità, compensazione, sentimento sociale, Sé creativo, ...), permette di tratteggiare lo "stile di vita" di una persona, decifrarne sentimenti ed emozioni, comprenderne il comportamento, la visione di sé e del mondo.

Il senso della vita

Se la vita è movimento ed il movimento presuppone una direzione verso una meta, allora il senso della vita non può che essere interpretato come un processo volto al superamento di una condizione di inferiorità, limitazione e insicurezza, percepita ogniqualvolta un ostacolo si frappone al raggiungimento dell'obiettivo. Alfred Adler, quindi, sovvertendo la visione scientifica tradizionale che ricerca prevalentemente le cause dei comportamenti, si volge, invece, ad esplorare la mente ideatrice di un piano di vita, solo in parte cosciente, soffermandosi sulle strategie messe in atto per raggiungere il fine ultimo: la condotta umana viene considerata come una proiezione del Sé nel futuro piuttosto che come esito di eventi preesistenti.

"Ci sono tanti significati dati alla vita quanti sono gli esseri umani ... forse ognuno di questi contiene un margine variabile di errore ... qualsiasi significato che sia anche minimamente utilizzabile non può essere definito completamente sbagliato".[14] Ciascuno, in modo originale e creativo, inconsapevolmente, definisce quello che ritiene essere il "suo" senso della vita (fama, danaro, stabilità familiare, ...); ciò che accomuna gli intenti di tutti gli uomini è il "successo", cioè il superamento del sentimento d'inferiorità (qualsiasi senso abbia l'inferiorità).

L'aspirazione alla superiorità è la “gara”, che l'individuo indice con se stesso per elevarsi verso la perfezione, riferimento ideale verso cui si tende, ma che è umanamente irraggiungibile. Dietro ogni attività umana c'è una forza fondamentale di base, una spinta da una situazione di *minus* a una situazione di *plus*, da un sentimento d'inferiorità a uno di superiorità, perfezione, completezza.[15] Nel movimento ascensionale dal basso verso l'alto, assume un'estrema importanza il “pensiero antitetico”, quel tipo di percezione basato sugli opposti (alto/basso, forte/debole, maschile/femminile, ...) che segna i limiti del percorso.

Per rendere comprensibile il processo evolutivo occorre, però, fornire dei punti di riferimento e tracciare delle coordinate che consentano di rappresentarlo in modo concreto ed operativo; questi punti di riferimento vengono rappresentati da Adler nei cosiddetti tre "compiti vitali":[16] la famiglia, il lavoro, le relazioni sociali.

La famiglia è il primo nucleo sociale in cui la persona si confronta con altri soggetti diversi da sé. Compito della famiglia è preparare il bambino alla vita sociale; il ruolo centrale è affidato alla madre, o alla figura che la rappresenta, che ha il duplice incarico di educare il bambino alla cooperazione ed avviarlo alla socialità insegnandogli ad interagire col padre e con i fratelli. Al padre, o a chi per lui, spetta l'impegno di formarlo circa i tre compiti vitali trasmettendogli l'amore per il lavoro, per la famiglia ed il rispetto per la madre, per i fratelli e per gli amici.

Nell'interazione con i fratelli e con i coetanei, il bambino apprende le regole del gioco della vita fatto di momenti di dominio, che si alternano a momenti di sottomissione, e collaborazioni più o meno facili da realizzare; ciascuno, poi, a seconda dell'ordine di nascita, sperimenterà il rispetto per i fratelli maggiori, la disponibilità con i più piccoli, la tolleranza nei confronti di coloro che sono più problematici.

La rete delle relazioni che si strutturano all'interno della famiglia, secondo caratteristiche specifiche per ciascun nucleo, è definita da Adler "costellazione familiare" proprio per sottolineare il carattere di interdipendenza che influenzerà, significativamente, lo stile di vita di ognuno dei suoi membri. All'interno della famiglia si acquisiscono, quindi, regole e principi che, integrati poi dalle esperienze che si andranno ad effettuare nel corso della vita, rappresentano il sistema di valori di ciascun individuo. La capacità di collaborare/cooperare, assimilata in seno alla famiglia di origine, si esplicherà anche nella relazione con l'eventuale nucleo familiare acquisito con il matrimonio o la convivenza.

Il lavoro è per Adler un altro importante ambito in cui si realizza la capacità di cooperare ed è un'occasione per valorizzare le doti di ciascuno; inoltre, la suddivisione del lavoro garantisce, attraverso le specializzazioni, la soddisfazione dei bisogni della comunità. Nella scelta della professione, grande importanza è attribuita all'opera della scuola che deve saper riconoscere le attitudini di ciascuno ed incoraggiarne la realizzazione. Impegno e responsabilità nella professione sono sempre indici di un buon sviluppo psichico e di maturità personale; il lavoro si attesta, così, anche la possibilità di divenire occasione per educare o rieducare soggetti socialmente instabili. Una vita con buone e ricche relazioni sociali ed affettive è segno di sviluppo armonico della personalità; al contrario, l'isolamento, gli atteggiamenti ipercritici, oppositivi o polemici, denunciano un disturbo nella relazione con il mondo e la realtà. Il

sentimento sociale, in quanto parametro per la valutazione della capacità di "percepire" correttamente gli altri, è criterio per misurare anche la "salute" psichica: solo chi sa collaborare, dimostra di possedere un buon giudizio di sé, del mondo e della realtà.

Se lo scopo individuale del vivere è evolvere ed ogni individuo è, per la sua natura sociale, strettamente connesso con le altre individualità, l'evoluzione individuale diviene origine e propulsione per l'evoluzione sociale. D'altra parte, un buon criterio per verificare la validità di un'azione è il suo effetto sulla società: tutto ciò che è socialmente utile è positivo, ciò che conduce vantaggio al singolo, a discapito della collettività, è dannoso proprio perché privo di *Gemeinschaftsgefühl* (espressione che non trova un corrispettivo esauriente ed univoco nelle altre lingue ma che si può rendere con "senso di comunità").

Opere

Adler dedicò la maggior parte del tempo all'incontro diretto e colloquiale con le persone trascurando, pertanto, l'attività editoriale: molti dei libri pubblicati a suo nome sono in realtà la trascrizione delle conferenze da lui tenute in giro per il mondo; altre volte, la traduzione in italiano deriva dalla traduzione inglese di testi concepiti originariamente in tedesco.

Opere principali tradotte in italiano:

- *Praxis und Theorie der Individualpsychologie,* 1920 *(Prassi e teoria della psicologia individuale*, trad. di Vittoria Ascari Astrolabio, Roma, 1947; trad. di M. Cervini, Newton Compton, Roma, 1970; con il titolo *La psicologia individuale,* Newton Compton, Roma, 1992)
- *Über den nervösen Charakter,* 1912 *(Il temperamento nervoso*, trad. di Davide Rossili, Astrolabio, Roma, 1950; trad. di Lia Di Piazza e Mauro Cervini, Newton Compton, Roma, 1971; con il titolo *Il carattere dei nevrotici: compendio di psicologia individuale e di psicoterapia,* Newton Compton, Roma, 2008)
- *Heilen und Bilden,* 1914 (*Guarire ed educare: fondamenti di psicologia individuale per psicoterapeuti e insegnanti (1904-1913),* a cura di Egidio Ernesto Marasco, Newton Compton, Roma, 2007)
- *Menschenkenntnis,* 1927 (*Conoscenza dell'uomo,* trad. di Gerardo Fraccari, Mondadori, Milano, 1954; con il titolo *La conoscenza dell'uomo nella psicologia individuale,* trad. di Francesco Parenti, Newton Compton, Roma, 1994)
- *Die Seele des schwererziehbaren Kindes*, 1930 *(Il bambino difficile,* trad. di A. Valori Piperno, Casini, Roma, 1968; *Psicologia del bambino difficile*, Newton Compton, Roma, 1973)
- *Psicologia individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1975 successivamente pubblicato con il titolo La Conoscenza dell'Uomo;
- *The education of children,* 1930 (*Psicologia dell'educazione*, Newton Compton, Roma, 1975
- *What life should mean to you*, 1962 *(Cos'è la psicologia individuale*, Newton Compton, Roma, 1976; con il titolo *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma, 1994)
- *Individualpsychologie in der Schule,* 1929 (*La psicologia individuale nella scuola*, Newton Compton, Roma, 1979)
- *Der Sinn des Lebens,* 1933 (*Il senso della vita*, a cura di Francesco Parenti, De Agostini, Novara, 1990; Newton Compton, Roma, 1997)
- *Das Problem der Homosexualität (Psicologia dell'omosessualità*, TEN, Roma, 1994)
- *Il senso della vita*, Newton, Roma, 1997
- *La cooperazione tra i sessi*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2001

- *Die Technik der Individualpsychologie*, 1928-30 (*La tecnica della psicologia individuale. Lezioni per insegnanti*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, Newton Compton, Roma, 2005)
- *Aspirazione alla superiorità e sentimento comunitario*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2008
- *Inferiorità e compenso psichico: un contributo alla medicina clinica,* Mimesis, Milano-Udine, 2013
- *La nevrosi e le sue problematiche: un libro di storie di casi,* Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2014
- *(con Ernst Jahn) Religione e psicologia individuale,* Mimesis, Milano-Udine, 2014
- *Psicodinamica dell'eros: motivazioni inconsce della rinuncia alla sessualità,* Mimesis, Milano-Udine, 2015

Note

1. ^ Braham, R. L. The Politics of Genocide: The Holocaust in Hungary. Condensed Edition, Wayne State Univ Press, Detroit, 2000, p. 19.
2. ^ Ellemberger H. F., La scoperta dell'inconscio, Boringhieri, Torino, 1976, vol. II, pag. 665.
3. ^ Ibidem.
4. ^ Parenti F., *Alfred Adler. L'uomo, il pensiero, l'eredità culturale*, Laterza, Bari, 1987, pag. 17
5. ^ Sachs Hanns, 1944, *Freud, maestro e amico*, Ed. Astrolabio, 1973
6. ^ Ansbacher H. L., Ansbacher R. R., *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze, 1997, pag. 32.
7. ^ Enzo Bonaventura, *La psicoanalisi*, Nuova edizione integrale riveduta e corretta a cura di Alberto Marzi, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1954, p 325
8. ^ Furtmüller C. Geleitwort, Z., "Indiv. Psychol., 1:1-3", in Ansbacher H. L., Ansbacher R. R. (a cura di), *Alfred Adler, Aspirazione alla superiorità e sentimento comunitario*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2008, pag. 366.
9. ^ Ibidem, pag. 319.
10. ^ Parenti F., *op. cit.,*, pag. 16
11. ^ Furtmüller C., Geleitwort, Z., *op. cit.*, pag. 376.
12. ^ Adler A., *Psicologia individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1975, successivamente pubblicato con il titolo *La Conoscenza dell'Uomo*.
13. ^ Pagani P.L., "Adler e lo studio della personalità", in: Lorenzetti L. M., *Psicologia e Personalità*, Franco Angeli, Milano 1995, pag. 161.
14. ^ Adler A., *Cos'è la psicologia individuale*, 1976, successivamente pubblicato con il titolo *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma, 1994, pag. 24.
15. ^ Ansbacher H. L., Ansbacher R. R., *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze, 1997.
16. ^ Adler A., *Il senso della vita*, Newton, Roma, 1997, pag. 34.

Bibliografia

- (**EN**) Phyllis Bottome, *Alfred Adler. A Portrait from Life*, Vanguard, New York 1946
- Lewis Way, *Alfred Adler: an introduction to his phychology*, Penguin books, Harmondsworth, 1956, tr. it. *Introduzione ad Alfred Adler*, Giunti e Barbera, Firenze 1969
- Hertha Orgler, *Alfred Adler Der Mann und Sein Werk*, Urban & Schwarzenberg, Wien, 1956, 1963; tr. it. *Alfred Adler e la sua opera*, Astrolabio, Roma, 1970
- (**FR**) Manes Sperber, *Alfred Adler et la psychologie individuelle: l'homme et sa doctrine*, Gallimard, Paris 1972

- Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York, 1970; tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1976, vol. II
- Francesco Parenti, *La psicologia individuale dopo Adler. Teoria generale adleriana. Lineamenti di psichiatria dinamica. Metodologia e tecniche di analisi*, Astrolabio, Roma 1983
- Francesco Parenti, *Alfred Adler. L'uomo, il pensiero, l'eredità culturale*, Laterza, Bari, 1987
- Pier Luigi Pagani, *Adler e lo studio della personalità*, in Loredano Matteo Lorenzetti, *Psicologia e Personalità*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 161
- Marco Marzolini, *Su "Bolscevismo e Psicologia" di Alfred Adler,* in *Rivista di Psicologia Individuale,* 50: 71-83, Milano, 2001

Voci correlate

- Francis Graham Crookshank
- Psicologia individuale
- Società Italiana di Psicologia Individuale
- *La psicologia individuale*, saggio di Adler pubblicato nel 1918
- *Conoscenza dell'uomo*, saggio di Adler pubblicato nel 1921

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Alfred Adler**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Alfred Adler**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Alfred Adler**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Alfred Adler (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Alfred_Adler?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Sito ufficiale*, su *adler-iaip.net*.
- *Adler, Alfred*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Alfred Adler*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (DE) *Alfred Adler* (XML), in *Dizionario biografico austriaco 1815-1950*.
- (EN) *Opere di Alfred Adler*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Alfred Adler*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Alfred Adler* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Alfred Adler* (personaggio), su *Goodreads*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 17264826 (https://viaf.org/viaf/17264826) · ISNI (EN) 0000 0000 8096 2779 (http://isni.org/isni/0000000080962779) · SBN MILV158050 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV158050?core=autoriall) · BAV 495/49219 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_49219) · LCCN (EN) n79084973 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79084973) · GND (DE) 118500686 (https://d-nb.info/gnd/118500686) · BNE (ES) XX1150131 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1150131) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1150131) · BNF (FR) cb12174387r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12174387r) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12174387r) · J9U (EN, HE) 987007257446905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257446905171) · NSK (HR) 000004504 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000004504) ·

	NDL (EN, JA) 00431014 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00431014) · CONOR.SI (SL) 5782883 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5782883) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79084973 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79084973)

Portale Biografie | **Portale Medicina** | **Portale Psicologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Alfred_Adler&oldid=138145722"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 2 mar 2024 alle 20:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Fenomenologia

WIKIPEDIA

Fenomenologia

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando l'omonimo concetto in fisica, vedi **Fenomenologia (fisica)**.*

> «Non cercate nulla dietro ai fenomeni: essi stessi sono la teoria.»
>
> (Johann Wolfgang von Goethe, *Massime e riflessioni*, n. 575, edizione a cura di Max Hecker, Weimar 1907)

La **fenomenologia** (dal gr. φαινόμενον, *fainòmenon*, «che appare», e λόγος, *lògos*, discorso) è una disciplina filosofica fondata da Edmund Husserl (1859-1938), membro della Scuola di Brentano,[1] che designa lo studio dei fenomeni in ambito filosofico per come questi si manifestano, nella loro apparenza, alla coscienza intenzionale del soggetto, indipendentemente dalla realtà fisica esterna, il cui valore di esistenza viene messo per così dire «tra parentesi».[2]

La fenomenologia ha avuto una profonda influenza sull'esistenzialismo in Germania e Francia, ma anche sulle scienze cognitive odierne e nella filosofia analitica.

Indice

Storia del termine

La fenomenologia trascendentale

- L'intenzionalità
- La fenomenologia della prima edizione delle *Ricerche Logiche* (1900/01)
- La fenomenologia trascendentale e costitutiva delle *Idee* (1913)
- Esponenti della fenomenologia trascendentale

La fenomenologia realista

- Esponenti

Le principali divergenze fra la fenomenologia di Husserl e di Scheler

La fenomenologia esistenzialista

- Esponenti

Movimenti influenzati dalla fenomenologia

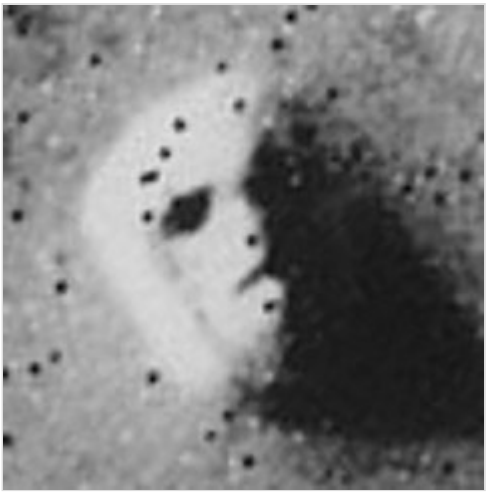
Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni



Esempio di fenomeno (nel caso specifico di pareidolia)[3] configurato dalla coscienza umana tramite il potere proiettivo della propria intenzionalità.

Storia del termine

Il termine *fenomenologia* fu introdotto originariamente dal filosofo tedesco di origine svizzera Johann Heinrich Lambert: nella sua opera *Neues Organon*, apparsa nel 1764, la fenomenologia designa lo studio delle apparenze illusorie, ossia delle fonti d'errore. Kant, a sua volta, riprende il termine nei *Primi princìpi metafisici della scienza della natura* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, del 1786), per indicare una parte della teoria del movimento che considera quest'ultimo soltanto in rapporto alle modalità in cui appare nella sensibilità esterna.

Convenzionalmente, il termine ha quattro significati principali nella storia della filosofia, uno desunto da Hegel (1807), uno da Husserl (a partire dal 1900), uno da Scheler (1914) e infine uno da Heidegger (1927).

- Per Hegel, la fenomenologia è un approccio alla filosofia che inizia con l'esplorazione dei "fenomeni" (che si presentano a noi nell'esperienza conscia) come mezzo per cogliere lo Spirito Assoluto che costituisce la verità del fenomeno. Nel caso della fenomenologia hegeliana si parla dunque di "fenomenologia dialettica".
- Per Edmund Husserl, la fenomenologia è un approccio alla filosofia che assegna primaria rilevanza, in ambito gnoseologico, all'esperienza intuitiva, la quale guarda ai fenomeni (che

si presentano a noi in un riflesso fenomenologico, ovvero da sempre indissolubilmente associati al nostro punto di vista) come punti di partenza e prove per estrarre da essi le caratteristiche essenziali delle esperienze e l'essenza di ciò che sperimentiamo. È appunto chiamata "fenomenologia trascendentale". Il punto di vista di Husserl parte dalla Scuola di Brentano ed è stato ulteriormente sviluppato da filosofi come Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Hannah Arendt, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein e Emmanuel Lévinas.

- Max Scheler nello scritto del 1914 *Fenomenologia e teoria della conoscenza* propone di superare la concezione della fenomenologia come metodo, spostando piuttosto l'attenzione al darsi del fenomeno stesso: il primato non spetta più al metodo conoscitivo che oggettiva l'attività del vedere, ma a ciò che si dà a vedere nella modalità dell'autodarsi (*Selbstgegebenheit*). Per ottenere questo risultato è necessario un cambiamento di atteggiamento (la riduzione) capace di spostare la visuale dalla prospettiva predominante con cui ci si rapporta al mondo. Questo cambiamento non è intellettuale ma riguarda il centro di orientamento della sfera emozionale della persona, l'*ordo amoris*, e si traduce in una capacità *passiva* o *recettiva* di aprirsi al mondo. Senza questa recettività "attiva" si rimarrebbe ciechi nei confronti dell'attività manifestativa del fenomeno che si autodà (*Selbstgegebenheit*).
- Per Martin Heidegger, la visione fenomenologica del mondo delle cose deve essere superata attraverso la comprensione dell'Essere che è dietro tutti gli enti, e può considerarsi come un'introduzione all'ontologia. Questa è stata denominata "fenomenologia esistenzialista", anche se Heidegger ha rifiutato sempre la definizione di esistenzialismo attribuita in particolare alla prima fase del suo percorso filosofico. Nella parte introduttiva di "Essere e Tempo" inoltre, Heidegger, dopo aver passato al vaglio le etimologie greche dei termini "lògos" e "phainòmenon", sottolinea l'importanza insita nella rielaborazione del concetto di fenomenologia, allo scopo di renderla una "apophàinestai ta phainòmena", evidenziando così l'obiettivo squisitamente rivelativo dell'essenza insita negli enti e nella loro essenza. Egli pone inoltre l'accento sul concetto meramente husserliano di fenomenologia, che deve essere intesa come "scienza" mirata ad andare "alle cose stesse!".

La fenomenologia trascendentale

L'intenzionalità

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Intenzionalità****.*

Un elemento importante che Husserl prese da Brentano è quello dell'intenzionalità, l'idea che la coscienza sia sempre intenzionale, cioè che sia diretta ad un oggetto, che abbia un contenuto. Brentano aveva definito l'intenzionalità come la caratteristica principale dei *fenomeni psichici* (o mentali), tramite cui essi possono essere distinti dai *fenomeni fisici*. Ogni fenomeno mentale, ogni atto psicologico ha un contenuto, è diretto a qualche cosa (l'*oggetto intenzionale*). Ogni credere, desiderare etc. ha un oggetto: il creduto, il desiderato.

La fenomenologia della prima edizione delle *Ricerche Logiche* (1900/01)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Ricerche logiche****.*

Sotto l'influenza di Brentano, Husserl concepisce la fenomenologia ancora come «psicologia descrittiva». Husserl analizza la struttura intenzionale degli atti mentali e come essi possano essere diretti ad oggetti sia reali che ideali. Le *Ricerche logiche* iniziano con una devastante critica dello psicologismo, ovverosia il

tentativo di assorbire la logica nella psicologia, riconducendola cioè entro una serie di processi psichici arbitrari. Husserl invece rivendica per la logica, la filosofia e la fenomenologia un campo proprio di ricerche, non sottomesso alle scienze empiriche.

Edmund Husserl

La fenomenologia trascendentale e costitutiva delle *Idee* (1913)

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica****.*

Alcuni anni dopo la pubblicazione della sua opera principale, le *Logische Untersuchungen* (*Ricerche logiche*, 1900-1901), in cui le idee base della fenomenologia presero forma per la prima volta, Husserl fece alcune scoperte essenziali per l'ulteriore sviluppo della fenomenologia, che lo portarono alla distinzione tra l'atto mentale (*noesis*) ed il fenomeno a cui tale atto è diretto (*noema*). La conoscenza di essenze o idee pure sarebbe possibile solo eliminando tutte le assunzioni riguardo all'esistenza del mondo come esterno ed indipendente. Questa procedura è chiamata *epoché*, interpretata talvolta come una forma di *solipsismo metodologico* perché somiglia a certi esperimenti mentali di Hobbes e Cartesio.

Oltre a questo, Husserl introdusse il metodo della «riduzione fenomenologica», che procede attraverso l'*epoché* e la riduzione trascendentale non solo a sospendere il giudizio sull'esistenza del mondo, ma anche a ricondurlo alla soggettività pura o assoluta.

Queste nuove scoperte furono alla base della pubblicazione delle *Ideen* (*Idee*) nel 1913, in cui furono incorporate per la prima volta, e indussero Husserl a intraprendere una seconda edizione delle *Ricerche logiche*.

Dalle *Idee* in poi Husserl concentrò sempre più la sua ricerca sulle strutture ideali ed essenziali della coscienza. Volendo escludere dal suo campo d'indagine qualunque ipotesi sull'esistenza di oggetti esterni, utilizzò il metodo di riduzione fenomenologica per eliminarli. Ciò che rimane è l'ego trascendentale, opposto all'ego empirico e concreto situato nel qui ed ora. La fenomenologia trascendentale diventa così lo studio delle strutture essenziali che rimangono rivelate nella coscienza pura: ovvero è lo studio dei fenomeni o *noemata*.

In un periodo successivo, Husserl si avvicinò ancor di più ad una posizione espressamente idealista, come è formulata nelle sue *Cartesianische Meditationen* (*Meditazioni cartesiane*, 1931).

Esponenti della fenomenologia trascendentale

- Oskar Becker
- Aron Gurwitsch
- Marc Richir
- Alfred Schütz

La fenomenologia realista

Pochi fenomenologi seguirono Husserl sulla strada della fenomenologia trascendentale. Soprattutto i fenomenologi monacensi, influenzati da Max Scheler, furono restii ad adottare la riduzione fenomenologica, o *epoché*, come proposta in *Idee I*. Da ciò nacque la corrente della fenomenologia realista, che rimase più vicina al progetto originario della prima edizione delle *Ricerche logiche*. Ai fenomenologi realisti la svolta trascendentale di Husserl pareva un tradimento del motto «ritornare alle cose stesse», che avevano trovato nelle *Ricerche logiche* e che li aveva allontanati dallo psicologismo di Lipps. L'idea dell'inattingibilità del noumeno unita a quella di una riduzione del filosofare allo studio delle forme del conoscere sembravano essere tramontate di fronte al progetto di un ritorno alle cose stesse, cioè di fronte allo sviluppo di un metodo che rendesse rigorosa la ricerca delle essenze.

Il realismo fenomenologico si applica a temi e problemi del mondo attuale, per esempio all'analisi del linguaggio, dell'arte, dell'etica, etc., piuttosto che al dato della coscienza pura e trascendentale.

Esponenti

- Max Scheler
- Nicolai Hartmann
-
- Adolf Reinach
- Alexander Pfänder
- Johannes Daubert
- Roman Ingarden
- Dietrich von Hildebrand
- Moritz Geiger

Le principali divergenze fra la fenomenologia di Husserl e di Scheler

Scheler rientra solo per certi aspetti all'interno del movimento fenomenologico. Ad esempio sul problema dell'a priori materiale (o «apriori» come scrive Scheler) Husserl e Scheler non pensano esattamente la stessa cosa, anche se tuttavia sono più vicini di quanto lasci supporre la violenta polemica innescata nel 1913 da Scheler contro l'«idealismo» di Husserl.

Quando Husserl, nelle *Ricerche Logiche*, scrive che le forme categoriali si danno nell'intuizione categoriale, Scheler, fraintendendo, pensa di poter leggere che esistono riempimenti materiali "empirici" che possono essere colti indipendentemente dalla percezione sensibile, ma quando Husserl, in *Ideen I*, fa supporre che le forme categoriali siano da intendere nel senso di Brentano, cioè in termini di essenze distinte dai dati empirici e basate su dati sensibili, Scheler bolla troppo frettolosamente tutto il discorso come idealismo. Per venir fuori da questi fraintendimenti è opportuno valutare se quella di Husserl e di Scheler possano essere considerate come due posizioni complementari.

Le divergenze derivano principalmente dalla differente teoria della realtà e dal differente concetto di sensazione. Scheler fra il 1912 e il 1917 è in grado di elaborare una compiuta «fenomenologia della corporeità» in cui il corpo-vivo (*Leib*) grazie alla propria struttura pulsionale (*Triebstruktur*) viene visto come il vero "apriori materiale" della sensibilità. In questa prospettiva la sensibilità non coincide con l'esperienza, ma solo con la sfera dell'esperienza delimitata dalla rilevanza vitale dell'organismo.[4].

Questo porta Scheler a criticare il rapporto che Husserl viene a stabilire fra intuizione categoriale e sensibile. Scheler teorizza un riempimento non sensibile ma tuttavia empirico, un ambito "materiale puro", nel senso di non sensibile e non ideale, ma caratterizzato dall'autodatità: se la datità è la forma in cui si manifesta la sensibilità organica, l'autodatità è il modo inoggettivabile di rivelarsi della persona e di tutta una sfera della realtà che trascende la rilevanza organica (ad es. tutta la dimensione estetica). Husserl e Scheler aprono così sul concetto di “essenza” due prospettive molto diverse, ma forse complementari.

È da notare però che il concetto scheleriano di essenza risulta caratterizzato da una ambiguità di fondo in quanto da un lato viene descritto come un *Sosein*, cioè un oggetto ideato dalla riduzione, dall'altro viene considerato come una *Tatsache* esemplare, cioè un dato di fatto reale capace di mettere in moto un processo di funzionalizzazione. Queste ambiguità vengono in parte risolte considerando il senso ultimo che Scheler conferisce alla riduzione: non un metodo conoscitivo, quanto una vera e propria *tecnica* di trasformazione del proprio stile esistenziale. In questa prospettiva l'essenza diventa qualcosa di molto simile a una matrice della propria formazione (*Bildung*): diventa cioè un'esperienza esemplare capace di funzionalizzare una trasformazione (*Um-bildung*) del proprio modo di vivere, trasformazione che nel caso limite può essere descritta come vera e propria ri-nascita.

Altrettanto il concetto di *Entwirklichung*, la derealizzazione alla base della riduzione, viene inteso non come sospensione di tutta la realtà, bensì come sospensione solo della realtà che fa riferimento alla sfera dell'Io per consentire la rinascita socratico-maieutica del centro personale. In questa prospettiva il fenomeno riuscirebbe a esprimere e coincidere con l'essenza (diventando finalmente quel *Vorbild* e *Tatsache* forse già intuiti da Scheler) solo se inteso non tanto come il venire alla luce oggetto di un mero metodo conoscitivo, quanto come processo ontologico del venire alla luce nel senso del nascere o, nel caso della persona, del rinascere una seconda volta. Per tutti questi motivi nel caso di Scheler più che di "riduzione fenomenologica" sarebbe allora più corretto parlare di "riduzione kathartica".[5]

La fenomenologia esistenzialista

Dove Husserl concepiva la fenomenologia come «prima filosofia», quindi come una disciplina fondamentalmente epistemologica, alcuni dei suoi studenti, tra cui Martin Heidegger, la intesero come una disciplina ontologica, interessandosi maggiormente al fondamento ultimo dei fenomeni, al manifestarsi dell'esistenza come il darsi dell'Essere.[6]

Esponenti

- Karl Jaspers (1883 – 1969)
- Martin Heidegger (1889 – 1976)
- Hannah Arendt (1906 – 1975)
- Emmanuel Lévinas (1906 – 1995)
- Gabriel Marcel (1889 – 1973)
- Jean-Paul Sartre (1905 – 1980)
- Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961)

Movimenti influenzati dalla fenomenologia

L'invito di Husserl a ritornare alle «cose stesse», distinguendo la conoscenza ingenua e acritica, propria della scienza, dalla conoscenza filosofica in cui consiste effettivamente la fenomenologia, ha indotto a riscoprire l'interesse per quelli che già Goethe, ritenuto insieme a Platone un precursore di tale disciplina, definiva *urphänomen* o «fenomeni originari», respingendo ogni forma di riduzionismo scientifico.[7] Agli sviluppi in senso fenomenologico della cosiddetta «scienza goethiana»[8][9] ha contribuito in particolare l'antroposofia di Rudolf Steiner, allievo tra l'altro di Brentano, rivolta a costruire una filosofia intesa come liberazione dalle forme limitanti del pensiero.[10]

Negli anni settanta anche lo scrittore Carlos Castaneda affermò di aver trovato nella fenomenologia gli strumenti metodologici per poter interpretare e applicare correttamente gli insegnamenti esoterici ricevuti dal suo maestro yaqui Don Juan, sciamano messicano, imparando a distinguere, all'interno dell'atto conoscitivo, la percezione dall'intenzione, ossia l'oggetto esterno percepito, soggetto a mutevolezza e sul quale occorre sospendere il giudizio, dal contenuto mentale (*noema*), l'unico che abbia importanza all'interno dell'esperienza soggettiva di chi apprende.[11] La conoscenza non deriva dalla percezione, ma appunto dall'intenzione, cioè dalla capacità della coscienza di intendere e configurare il mondo secondo certi canoni.[12]

Altri movimenti influenzati in vario modo dalla fenomenologia sono i seguenti:

- Fenomenologia della vita
- Ermeneutica
- Strutturalismo
- Esistenzialismo
- Decostruzionismo
- Costruttivismo
- Psichiatria fenomenologica, sviluppata in Italia tra gli altri da Eugenio Borgna
- Psicologia della Gestalt

Note

1. ^ Specificamente un discepolo sia di Franz Brentano sia di Carl Stumpf.
2. ^ Carlo Sini, *La Fenomenologia*, pag. 193, Garzanti, 1965.
3. ^ Si tratta del celebre volto su Marte, formazione rocciosa marziana ripresa dalla sonda Viking 1 che appare simile a un volto.
4. ^ La nascita della fenomenologia della corporeità e della distinzione fra *Leib* e *Körper* è riconducibile al testo *Über Selbsttäuschung* pubblicato da Scheler nel 1912, prima ancora che a *Idee II* di Husserl, che verrà pubblicato solo successivamente. La distinzione *Leib* e *Körper* è del resto già anticipata da Scheler in termini di distinzione fra *Lebewesen* e *Körper* in un manoscritto risalente al 1908/1909 (cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'*ordo amoris*. In dialogo con Max Scheler*, FrancoAngeli 2018, pp. 79-100
5. ^ Guido Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008.
6. ^ Carlo Sini, *Husserl e Heidegger: duello fra giganti*, in *Micromega*, agosto 2013.
7. ^ Josef Seifert, *Platons Philosophie*, pag. 7 e segg., trad. it di Giuseppe Girgenti, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
8. ^ Jean Lacoste, *Goethe: Science et philosophie*, Parigi, PUF, 1997, p. 195 e segg.; Gernot Böhme, *Goethes Faust als philosophischer Text*, Kusterdingen Die Graue Edition, 2005.
9. ^ Cfr. anche Giovanna Pinna, *Cose d'aria. Morfologia e nuvole in Goethe*, in "Sensibilia", VI, a cura di Marco Tedeschini e Manrica Rotili, Milano, Mimesis, 2013, pp. 247-261.

10. ^ Ronnie Lessem, Alexander Schieffer, *Integral Research and Innovation: Transforming Enterprise and Society*, pag. 104, New York, CRC Press, 2016.
11. ^ Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos: the Life-world, Nature, Earth*, pag. 294, Springer Science & Business Media, 2012.
12. ^ Matteo Simone, *La percezione di altre realtà* (DOC).

Bibliografia

- Robert Brisart e M. Maesschalck (curatori), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim, Zurigo, New York, Georg Olms Vlg, 2007.
- *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, a cura di Hans Rainer Sepp e Lester Embree (collana: *Contributions To Phenomenology*, Vol. 59) Dordrecht - Heidelberg - Londra - New York, Springer, 2010. ISBN 978-90-481-2470-1
- Karl Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Phaenomenologica 42, Nijhoff, Den Haag, 1971.
- Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I (Husserl über Pfänder)*, Phaenomenologica 56, Nijhoff, L'Aja, 1973.
- Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II (Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie)*, Phaenomenologica 57, Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Roman Ingarden, *On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism*, Phaenomenologica 64, Nijhoff, L'Aja, 1975.
- Francesco Dentoni, *Alle radici della fenomenologia*, Abete, Roma, 1978.
- Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, Phaenomenologica 80, Nijhoff, L'Aja-Boston-Londra, 1981.
- Hubert Dreyfus (curatore), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT press, Cambridge (Mass.), 1982.
- Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. Phaenomenologica 5/6. Nijhoff*, L'Aja/Boston/Londra, 3 ed., 1982.
- Karl Schuhmann, *Phänomenologie": Eine begriffsgeschichtliche reflexion*, in Husserl Studies, 1(1):31–68, 1984.
- Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*. Ohio University Press, Athens (Ohio), 1984.
- Kevin Mulligan (curatore), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.
- Hans Rainer Sepp (curatore), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung (Zeugnisse in Text und Bild)*, Alber, Friburgo-Monaco, 1988.
- Karl Schuhmann, *Husserls idee der philosophie* in "Husserl Studies", 5:235–256, 1988.
- Rudolf Bernet, Iso Kern, e Eduard Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, Amburgo, 1989.
- Dieter Lohmar, *Phänomenologie der Mathematik*, Phaenomenologica 114, Kluwer, Dordrecht, 1989.
- Eduard Marbach, *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*, Contributions To Phenomenology 14, Springer, 1993.
- Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Steven Galt Crowell, Lester Embree, e Samuel L. Julian (curatori), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, Center for Advanced Research in Phenomenology, pubblicazione elettronica in www.electronpress.com (http://www.electronpress.com), 2001.

- Steven Galt Crowell, *Is there a phenomenological research program?* in "Synthese", 131(3):419–444, 2002.
- Hubert Dreyfus, *Intelligence without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation* in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 1(4):367–383, 2002.
- Dan Zahavi e Frederik Stjernfelt (curatori), *One Hundred Years of Phenomenology (Husserl's Logical Investigations Revisited)*, Phaenomenologica 164, Kluwer, Dordrecht, 2002.
- Kevin Mulligan, *Searle, Derrida, and the ends of Phenomenology*, in Barry Smith (curatore), *John Searle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, 2005
- Angela Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein e Hedwig Conrad Martius*, ETS, Pisa 2003.

Voci correlate

- Fenomenologia di Monaco
- Husserl
- Scheler
- Scienza goethiana

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **fenomenologia**
- Wikibooks contiene testi o manuali sulla **fenomenologia**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**fenomenologia**»
- Wikiversità contiene risorse sulla **fenomenologia**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sulla **fenomenologia (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Phenomenology?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- (IT) Fenomenologia della parola (https://www.fenomenologia.net/) (Fenomenologia della parola)
- (IT) [1] (http://www.phenomenologylab.eu) (Phenomenologylab - Blog del Centro di ricerca in Fenomenologia e Scienze della Persona)
- (EN) Newsletter of Phenomenology. (https://web.archive.org/web/20060721044159/http://www.phenomenology.ro/newsletter/newsletter_all.htm) (online-newsletter)
- (EN) Studia Phaenomenologica (https://web.archive.org/web/20070819020843/http://www.studia-phaenomenologica.com/) ISSN 1582-5647
- (FR) *Bulletin d'analyse phénoménologique*, su *popups.ulg.ac.be*. URL consultato il 14 marzo 2007 (archiviato dall'url originale il 14 ottobre 2013).
- (EN) *Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP)*, su *flinet.com*. URL consultato il 5 aprile 2005 (archiviato dall'url originale il 23 novembre 2001).
- (DE) *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung (DGPF)*, su *phaenomenologische-forschung.de*.

- (**EN**) *Husserl-Archives Leuven (International Centre for Phenomenological Research)*, su *hiw.kuleuven.ac.be*. URL consultato il 5 aprile 2005 (archiviato dall'url originale il 5 marzo 2005).
- (**DE**) *Max Scheler Gesellschaft*, su *max-scheler.de*.
- (**EN**) *Journal of the British Society for Phenomenology*, su *phenomenology.marjon.ac.uk*. URL consultato il 1º marzo 2006 (archiviato dall'url originale il 18 febbraio 2006).
- (**DE**) *Österreichische Gesellschaft für Phänomenologie*, su *hhobel.phl.univie.ac.at*. URL consultato il 5 aprile 2005 (archiviato dall'url originale il 17 agosto 2000).
- *Romanian Society for Phenomenology (http://www.phenomenology.ro/)*
- *Sociedade Brasileira de Fenomenologia*, su *ultra.pucrs.br*. URL consultato il 5 aprile 2005 (archiviato dall'url originale il 6 marzo 2005).
- (**EN**) *Research in Phenomenology*, su *brill.nl*. URL consultato il 1º marzo 2006 (archiviato dall'url originale il 14 maggio 2007).
- (**EN**) *Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP)*, su *www-hl.syr.edu*. URL consultato il 5 aprile 2005 (archiviato dall'url originale il 26 marzo 2005).
- *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità - un'introduzione alla fenomenologia*, su *swif.it*.
-
- *fenomenologìa*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *fenomenologia*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Walter Biemel e Herbert Spiegelberg, *phenomenology*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Fenomenologia*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Fenomenologia*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) Edward N. Zalta (a cura di), *Phenomenology*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 7278 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=7278) · LCCN (**EN**) sh85100683 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85100683) · GND (**DE**) 4045660-2 (https://d-nb.info/gnd/4045660-2) · BNF (**FR**) cb11933094c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11933094c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11933094c) · J9U (**EN**, **HE**) 987007541274705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007541274705171) · NDL (**EN**, **JA**) 00562409 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00562409)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Fenomenologia&oldid=130498456"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 nov 2022 alle 19:11.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Edmund Husserl

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Edmund Husserl (~ 1900)

Edmund Gustav Albrecht Husserl (in tedesco [ˈhʊsəl]), (Proßnitz, 8 aprile 1859 – Friburgo in Brisgovia, 27 aprile 1938) è stato un filosofo e matematico austriaco naturalizzato tedesco, fondatore della fenomenologia e membro della Scuola di Brentano.

La corrente filosofica della fenomenologia ha influenzato gran parte della cultura del Novecento europeo e non solo. Oltre a Max Scheler, ebbe un profondo influsso sull'esistenzialismo di Martin Heidegger, ma indirettamente il suo pensiero ha influito anche sulle scienze cognitive e sulla filosofia della mente odierne (secondo Hubert Dreyfus, Husserl è da considerarsi il "*padre delle ricerche contemporanee nella psicologia cognitiva e intelligenza artificiale*"[1]).

Indice

Vita e opere
- Gli studi (1876-1887)
- Halle (1887-1901)
- Gottinga (1901-1916)
- Friburgo (1916-1928)
- Professore emerito (1928-1938)

La fenomenologia
- "Noesi" e "noema"
- La riduzione fenomenologica
- La crisi delle scienze europee (1936)

Husserl e Frege

Influenza e rilevanza odierna
- Filosofia della mente
- Filosofia del linguaggio
- Intelligenza artificiale

Note

Bibliografia
- Opere di Husserl
- Traduzioni in Italiano
- Letteratura secondaria

Altri progetti

Collegamenti esterni

- Archivi Husserl
- Pagine su Husserl

Vita e opere

Gli studi (1876-1887)

Husserl nacque a Proßnitz (allora nell'Impero austriaco, oggi Prostějov nella Repubblica Ceca) come secondogenito di una famiglia ebrea "liberale e indifferente alla religione"[2] di mercanti tessili. Nel 1876 conseguì la maturità a Olmütz (Olomouc) e nello stesso anno iniziò gli studi di matematica, fisica, astronomia e filosofia (con Wilhelm Wundt) all'Università di Lipsia. Nel 1878 continuò gli studi matematici a Berlino con matematici del calibro di Karl Weierstrass e Leopold Kronecker.

Nel 1881 si recò a Vienna per studiare con Leo Königsberger (un allievo di Weierstrass) e nel 1883 ottenne il dottorato con il lavoro *Beiträge zur Variationsrechnung* ("*Contributi al calcolo delle variazioni*").[3]

Solo nel 1884 a Vienna iniziò a seguire le lezioni di Franz Brentano, in psicologia e in filosofia. Brentano fece una tale impressione sul giovane Husserl che da allora in poi decise di dedicare la sua vita alla filosofia. Husserl studiò brevemente con lui e poi nel 1886 andò all'Università "Martin Lutero" di Halle-Wittenberg per ottenere la sua "Habilitation" (abilitazione all'insegnamento universitario) nel 1887 con Carl Stumpf, un ex-studente di Brentano. Nello stesso anno Husserl e Malvine Steinschneider si fecero battezzare e si sposarono nella chiesa evangelica luterana protestante.

Halle (1887-1901)

Sotto la supervisione di Stumpf, a Halle scrisse *Über den Begriff der Zahl* (*Sul concetto di numero*; 1887) che in seguito servì come base per la sua prima opera maggiore, la *Philosophie der Arithmetik* (*Filosofia dell'aritmetica*; 1891).

In queste primissime opere, Husserl tentò di combinare matematica, psicologia e filosofia con l'intenzione di fornire alla matematica un fondamento solido. Husserl analizzò il procedimento psicologico necessario per ottenere il concetto di numero e poi costruire una teoria sistematica su di esso. Per riuscire in questo proposito utilizzò alcuni metodi e concetti presi dai suoi maestri. Da Weierstrass derivò l'idea che il concetto di numero sia generato attraverso il procedimento di contare una certa collezione di oggetti.

Almeno fino al 1894 Husserl fu intenzionato a scrivere il secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica*, che avrebbe dovuto trattare l'aritmetica generale dei numeri cardinali e l'uso degli algoritmi aritmetici in altri campi[4], quindi temi più generali e astratti del primo volume. Oltre a questo, era prevista un'appendice sulla semiotica. Nel periodo 1891-1894 Husserl produsse vari manoscritti legati a questi temi[5], seguendo anche spunti ripresi dalla teoria degli insiemi sviluppata da Georg Cantor, suo collega a Halle e, come Husserl, allievo di Weierstrass.

In occasione del giubileo dell'Università di Halle-Wittenberg, il 1º agosto 1894 Husserl ottenne il titolo (ma non una cattedra o stipendio) di "professore".[6]

Avendo abbandonato il piano di completare il secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl si concentrò sempre più sulla logica intesa come "teoria delle teorie" ed epistemologia generale. Importante in questo senso fu la sua lettura e reazione allo scritto *Über Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* di Kazimierz Twardowski. Grazie allo stimolo dato da Twardowski, Husserl già nel 1894 elaborò una teoria della conoscenza e dell'intenzionalità più complessa e ricca di quella brentaniana[7]. Infatti, dove Brentano e i suoi seguaci più ortodossi prevedevano solo la presenza di un atto mentale e del suo oggetto, Twardowski e Husserl distinsero tra *atto*, *contenuto* e *oggetto*. Questa evoluzione era necessaria per poter far fronte al paradosso posto dal fatto che (per Brentano) ogni atto mentale fosse una presentazione di un oggetto o ne contenesse una, mentre ci sono innumerevoli esempi (centauri, cerchi quadrati, ecc.) di "oggetti inesistenti". Grazie alla lettura di Twardowski, Husserl si avvicinò di più alle teorie di Bernard Bolzano, che appunto contemplava anche cosiddette "Gegenstandslose Vorstellungen", cioè "rappresentazioni prive di oggetto". Così si può risolvere il paradosso, perché, come vuole Brentano, tutte le rappresentazioni *hanno* un oggetto (*interno*, ovvero un contenuto, un senso), mentre non a tutte le rappresentazioni *corrisponde* un oggetto (*esterno*, ovvero indipendentemente esistente).

Continuando i suoi studi logici negli anni 1890, nel 1896 Husserl tenne un importante ciclo di lezioni sulla logica[8] che effettivamente furono una prima stesura dei *Prolegomeni per una Logica Pura*, il primo volume delle *Ricerche logiche*.

Il 31 dicembre 1896 Husserl prese la nazionalità prussiana[9].

Gottinga (1901-1916)

Dal 1901 al 1916 Husserl fu professore all'Università di Gottinga, dove tenne un'orazione inaugurale riguardo all'uso di concetti "impossibili" o "immaginari" in matematica (nota anche come "*Doppelvortrag*").[10] Inizialmente fu solo professore straordinario, dal 1906 ordinario. Negli anni successivi alla pubblicazione della sua opera principale, le *Logische Untersuchungen* Ricerche logiche (prima edizione 1900-1901), Husserl fece alcune scoperte essenziali per la fenomenologia, che lo portarono alla distinzione tra l'"atto mentale" (*noesis*) e il "fenomeno" a cui tale atto è diretto (*noema*), e al nuovo metodo della riduzione trascendentale. Questa procedura è anche chiamata *epoché* (può essere anche indicata come *solipsismo metodologico*), e somiglia a certi esperimenti mentali di Hobbes e Cartesio. La conoscenza di essenze, o idee pure, sarebbe possibile solo eliminando tutte le assunzioni riguardo all'esistenza del mondo come esterno e indipendente. L'egologia è il punto finale dell'*epoché*, l'ego assoluto, al quale si approda quando viene eliminato ogni rinvio ad altre soggettività o oggettività trascendenti[11].

Queste nuove scoperte furono preannunciate in un articolo programmatico, "La filosofia come scienza rigorosa" del 1911[12], e formarono la base delle *Idee* del 1913.[13] Questo motivò Husserl a intraprendere una seconda edizione delle *Ricerche logiche*.

Dalle *Idee* in poi Husserl si concentrò sempre più sulle strutture ideali ed essenziali della coscienza. Volendo escludere ipotesi sull'esistenza di oggetti esterni, utilizzò il metodo di riduzione fenomenologica per eliminarli. Ciò che rimane è l'ego trascendentale, opposto all'ego empirico, concreto nel qui e ora. Ora la fenomenologia trascendentale è lo studio delle strutture essenziali che rimangono rivelate nella coscienza pura: in pratica questo è lo studio dei *noemata*.

Friburgo (1916-1928)

Nel 1916 Husserl fu chiamato a Friburgo come successore del neokantiano Heinrich Rickert. La sua orazione riguardò "La fenomenologia pura, il suo campo di ricerca e il suo metodo" ("*Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*").

Negli anni 1924-1925 anche Rudolf Carnap frequentò alcune lezioni di Husserl, e successivamente dichiarò che il metodo della riduzione transcendentale di Husserl fosse molto simile alla propria "autopsicologia" e "solipsismo metodologico".[14]

Nel marzo del 1928 Husserl divenne "professore emerito", anche se continuò a mantenere la cattedra di filosofia a Friburgo *ad interim* durante il semestre estivo, fino all'ottobre dello stesso anno, quando gli successe il suo allievo Martin Heidegger.

Professore emerito (1928-1938)

Dopo il suo ritiro volontario dalla cattedra, Husserl continuò comunque a tenere lezioni. A causa delle leggi razziali promulgate dal governo nazista, gli fu tolto il diritto d'insegnare e fu mandato in "vacanza" permanentemente il 6 aprile 1933. Husserl però il 20 luglio dello stesso anno venne esonerato e poté tornare al lavoro[15]. La diceria che Husserl fu mandato in pensione forzatamente dal suo allievo Heidegger non troverebbe quindi riscontro.

Negli ultimi anni Husserl si avvicinò ancor di più a una posizione espressamente idealista, come è formulata nelle sue *Meditazioni cartesiane* (1931).

> «L'essere dell'ego puro e delle sue cogitazioni, come un essere che è primamente in sé stesso, è antecedente all'essere naturale del mondo [...]. L'essere naturale è un reame il cui statuto esistenziale [Seinsgeltung] è secondario; perpetuamente presuppone il reame dell'essere trascendentale. Il metodo fenomenologico fondamentale dell'epoché transcendentale, poiché riconduce a questo reame, si chiama riduzione transcendentale-fenomenologica.»
>
> (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser, Husserliana I, 2nd ed. (Den Haag: Nijhoff, 1963), p. 61.)

L'accentuazione del tema dell'ego puro conduce a una riformulazione della fenomenologia come egologia e conseguentemente al problema del solipsismo:

> «[La fenomenologia] conseguentemente inizia come una egologia pura e come una scienza che apparentemente ci condanna ad un solipsismo, anche se trascendentale. Rimane tuttora impossibile anticipare come, per me nell'attitudine della riduzione, altri eghi, non come meri fenomeni mondani, ma come altri eghi trascendentali, possano porsi come esistenti e quindi diventare parimenti temi legittimi di una egologia fenomenologica.»

L'esistenza di un altro ego non solo come trascendente ma come trascendentale apparentemente sarebbe fuori dalla portata del metodo fenomenologico e quindi renderebbe impossibile una trattazione dell'intersoggettività. Un *alter ego* non potrebbe mai essere percepito come una oggettività naturale. Di fatto, come risoluzione del problema, Husserl indica che un *alter ego*, mentre non può mai essere percepito, viene appercepito. Mentre percepisco il corpo (*Körper*) dell'altro come un oggetto naturale, lo concepisco come corpo animato (*Leib*) e per accoppiamento (*Paarung*) analogico con la mia costituzione come

organismo animato psicofisico, appercepisco il suo ego come *alter* ego. Questa appercezione è una appercezione rappresentativa e non presentativa, perché non può mai essere soddisfatta da una presentazione di un altro ego come oggetto. L'altro viene costituito in me e da me come altro ego trascendentale, il che porta alla concezione di una intersoggettività trascendentale.

La fenomenologia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Fenomenologia***.

"Noesi" e "noema"

Da Brentano e Stumpf Husserl riprende la distinzione tra il modo *proprio* e *improprio* di presentare (*Vorstellen*). Husserl spiega questa distinzione con un esempio: se uno si trova di fronte a una casa, egli ha una presentazione propria e diretta di questa casa nell'intuizione (*Anschauung*), ma se uno la stesse cercando e avesse solo una descrizione (la casa all'angolo tra le strade tale e tale), allora questa descrizione sarebbe una presentazione indiretta e impropria della casa.

In altre parole, una presentazione propria è possibile solo quando si ha accesso all'oggetto presentato in maniera diretta, quando esso è attualmente presente. Una presentazione impropria si ha quando questo non è possibile, e bisogna ricorrere a maniere indirette, come segni, simboli, descrizioni, ecc., i quali costituiscono una presentazione indiretta e impropria.

Un altro concetto importante che Husserl riprese da Brentano è quello dell'intenzionalità: l'idea che la coscienza sia sempre intenzionale, cioè diretta a un oggetto, che abbia un contenuto. Brentano definì l'intenzionalità come la caratteristica principale dei *fenomeni psichici* (o mentali), tramite cui essi possono essere distinti dai *fenomeni fisici*.

Ogni fenomeno mentale, ogni atto psicologico ha un contenuto, è diretto a qualche cosa (l'*oggetto intenzionale*). Ogni credere, desiderare, ecc. ha un oggetto: il creduto, il desiderato.

Rifacendosi a una concezione della filosofia scolastica, ripresa nella psicologia del suo maestro Brentano, Husserl parla quindi d'intenzionalità della coscienza. Non troveremo mai una coscienza isolata, allo stato puro, indipendente da ogni movimento intenzionale: essa è invece sempre diretta, secondo modalità diverse, verso qualche oggetto. Husserl quindi distingue la “noèsi” dal “noèma”: la noesi è la coscienza che, come atto, è sempre rivolta a qualche cosa di altro da sé: il noema. Il noema non è l’oggetto, ma l’insieme dei correlati oggettivi (*Erlebnisse*), colti dalla coscienza. L’oggetto è trascendente, ma la sua trascendenza è una trascendenza “orizzontale”, non "verticale" (come quella dell’anima, degli angeli e di io), cioè quella degli oggetti della metafisica classica e razionalistica. L’oggetto infatti per Husserl non può essere colto interamente, perché esso non si dà interamente alla coscienza, ma gradualmente e progressivamente come un insieme di correlati oggettivi (*Erlebnisse*): questi come essenze sono colte nell'intuizione eidetica. Husserl, prendendo in considerazione le essenze, distingue le essenze materiali (albero, casa, cane...) e le essenze formali o categoriali (numero, qualità, ordine, connessione...).

Sulle essenze formali si fondano i giudizi analitici a priori, sulle essenze materiali i giudizi sintetici a priori. Husserl infatti distingue kantianamente i giudizi analitici a priori (per esempio, "Il tutto è la somma delle sue parti") dai giudizi sintetici a priori (per esempio, "Ogni colorato è esteso"): di kantiano però c’è solo il nome, perché questi giudizi in realtà, pur essendo tutti a priori, sono oggettivi, non per azione del soggetto secondo universalità e necessità, ma perché si danno, si offrono nella loro oggettività alla coscienza (noesi).

Questa è pura spettatrice: il soggetto per Husserl ha solo la funzione di constatare il nesso fra le essenze. È un puro spettatore, appunto, un io che attesta il nesso fra le essenze che si danno a lui. Pertanto i giudizi analitici a priori e sintetici a priori per Husserl sono oggettivi e quindi sono universali e necessari; in Kant invece l'oggettività è data dal fatto che i giudizi sono universali e necessari (in quanto intersoggettivi): in ultima istanza trovano in Kant la loro ragion d'essere nell'attività unificatrice formale (non materiale) dell'"io penso" (unità sintetica dell'appercezione). I giudizi analitici a priori, come si è detto, sono proposizioni che uniscono essenze formali; i giudizi sintetici a priori invece uniscono essenze materiali. Sui giudizi analitici a priori si fondano le ontologie formali, sui giudizi sintetici a priori le ontologie regionali.

Infine sulle ontologie formali si fondano la logica e la matematica, sulle ontologie regionali invece la fisica e le altre scienze empiriche, fra le quali la psicologia. Tutta questa concezione di Husserl, oltre a fondare filosoficamente la logica, la matematica e la fisica, vorrebbe sottrarre anche le scienze empiriche (come la psicologia per esempio) all'empirismo. La fenomenologia di Husserl infatti reagì con forza contro il positivismo empiristico, caratterizzato dallo psicologismo (si pensi allo Stuart Mill), che confondeva il valore delle nostre conoscenze (anche quelle della logica e della matematica) con la genesi delle conoscenze stesse. In ciò la reazione di Husserl è paragonabile a quella di Kant nei confronti dell'empirismo britannico di Hume alla fine del Settecento. Rispetto a Kant, Husserl vuole sfuggire al soggettivismo, che secondo lui caratterizzava il trascendentalismo kantiano. Questo trascendentalismo era stato infatti trasformato in una metafisica dall'idealismo dell'Ottocento (Fichte, Schelling e Hegel), che aveva come ipostatizzato (trasformato in una sostanza) l'*io penso* di Kant, considerato un'entità quasi divina (Io puro di Fichte, Assoluto di Schelling e Spirito Assoluto di Hegel). Facendo dell'io, cioè della coscienza intenzionalmente intesa (noesi), un mero 'notabile', Husserl pensava di evitare la ricaduta in questo tipo di metafisica che il neoidealismo rappresentava.

La riduzione fenomenologica

Husserl introduce il concetto di riduzione nelle sue lezioni del 1906-1907 (*Introduzione alla logica ed epistemologia*), e nel 1907 nelle sue cinque lezioni introduttive sull'idea della fenomenologia[16]. In questi due cicli di lezioni Husserl pone la domanda di come sia possibile una conoscenza vera e distingue tra conoscenza scientifica e conoscenza filosofica; la prima è ingenua e acritica perché assume come vera ed esistente a priori la realtà esterna, non ponendosi il problema della "possibilità della conoscenza in assoluto", ovvero del fondamento della conoscenza stessa. A quest'obiettivo fondamentale e fondante si dedica interamente la conoscenza filosofica, che è in ultima analisi la fenomenologia stessa, e per far ciò la fenomenologia dev'esser "purificata" da presupposti e pregiudizi superflui e fuorvianti.

In proposito Husserl introduce il concetto di *epochè*, che risale allo scetticismo greco e significa "sospensione del giudizio". In realtà, più che allo scetticismo, Husserl pensa a Cartesio. Riprendendo infatti Cartesio, Husserl propone di "metter tra parentesi" (ovvero sospendere il giudizio, atto definito appunto, in greco, *epochè*) tutto ciò che si conosce, arrivando a non poter mettere tra parentesi sé stessi come coscienza. La coscienza husserliana non è fine a sé stessa, ma è sempre diretta, tramite un atto di "puro guardare", a pensieri o percezioni definiti "cogitationes". Le *cogitationes* sono puri fenomeni di conoscenza, assolutamente slegati dall'esistenza. Husserl insiste sulla distinzione tra esistenza ed essenza: la prima consiste nel fatto che l'oggetto di una *cogitatio* esista realmente al di fuori della coscienza del soggetto pensante, mentre la seconda è il senso oggettivo e immanente nella coscienza che viene intenzionalmente attribuito alla *cogitatio* (per esempio l'idea di rosso).

La fenomenologia si configura quindi come uno studio degli eventi intrapsichici, non psicologicamente parlando: lo psicologismo è stato infatti messo tra parentesi come conoscenza pregressa e pregiudicante. Questi eventi intrapsichici sono considerati come assoluti, in quanto trascendenti la realtà esterna: ciò ha fatto parlare i critici di un "platonismo husserliano". Ripulita dalla presunzione dell'esistenza di una realtà esterna, la coscienza può quindi accostarsi alla pura contemplazione dei suoi fenomeni interni, e in questo consiste in ultima analisi la fenomenologia. La riduzione fenomenologica (o riduzione eidetica, dal greco *èidos*, cioè "forma") serve proprio a questo, e la sua funzione epistemologica è dimostrata chiaramente anche dal fatto che all'inizio Husserl parlasse proprio di una "riduzione epistemologica" (*Erkenntnistheoretische Reduktion*).[17]

Molto importante è quindi il concetto di epochè: nell'applicare l'epochè all'esperienza immediata, infatti, noi neutralizziamo anche i giudizi fondati su di essa. In questo modo sono messe tra parentesi tutte le scienze naturali, in quanto esse si fondano proprio su quella stessa visione diretta o ingenua della realtà: così facendo, noi non neghiamo le proposizioni di queste scienze, ma non le utilizziamo finché non abbiamo scoperto ciò che può costituire un fondamento più solido e radicale. Da un lato questo fondamento Husserl lo dà quando, mettendo tra parentesi il piano dell'esistenza, si rivolge all'essenza e riflette sull'intuizione delle essenze (intuizione eidetica), fornendo il fondamento fenomenologico a tutte le scienze (si veda quel che s'è detto sulle ontologie formali e regionali), dall'altro andando oltre e cercando attraverso la riduzione fenomenologica il residuo fenomenologico dell'epochè stessa.

L'esperienza psicologica comune, e così le scienze della natura che si fondano su di essa, "può trasformarsi in un'esperienza totalmente nuova e diversa". L'atteggiamento fenomenologico consiste, come si è visto, nel prender le distanze dal mondo; e poiché ogni realtà è relativa alla coscienza, ne è un atto intenzionale, si "metterà tra parentesi" il flusso stesso dell'interiorità umana: questo procedimento è definito da Husserl riduzione fenomenologica. Punto d'arrivo di questa operazione non sarà il nulla, bensì la coscienza pura, che rappresenta il residuo fenomenologico. Con la riduzione infatti non si cancella e non si nega nulla, ma si giunge alla sfera assoluta dell'essere, alla soggettività assoluta, su cui si potrà fondare infine la vera scienza; si deve prima perdere il mondo mediante l'epochè, per riottenerlo poi con l'autoriflessione.

La crisi delle scienze europee (1936)

La crisi della filosofia, che si manifesta in un moltiplicarsi di correnti che non comunicano tra loro e in un conseguente scetticismo, equivale a una crisi di tutte le scienze, poiché esse tutte derivano dallo spirito originario della filosofia. E ciò implica anche una crisi esistenziale, perché col venir meno della "fede in una ragione assoluta che dia senso al mondo" cadono anche le possibilità di dare un senso alla storia e all'esistenza umana. Questa è la tematica principale dell'ultima opera di Husserl: "La crisi delle scienze europee" (1936). Le scienze si sono effettivamente allontanate dal progetto originario, che consisteva nella comprensione razionale della realtà, e sono divenute sempre più uno strumento volto a un'utilizzazione pratica. Nel far questo, hanno concepito il mondo esterno come reale e oggettivo, trascurando il riferimento all'interiorità e al mondo della vita (*Lebenswelt*), cioè a ciò che l'uomo intuisce, percepisce e di cui si occupa quotidianamente. La fenomenologia, che indaga le strutture essenziali di quel mondo e le svela come strutture intenzionali della coscienza, comprende che anche le scienze ne fanno parte, e non sono che uno dei tanti prodotti storici e culturali dell'uomo. La crisi delle scienze non è dovuta quindi al loro progetto di comprensione razionale universale, ma a un uso erroneo della razionalità. La razionalità deve tendere al

mondo della vita. Una volta compreso questo, e ricondotta la scienza alla sua razionalità più autentica - cioè alla fenomenologia -, occorrerà insistere nello sviluppo della ragione e della filosofia, che è il momento più alto dell'uomo e il grande compito storico dell'Europa.

Husserl e Frege

Il rapporto tra Husserl e Frege è stato oggetto di lunghi e accesi dibattiti nella letteratura secondaria sui due autori. Questo non è affatto una sorpresa, visto che sono stati considerati tra i padri fondatori delle due correnti filosofiche principali del XX secolo: la filosofia continentale e la filosofia analitica. Husserl e Frege hanno tenuto una corrispondenza breve, ma molto franca e amichevole, e la *Grundlagen der Arithmetik*[18] di Frege è l'opera più citata nella *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl. Questo rende particolarmente interessante il rapporto tra i due negli anni novanta del XIX secolo.

Nel 1894 Frege pubblicò una recensione molto critica della *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl, in cui lo accusava di far diventare tutto mera *Vorstellung*, rappresentazione mentale, e quindi di far cadere la logica e la matematica vittima dello psicologismo. Una nota linea interpretativa poi insiste su questa recensione come l'origine dell'antipsicologismo di Husserl, espresso chiaro e forte nei *Prolegomeni*, prima parte delle *Ricerche logiche* (1900). Frege effettivamente avrebbe "curato" il giovane Husserl dal suo psicologismo. Questa linea interpretativa è stata però ripetutamente rifiutata[19].

> «The Frege industry routinely informs us that the review quite transformed poor Husserl's philosophy; but elementary attention to chronology and sources (Hill 1991a, pt. 1) shows that this claim refers far more to the False than to the True.»
>
> (Grattann-Guinness, "The Search for Mathematical Roots 1870-1948", p. 204)

Husserl, già anni prima della pubblicazione della *Filosofia dell'aritmetica*, formula chiaramente la sua posizione sulla distinzione dei numeri come entità ideali e oggettive dalla rappresentazione mentale che noi ne possiamo avere tramite i simboli delle scienze formali. Husserl, già fin dalla sua *Habilitationsschrift* (1887), inizia a muoversi oltre la posizione di Brentano e Stumpf, separando nettamente il contenuto logico e psicologico delle rappresentazioni. La critica di Frege manca per molti versi il segno, e dal 1894 Husserl verrà influenzato molto più fortemente dalla lettura delle opere di Bolzano e Twardowski che non da Frege. Infatti Husserl dichiarò di essere debitore soprattutto a Leibniz, Bolzano, Hume e Lotze[20] per lo sviluppo della sua posizione sulle scienze formali e sull'idealismo.

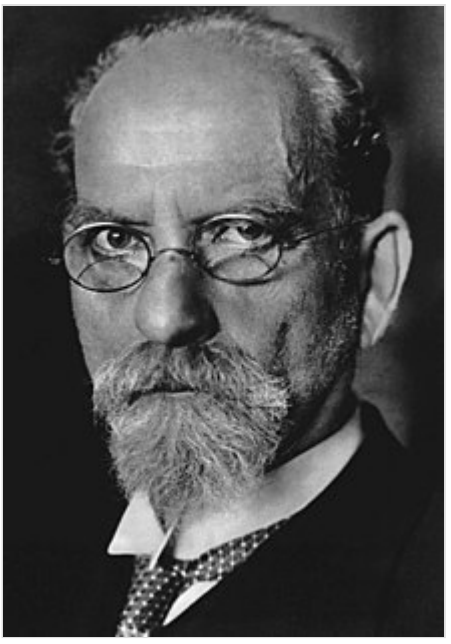
Inoltre, per molti versi la critica di Frege si dirige alla posizione nella filosofia della matematica della scuola di Berlino di Karl Weierstrass e non propriamente a Husserl stesso. Negli stessi anni Frege polemizzò abbastanza duramente anche con un altro prominente studente di Weierstrass, e amico e collega di Husserl a Halle: Georg Cantor[21]. Anche se Cantor e Husserl non erano proprio tra i rappresentanti ortodossi della corrente di Weierstrass, gli attacchi di Frege sembrano trattarli come tali. Frege fu piuttosto influenzato dalla scuola di Bernhard Riemann[22], e le sue critiche a Husserl e Cantor sono da vedersi forse piuttosto come dirette genericamente al campo di Weierstrass.

Influenza e rilevanza odierna

Filosofia della mente

Wilfrid Sellars, personaggio influente nella cosiddetta "scuola di Pittsburg" (Robert Brandom, John McDowell) è stato uno studente di Marvin Farber, allievo di Husserl e tramite lui fu influenzato dalla fenomenologia.

> «Marvin Farber led me through my first careful reading of the Critique of Pure Reason and introduced me to Husserl. His combination of utter respect for the structure of Husserl's thought with the equally firm conviction that this structure could be given a naturalistic interpretation was undoubtedly a key influence on my own subsequent philosophical strategy.»
>
> (W. Sellars, Autobiographical reflections (http://www.ditext.com/sellars/ar.html))



Il filosofo Edmund Husserl

Filosofia del linguaggio

Le analisi del linguaggio presentate nelle *Ricerche Logiche* influenzarono notevolmente Adolf Reinach, allievo e collega di Husserl a Gottinga, che fu il primo a formulare una teoria degli atti linguistici.

L'analisi formale del linguaggio data da Husserl ispirò anche Stanisław Leśniewski e Kazimierz Ajdukiewicz nello sviluppo della grammatica categoriale[23].

Intelligenza artificiale

Hubert L. Dreyfus[24] collega certe proposte di Marvin Minsky[25], sull'uso di "*frames*" e "*scripts*" per formalizzare i possibili orizzonti di esperienza, alle ricerche Husserliane su questi temi; ovvero, su come gli oggetti appaiano in un orizzonte di esperienze possibili e anticipate, e come questo influenzi la nostra percezione e interazione con il mondo.

Secondo Dieter Münch[26], il giovane Husserl già anticipa il paradigma dell'intelligenza artificiale "classica", come poi esposta da Allen Newell e Herbert Simon al celebre congresso sulla IA a Dartmouth nel 1956, e quindi da loro pubblicata in "Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search".[27]

Note

1. ^ *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* p. 2.
2. ^ *Husserl-Chronik*, p. 1
3. ^ Pubblicato interamente solo in una traduzione francese: Edmund Husserl. *Contributions à la Theorie du Calcul des Variations*. No. 65 de *Queen's Papers in Pure and Applied Mathematics*, Queen's University, Kingston, Ontario, 1983.
4. ^ *Husserl - Chronik*, p. 30.
5. ^ Pubblicati parzialmente in Husserliana XII, XXI e XXII.
6. ^ *Husserl - Chronik*, p. 42.
7. ^ Karl Schuhmann, "Husserl's Abhandlung 'Intentionale Gegenstände'. Edition der ursprünglichen Druckfassung", in *Brentano Studien* (1990/1991), 3:137–176, 1992.

8. ^ Edmund Husserl. *Logik Vorlesung 1896*. Husserliana Materialienbände I. Kluwer, Dordrecht, 2001. Per una estesa recensione critica, vedi Robin D. Rollinger. "Husserl's elementary logic" in *Studia Phaenomenologica*, III (1-2):195–213, 2003.
9. ^ *Husserl-Chronik*, p. 49
10. ^ Pubblicato in Elisabeth Schuhmann & Karl Schuhmann. "Husserls Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901". in *Husserl Studies*, 17(2):87–123, 2001.
11. ^ Edmund Husserl, *§ 35, 50, 55*, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936.
12. ^ Edmund Husserl "Philosophie als strenge wissenschaft" in *Logos*, I, 1911.
13. ^ Edmund Husserl "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie" in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Halle a. S.: Max Niemeyer 1913
14. ^ Rudolf Carnap *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* ed. Rolf A. George (Chicago and La Salle: Open Court Publishing, 2003), p. 102. Vedi anche Yehoshua Bar-Hillel, "Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar", in *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1957): 362-369, in particolare p. 362. e Bas van Fraassen "Review of R. Carnap, *The Logical Structure of the World*", in *Philosophy of Science* 35 (1968), pp. 298-299)
15. ^ Riferimenti a documenti originali riguardo alla questione possono essere trovati in *Husserl Chronik*, p. 428-429 e 433. Questi documenti sono conservati negli archivi dell'Università di Friburgo. Copie di tali documenti possono essere visionati all'Archivio Husserl di Lovanio.
16. ^ Vedi anche *Husserliana* XXIV, p. xxii
17. ^ *Husserliana* II, p. 43 & 48.
18. ^ Gottlob Frege, Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl (Breslau: Koebner, 1884)
19. ^ Vedere Jitendra Nath Mohanty "The Development of Husserl's Thought" in Barry Smith & David Woodruff Smith, (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995. Per ulteriori commentari alla recensione, vedere Dallas Willard *Logic and the Objectivity of Knowledge* (Athens [Ohio]: Ohio University, 1984, p. 63; J. Philip Miller *Numbers in Presence and Absence*. Phaenomenologica 90 (Den Haag: Nijhoff, 1982), p. 19 ff. e Jitendra Nath Mohanty "Husserl, Frege and the Overcoming of Psychologism" in *Philosophy and Science in phenomenological Perspective*, Phaenomenologica 95, ed. Kay Kyung Cho (Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff, 1984), p. 145.
20. ^ *Husserl-Chronik*, p.25-26
21. ^ Vedi Claire Ortiz Hill, "Frege's Attack on Husserl and Cantor", in *The Monist* 77:3 (1994).
22. ^ Vedi Jamie Tappenden, "The Riemannian Background to Frege's Philosophy", in: J. Ferreiros and J. J. Gray, ed., *The Architecture of Modern Mathematics* (Oxford University Press, 2006), p. 136 f.
23. ^ Cf. Barry Smith, "On the Origins of Analytic Philosophy" (Review essay on Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988) in *Grazer Philosophische Studien*, 34 (1989), 153–173
24. ^ *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, § 4
25. ^ Come esposte ad esempio in "A Framework for Representing Knowledge", MIT-AI Laboratory Memo (june 1974)
26. ^ Dieter Münch. *Intention und Zeichen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993. In particolare il capitolo *Der frühe Husserl aus der Perspektive der künstlichen Intelligenz*.
27. ^ Communications of the Association for Computing Machinery 19 (1976).

Bibliografia

Opere di Husserl

- *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*, Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), Halle a.d. Saale (1887)
- *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), Halle-Saale (1891)
- "Der Folgerungscalcül und die Inhaltslogik", in *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 15 (1891)
- "Psychologische Studien zur elementaren Logik", in *Philosophische Monatshefte* 30 (1894)
- "Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894", in *Archiv für systematische Philosophie* 3 (1897)
- *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer, Halle a. d. S. (1900)
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901)
- "Philosophie als strenge Wissenschaft", in *Logos*, I (1911)
- "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Max Niemeyer, Halle a. d. S. (1913)
- "Erinnerungen an Franz Brentano", in *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre* a cura di Oskar Kraus, Beck, München (1919)
- "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", a cura di Martin Heidegger in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1928)
- "Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 10 (1929)
- "Nachwort zu meinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11 (1930)
- *Mèditations cartèsiennes* (1931)
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936)
- "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem", in *Revue internationale de philosophie* 1 (1939)

Traduzioni in Italiano

- *Ricerche logiche*, a cura di Giovanni Piana, 2 volumi, Milano: Il Saggiatore, 1968. ISBN 88-04-22055-4
  - volume 1: *Prolegomeni a una logica pura*: Prima e seconda ricerca
  - volume 2: *L'intero e la parte*: Terza e quarta ricerca; Quinta ricerca; Sesta ricerca
  - stessa ed. presso Net, 2005. ISBN 88-515-2127-1 e ISBN 88-515-2128-X
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Enrico Filippini, tr. Giulio Alliney, Torino: Einaudi, 1950. ISBN 978-88-06-15088-4 n. ed. in 2 volumi:
  - volume 1, libro 1: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di Elio Franzini, Torino: Einaudi, 2002. ISBN 88-06-15088-X
  - volume 2, libro 2: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*
  - volume 2, libro 3: *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Torino: Einaudi, 1982. ISBN 88-06-04472-9 e ISBN 88-06-15273-4

- *Logica, psicologia, filosofia: un'introduzione alla fenomenologia*, pagine dalle opere di logica tr. e presentate a cura di Aldo Masullo, Napoli: Il Tripode, 1961
- *Logica formale e logica trascendentale: saggio di critica della Ragione Logica*, tr. Guido Davide Neri, prefazione di Enzo Paci, Bari: Laterza, 1966
- *Meditazioni cartesiane*
  - nuova traduzione con testo a fronte, accompagnata dalle *Conferenze di Parigi*, a cura di Diego D'Angelo, Milano: Bompiani 2020
  - nuova ed. e tr. a cura di Andrea Altobrando, Napoli-Salerno: Orthotes, 2017
  - tr. Filippo Costa, Milano: Bompiani, 1970
  - con l'aggiunta dei *Discorsi parigini*, tr. e nuova ed. it. a cura di Filippo Costa, presentazione di Renato Cristin, Milano: Bompiani, 1988. ISBN 88-452-1349-8 e ISBN 88-452-5192-6
  - a cura di Enrica Natalini, Roma: Armando, 1997. ISBN 88-7144-693-3
  - *Sesta meditazione cartesiana*: testi dal *Lascito* di Eugen Fink (1932) con note e appendici dal *Lascito* di Edmund Husserl (1933-34) procurati da Hans Ebeling, Jann Holl e Guy van Kerckhoven, ed. it. a cura di Alfredo Marini, Milano: Angeli, 2009
- *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*
  - a cura di Marino Rosso, tr. e introduzione di Andrea Vasa, Milano: Il Saggiatore, 1981
  - a cura di Elio Franzini, Milano: Bruno Mondadori, 1998. ISBN 88-424-5204-1
  - a cura di Carlo Sini, Palermo: Palumbo, 1966
  - tr. Andrea Vasa, Roma-Bari: Laterza, 1998 ISBN 88-421-0269-5 e ISBN 978-88-421-0269-4
- *Lezioni sulla sintesi attiva: estratto dalle lezioni sulla logica trascendentale (1920-21)*, a cura di Luigi Pastore, presentazione di Dieter Lohmar, postfazione di Massimo Barale, Milano: Mimesis Edizioni, 2007. ISBN 978-88-8483-549-9
- *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di Paolo Spinicci, tr. Vincenzo Costa, Milano: Guerini, 1993. ISBN 88-7802-378-7
- *Fenomenologia: storia di un dissidio (1927)*, scritti di Edmund Husserl e Martin Heidegger, a cura di Renato Cristin, presentazione di Pier Aldo Rovatti, Milano: UNICOPLI, 1986. ISBN 88-400-0040-2
- *Glosse a Heidegger*, a cura di Corrado Sinigaglia, Milano: Jaca Book, 1997. ISBN 88-16-40422-1
- *Semiotica*, a cura di Carmine Di Martino, presentazione di Carlo Sini, Milano: Spirali, 1984.
- *La teoria del significato*, a cura di Ursula Panzer, prefazione di Fabio Minazzi, introduzione e tr. Anselmo Caputo, Milano: Bompiani, 2008. ISBN 978-88-452-6123-7
- *L'idea di Europa: cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di Corrado Sinigaglia, Milano: Raffaello Cortina, 1999. ISBN 88-7078-563-7
- *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di Renato Cristin, Venezia: Marsilio, 1999. ISBN 88-317-7185-X
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, traduzione di Enrico Filippini, Milano: Il Saggiatore, 1961. ISBN 88-04-22822-9 poi con prefazione di Enzo Paci, ivi: 1997 ISBN 88-428-0695-1
- *L'obiettivismo moderno: riflessioni storico-critiche sul pensiero europeo dall'età di Galileo*, a cura di Guido Davide Neri, Milano: Il Saggiatore, 1976
- *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni*, a cura di Francesca Rocci, Pisa: ETS, 2006. ISBN 88-467-1200-5
- *Libro dello spazio*, a cura di Vincenzo Costa, presentazione di Michele Lenoci, Milano:

Guerini, 1996. ISBN 88-7802-633-6

- *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, introduzione e cura di Vincenzo Costa, tr. Michele Averchi e Anselmo Caputo, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009. ISBN 978-88-498-2080-5
- *Forma e materia dello spazio: dialogo con Paul Natorp*, a cura di Niccolò Argentieri, Napoli: Bibliopolis, 2008. ISBN 978-88-7088-545-3
- *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di Rudolf Boehm, ed. it. a cura di Alfredo Marini, Milano: Franco Angeli, 1981. ISBN 88-204-7604-5
- *La coscienza interiore del tempo: lezioni del 1905 con aggiunte successive*, a cura di G. Ferraro, Napoli: Filema, 2002. ISBN 88-86358-50-4
- *Filosofia prima: Teoria della riduzione fenomenologica*, introduzione e cura di Vincenzo Costa, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007. ISBN 978-88-498-1980-9
- *Filosofia prima (1923-1924). Seconda parte, Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di Paolo Bucci, Pisa: ETS, 2008. ISBN 978-88-467-2058-0
- *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, introduzione di Gerhart Funke, postfazione di Massimo Barale, tr. Claudio La Rocca, Milano: Il Saggiatore, 1990. ISBN 88-04-33033-3
- *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di Vincenzo Costa, Quodlibet 2008.
- *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, introduzione e tr. di Paolo Volonte, Milano: Bompiani, 2000. ISBN 88-452-9036-0
- *Introduzione all'etica: lezioni del semestre estivo 1920-1924*, a cura di Francesco Saverio Trincia, tr. Nicola Zippel, Roma-Bari: Laterza, 2009. ISBN 978-88-420-8238-5
- *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica*, a cura di Paolo Polizzi, Palermo: Vittorietti, 1979; come *Introduzione alla psicologia fenomenologica*, ivi, 1982; e ivi: Ila Palma, 1988. ISBN 88-7704-038-6.
- *La storia della filosofia e la sua finalità* a cura di Nicoletta Ghigi, Roma: Città nuova, 2004 (contiene: *La teleologia nella storia della filosofia*). ISBN 88-311-1108-6
- *La fenomenologia trascendentale: antologia*, scelta, introduzione e note di Alfredo Marini, Firenze: La Nuova Italia, 1974
- *Esperienze e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, pubblicate e redatte da Ludwig Landgrebe, tr. Filippo Costa, nota introduttiva di Enzo Paci, Milano: Silva, 1965 (nuova edizione Milano, Bompiani 2007)
- *Linguaggio e conoscenza scientifica*, a cura di Giovanni Piana, Padova: RADAR, 1967
- *Fenomenologia e psicologia*, a cura di Anna Donise, Napoli: Filema, 2007
- *Lineamenti di etica formale: lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, a cura di Paola Basso e Paolo Spinicci, Firenze: Le lettere, 2002. ISBN 88-7166-662-3
- *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. e introduzione di Filippo Costa, Torino: G.B. Paravia, 1958, poi tr. Corrado Sinigaglia, prefazione di Giuseppe Semerari, Roma-Bari: Laterza, 2001 ISBN 88-420-4483-0
- *Storia critica delle idee*, a cura di Giovanni Piana, Milano: Guerini, 1989. ISBN 88-7802-078-8
- *Logica, psicologia e fenomenologia: Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di Stefano Besoli e Vittorio De Palma, Genova: Il melangolo, 1999. ISBN 88-7018-391-2
- *Filosofia dell'aritmetica*, tr. e cura di Giovanni Leghissa, Milano: Bompiani, 2001 ISBN 88-452-4975-1
- *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di Mario Vergani, prefazione di Carlo Sini, Milano: Il Saggiatore, 2003. ISBN 88-428-0895-4

Letteratura secondaria

- Gaston Berger, *Le cogito de Husserl*, Aubier, Paris, 1941.
- Gaston Berger, "Les thèmes principaux de la phénomélogie de Husserl", *Revue de métaphysique et de la morale*, 1944.
- Irene Angela Bianchi, *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, FrancoAngeli, Milano, 1999.
- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg, 1989.
- Vincenzo Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e pensiero, Milano, 1999. ISBN 978-88-343-0093-0
- Vincenzo Costa, Elio Franzini & Paolo Spinicci, *La Fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002. ISBN 88-06-16123-7
- Francesco Dentoni, *Alle radici della fenomenologia*, Edizioni Abete, Roma, 1978.
- Maurizio di Bartolo, *Einsicht. La costruzione del noetico in Husserl*, Il Poligrafo, Padova, 2006.
- Hubert Dreyfus (a cura di), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT press, Cambridge (Mass.), 1982.
- Hans-Martin Gerlach, Hans Rainer Sepp (a cura di), *Husserl in Halle*, Daedalus (Europäisches Denken in Deutscher Philosophie) 5. Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M., 1994.
- Nicoletta Ghigi, *La metafisica in Edmund Husserl*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- Nicoletta Ghigi, *L'alterità tra analogia e trascendenza. Una introduzione alla fenomenologia dell'intersoggettività in Edmund Husserl e Edith Stein*, Carabba, Lanciano, 2017.
- Malvine Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*, ed. Karl Schuhmann, in *Husserl Studies*, 5: 105–125, 1988.
- Samuel Ijsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phaenomenologica 115, Kluwer, Dordrecht (NL), 1990. ISBN 0-7923-0372-5
- Roman Ingarden, "On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism", *Phaenomenologica* 64, Nijhoff, Den Haag, 1975. ISBN 90-247-1751-5
- Sebastian Luft, "Die Archivierung des Husserlschen Nachlasses 1933–1935", in *Husserl Studies*, 20: 1–23, 2004.
- Angèle Kremer-Marietti, *Cours sur la première Recherche logique de Husserl*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- Paolo Landi, *L'esperienza e l'insieme totale. L'orizzonte di Husserl e il principio del realismo critico*, Clinamen, Firenze, 2009.
- Robin D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Phaenomenologica 150, Kluwer, Dordrecht, 1999. ISBN 0-7923-5684-5
- Karl Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Phaenomenologica 42, Nijhoff, Den Haag, 1971. ISBN 90-247-5121-7
- Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I (Husserl über Pfänder)*, Phaenomenologica 56, Nijhoff, Den Haag, 1973. ISBN 90-247-1316-1
- Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II (Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie)*, Phaenomenologica 57, Nijhoff, Den Haag, 1973. ISBN 90-247-1307-2
- Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls)*, Husserliana Dokumente I, Nijhoff, Den Haag, 1977. ISBN 90-247-1972-0
- Karl Schuhmann, "Husserls Idee der Philosophie", in *Husserl Studies*, 5: 235–256, 1988.
- Barry Smith, David Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. ISBN 0-521-43616-8

- Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, Phaenomenologica 80, Nijhoff, Den Haag/Boston/London, 1981. ISBN 90-247-2392-2
- Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Phaenomenologica 5/6, Nijhoff, The Hague/Boston/London, 3 ed., 1982. ISBN 90-247-2577-1
- Hans Rainer Sepp, (a cura di), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung (Zeugnisse in Text und Bild)*, Alber, Freiburg/Mnchen, 1988.
- Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Paolo Spinicci, *I pensieri dell'esperienza: interpretazione di Esperienza e giudizio di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze, 1985.
- Xavier Tilliette, *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, Editrice Itinerari, Lanciano (CH), 1983.
- Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Ohio University Press, Athens (Ohio), 1984.
- Dan Zahavi, Frederik Stjernfelt, (a cura di), *One Hundred Years of Phenomenology (Husserl's Logical Investigations Revisited)*, Phaenomenologica 164, Kluwer, Dordrecht, 2002. ISBN 1-4020-0700-0

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Edmund Husserl**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Edmund Husserl**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Edmund Husserl (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Edmund_Husserl?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Husserl, Edmund*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ernesto Grassi, *HUSSERL, Edmund*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Husserl, Edmund*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Husserl, Edmund*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Husserl, Edmund*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Ludwig M. Landgrebe, *Edmund Husserl*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Edmund Husserl*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Edmund Husserl*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Edmund Husserl*, su *Philosophica*.
- *Edmund Husserl*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**DE**) *Edmund Husserl* (**XML**), in *Dizionario biografico austriaco 1815-1950*.
- (**EN**) *Edmund Husserl*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (**EN**) *Opere di Edmund Husserl*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere riguardanti Edmund Husserl*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (EN) *Edmund Husserl*, su *Goodreads*.

Archivi Husserl

- *Husserl-Archives Leuven*, su *hiw.kuleuven.be*. L'archivio principale a Lovanio
  - *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, su *hiw.kuleuven.be*. edizione critica delle opere
  - *Hussserliana: Materialien*, su *hiw.kuleuven.be*. edizione di lezioni etc.
- *Husserl-Archiv a Colonia*, su *husserl.phil-fak.uni-koeln.de*.
- *husserlarchiv.uni-freiburg.de*, http://www.husserlarchiv.uni-freiburg.de/.
- *Archivio Husserl della New School di New York*, su *newschool.edu*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 23 ottobre 2017).
- *Archives Husserl de Paris*, su *umr8547.ens.fr*. della *École normale supérieure* di Parigi

Pagine su Husserl

- (EN) Christian Beyer, *Edmund Husserl*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Husserlpage.com*. "Aim: To provide easy access to those net resources pertaining to the life and work of the 20th century philosopher, Edmund Husserl."
- (EN) *Husserl.net*.
- (EN) *The Husserl Circle*, su *husserlcircle.org*.
- Klaus Held, *Una presentazione del pensiero di Husserl*, su *conoscenza.rai.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 44300322 (https://viaf.org/viaf/44300322) · ISNI (EN) 0000 0001 2130 2460 (http://isni.org/isni/0000000121302460) · SBN CFIV006235 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006235?core=autoriall) · BAV 495/90364 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_90364) · CERL cnp02033504 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp02033504) · Europeana agent/base/194 (https://data.europeana.eu/agent/base/194) · ULAN (EN) 500222641 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500222641) · LCCN (EN) n79106092 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79106092) · GND (DE) 118555006 (https://d-nb.info/gnd/118555006) · BNE (ES) XX877860 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX877860) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX877860) · BNF (FR) cb11908089c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11908089c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11908089c) · J9U (EN, HE) 987007262928805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262928805171) · NSK (HR) 000100440 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100440) · NDL (EN, JA) 00444093 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00444093) · CONOR.SI (SL) 7582307 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7582307) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79106092 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79106092)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Matematica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Edmund_Husserl&oldid=137747363"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 09:13.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Max Scheler

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Max Scheler (Monaco di Baviera, 22 agosto 1874 – Francoforte sul Meno, 19 maggio 1928) è stato un filosofo tedesco.

Fu, assieme a Husserl, uno dei maggiori esponenti della fenomenologia tedesca.

Max Scheler

Indice

Biografia

Pensiero

- Persona e atto
- Persona e diritto
- Il valore e la gerarchia dei valori
- I limiti della critica di Schmitt al concetto di valore
- La funzionalizzazione dell'*ordo amoris* e il problema dell'intuizione dei valori
- Linguaggio, parola, strumento
- Fenomenologia dell'alterità ed espressività
- L'ultima fase: la tesi delle *ideae cum rebus* e del Dio in divenire
- L'errore di Cartesio
- La questione del dualismo cartesiano e l'impotenza dello spirito
- Le nuove interpretazioni dell'antropologia filosofica

Influsso del pensiero e ricezione delle opere

- Influsso del pensiero
- L'influsso di Scheler sulla psicopatologia fenomenologica
- Ricezione delle opere e fondazione della *Max-Scheler-Gesellschaft*
- Il rimaneggiamento del testo *La posizione dell'uomo nel cosmo* nel 1947 e il ritorno all'edizione originale del 1928

Opere e bibliografia

- Opere in lingua tedesca
- Principali opere tradotte in italiano

Note

- Bibliografia

Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Per volere della madre, Max Scheler ricevette una rigida formazione religiosa ebraica, che abbandonò a 25 anni in seguito alla conversione al cattolicesimo, dal quale a sua volta prese le distanze nell'ultima fase della sua vita.

Fin da giovane si appassionò alla lettura di Nietzsche e di Bergson, che assieme a Franz Brentano esercitarono un influsso decisivo sul suo pensiero. Studiò medicina a Monaco e successivamente filosofia e sociologia a Berlino con Wilhelm Dilthey, Carl Stumpf e Georg Simmel. A Jena venne a contatto con il Neokantismo (soprattutto nelle sue dottrine etiche ed epistemologiche) e nel 1897 completò il dottorato sotto la guida di Rudolf Eucken con una tesi su "Contributi sulla constatazione delle relazioni tra i principi logici ed etici" (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*). Nel 1899 ottenne l'abilitazione con una tesi su "Il metodo trascendentale e il metodo psicologico" (*Die transzendentale und die psychologische Methode*).

Fra il 1900 e il 1913 si avvicinò alla fenomenologia di Edmund Husserl, pur continuando a considerarsi un allievo di Brentano. Dal 1913 (uscita del primo volume del *Formalismus*) fino al 1927 (uscita di *Essere e Tempo* di Heidegger) fu considerato il maggior filosofo tedesco per le sue analisi sulla persona e sulla sfera affettiva (il fenomeno del risentimento, del pudore, della simpatia, dell'amare e dell'odiare, dell'umiltà, della meraviglia, della sofferenza, dell'angoscia della morte) in cui sviluppa e rivede molte tematiche nietzscheane con una sensibilità profondamente ispirata dal cristianesimo (per questo fu soprannominato da Ernst Troeltsch il "Nietzsche cattolico").

Nell'autunno del 1914 abbandonò l'iniziale entusiasmo con cui aveva accolto la notizia dell'entrata in guerra della Germania e cominciò a criticare il militarismo tedesco.

Nel primo dopoguerra divenne uno dei più importanti punti di riferimento del mondo culturale cattolico tedesco anche grazie all'uscita di "L'eterno nell'uomo". Nel 1923 si allontanò dalla chiesa cattolica, anche se rimase legato ai temi fondamentali del cattolicesimo e continuò a porre al centro dei suoi scritti il problema di Dio e del sacro, contrapponendosi sia al processo di desacralizzazione del mondo e alle varie forme di relativismo sia al dogmatismo etico.

Morì prematuramente nel 1928 a 53 anni. Il suo primogenito Wolfgang Heinrich Scheler fu ucciso dai nazisti alla fine degli anni 1930 nel campo di concentramento di Oranienburg come "materiale umano inferiore".[1]

Pensiero

Persona e atto

Il nucleo del suo pensiero è costituito dalla cosiddetta *Materiale Wertethik* (l'etica materiale dei valori sviluppata fra il 1913 e il 1916 nel *Formalismus*), come premessa per una teoria della persona e dei rapporti interpersonali. "Materiale" è considerato da Scheler in opposizione a "formale" e non significa

assolutamente "materialista", ma contenutistico. Scheler vede nella concezione kantiana della persona intesa come soggetto logico della ragion pratica ("Homo noumenon") una spersonalizzazione della persona stessa, in quanto Kant ha considerato l'umanità astratta. La persona va invece considerata, secondo Scheler, nella sua individualità. La persona non è neppure identificabile con l'Io, come soggetto della sfera psichica, o con un'anima dualisticamente contrapposta al corpo. Non coincide con lo spirito in quanto, come portatrice di valori attraverso l'esecuzione di atti, è la persona che rende concreto lo spirituale in un'identità irriducibile: è lo spirituale fattosi visibile nell'individuale.[2] La persona non è infine neppure una sostanza, è piuttosto un ordine del sentire (*ordo amoris*) che si esprime nell'atto: è «la concreta unità ontologica, in se stessa essenziale, di atti di diversa natura». A ogni atto inerisce la persona nella sua totalità, ma senza esaurire nell'atto stesso il suo essere. Nell'esecuzione dell'atto la persona diviene nel rapporto con gli altri. Sempre in contrasto con Kant la persona realizza sé stessa nell'atto agapico dell'amare[3]. Se nel *Formalismus* vigeva ancora una completa autonomia della persona nei confronti della vita, nell'ultimo periodo tale autonomia viene ripensata all'interno di un processo di sublimazione delle energie dal basso verso l'alto: la persona assume le proprie energie dalla sfera vitale, ma nella *co-esecuzione* dell'atto offre loro la possibilità di svilupparsi in una direzione completamente autonoma dalla logica vitale. In tal modo, superando il dualismo anima-corpo, la persona finita diventa centro concreto di atti che si esprime in un corpo-vivo (*Leib*).

Persona e diritto

Un problema molto controverso è quello del rapporto fra persona e diritto in Scheler.[4] Scheler svolge analisi molto dettagliate su come nelle diverse società e epoche storiche sia stato diversamente considerato l'omicidio. La variazione dell'ethos e la diversità delle varie culture non permettono di far riferimento a un'idea univoca di persona partendo dal diritto vigente (proprio questi motivi avevano indotto Scheler a fondare la persona ontologicamente). Nel *Formalismo* Scheler nota che il diritto storicamente non ha considerato come omicidio l'uccisione di chi in quel momento non veniva riconosciuto socialmente come persona (schiavi, donne, malati mentali, stranieri, popolazioni nemiche, ecc.), ma l'essere persona è inoggettivabile. Per questo motivo sfugge ai confini che il diritto ha, di volta in volta, storicamente tracciato fra persona e non persona a seconda delle più disparate esigenze, per cui questo confine è inutilizzabile: non si può far coincidere la persona con quello che il diritto definisce un individuo responsabile e quindi imputabile. Secondo Scheler anche i malati mentali e i bambini sono persone, pur non essendo per il diritto responsabili penalmente delle loro azioni: persona rimane anche un individuo che entra in coma. In questi casi «si può solo affermare che la malattia rende completamente invisibile la personalità e che non è pertanto possibile alcun giudizio su di essa» (*Formalismo*, tr. it. 594).

Il valore e la gerarchia dei valori

Premettendo al volere la *materia* dei valori e indagando le componenti emozionali della vita morale, Scheler ha inteso operare una revisione critica del formalismo e dell'intellettualismo dell'etica di Immanuel Kant, di cui peraltro egli accetta l'apriorismo anti psicologistico e anti utilitaristico; infatti, il coglimento del valore non è il contagio affettivo dei comportamenti gregari, ma l'atteggiamento simpatetico, in cui la presenza del valore unisce le persone senza abolire la loro distanza.

Secondo Scheler non è (come in Kant) la volontà buona (la purezza dell'intenzione) che definisce il valore, ma al contrario l'altezza del valore scelto che qualifica l'intenzione. Le classi di valore sono ordinate secondo una gerarchia non convenzionale:1) i valori sensibili, 2) i valori vitali, 3) i valori spirituali e 4) i valori del sacro. A questi valori corrisponde un graduale incremento oggettivo dell'apertura, che porta, dalla chiusura ambientale, all'apertura al mondo (*Weltoffenheit*), in un processo esoterico, la cui espressione

massima è raggiungibile attraverso il valore del sacro. Di particolare importanza sono i valori vitali: l'avere preso in grande considerazione i valori vitali, procurò a Scheler il celebre appellativo di"Nietzsche cristiano".

Ritornando al concetto di valore, con questo Scheler intende qualcosa di diverso da bene e fine; infatti bene è una cosa che incorpora un valore, ma non lo esaurisce, in quanto il valore è trascendente. Il fine è poi il termine di un'aspirazione che può avere (o non avere) valore. Da ciò si desuma la distanza che separa l'etica di Scheler dall'etica scolastica, in particolar modo tomista, ripresa in Italia, nel '900, dal Neotomismo di Olgiati, Vanni-Rovighi e Bontadini.

Inoltre il valore, come è inteso da Scheler, è anche profondamente diverso da ciò che, come valore, è criticato da Heidegger e Schmitt: quando Scheler definisce il valore come protofenomeno (*Urphänomen*) esclude che il valore possa essere ridotto a un attributo o una qualità del fenomeno dato. Se è protofenomeno, è qualcosa che rende possibile il fenomeno stesso. La proprietà del valore non è nell'essere una qualità, ma nel permettere al fenomeno di venire alla luce: per questo il valore è il "primo messaggero dell'oggetto". In questo senso va completamente reinterpretato anche il concetto di gerarchia dei valori: le classi dei valori rappresentano altrettanti gradi di apertura al mondo. In questa direzione il valore, più che una qualità, è un "diaframma esistenziale" capace di regolare l'apertura al mondo.[5].

I limiti della critica di Schmitt al concetto di valore

Di questa nuova concezione del valore come indice della *Weltoffenheit* non c'è traccia nella celeberrima interpretazione di C. Schmitt sulla cosiddetta "tirannia dei valori".[6] Schmitt critica in modo convincente un concetto di valore che però era già stato superato da Scheler stesso nella sua etica materiale. Schmitt concentra la sua attenzione su di un passo ambiguo che Scheler riprende da Brentano: «la non esistenza d'un valore negativo è in sé un valore positivo». Tuttavia Schmitt per dimostrare la propria tesi aveva bisogno d'includere in esso l'idea di un'azione attivamente "negatrice" del valore positivo su quello negativo. Dal momento che tale idea nel testo di Scheler non c'era, gliela aggiunge lui stesso, così nella citazione di Schmitt il passo di Scheler diventa: «La *negazione* d'un valore negativo è un valore positivo» (Schmitt *Tyrannei*, 38). A questo punto Schmitt può concludere che «quel principio di Scheler consente di ripagare il male con il male e in questo modo di trasformare la nostra terra in un inferno, e l'inferno in un paradiso dei valori» (Schmitt, *Tyrannei*, 39). La differenza fra il concetto di valore criticato da Schmitt e quello proposto da Scheler risulta evidente se si tiene presente che Schmitt ritiene che il principio costitutivo di ogni gerarchia dei valori indichi necessariamente un rapporto di forza fra i valori, per cui il valore superiore è quello capace d'imporsi "militarmente" sugli altri: un valore, per Schmitt, vale solo nella misura in cui "si fa valere con la forza". Scheler al contrario sostiene che proprio i valori più alti sono quelli più fragili e trascurati dall'uomo. L'azione etica per Scheler non consiste nell'eliminazione d'un valore in sé stesso negativo, piuttosto bene è il volere il valore più alto in relazione alla solidarietà verso la comunità illimitata delle persone che amano. Tale atto del preferire non implica però alcuna violenza verso il valore non scelto. Al contrario i valori personali si affermano non distruggendo i valori economici, ma solo dopo che i valori economici sono stati «appagati» e rilasciano, in un processo di *sublimazione*, la loro energia ai valori superiori. Nella storia, per Scheler, l'uomo si è sempre dedicato, tranne in rare e momentanee eccezioni, all'arte e alla cultura solo *dopo* aver appagato in qualche misura la fame e i bisogni primari. Questi bisogni primari in sé non sono affatto negativi, ma assolutamente positivi. Negativo è casomai

l'assolutizzarli o il continuare a orientarsi a essi, a scapito dei valori estetici o solidaristici, anche quando sono stati appagati. Si può inoltre tracciare un parallelo fra la "gerarchia dei valori" di Scheler e la "gerarchia dei bisogni" di Maslow.[7]

La funzionalizzazione dell'*ordo amoris* e il problema dell'intuizione dei valori

L'*ordo amoris* è una struttura dinamica di orientamento che costituisce il *principium individuationis* della persona e che si esprime in particolar modo negli atti dell'amare e dell'odiare. Scheler non cerca di superare il relativismo dei valori e lo storicismo attraverso la tesi dell'intuizionismo dei valori. La recezione dei valori non avviene né attraverso l'intuizione intellettuale (l'intelletto è cieco nei confronti dei valori come l'udito nei confronti dei colori) né l'intuizione sensibile, ma attraverso un "sentire affettivo", il *Fühlen* indipendente dall'intelletto e dalla sensibilità. Tale recezione dei valori è a priori rispetto alla stessa percezione sensibile (tesi della priorità del "Wert-nehmen" sul "Wahr-nehmen"). Nella prima parte del *Formalismus* Scheler usa l'espressione "intuizione dei valori", e parla del valore come meta intenzionale di un'intuizione emozionale, tuttavia già nella seconda parte del *Formalismus* l'intuizionismo, se con esso s'intende un atto che pretende di far a meno dei segni, viene superato precisando che la recezione del valore non è data in modo apodittico. Il fatto che i valori siano "oggettivi" non esclude che ci si possa ingannare sul loro conto o che si verifichino fenomeni di illusione etica o di distorsione valutativa (fenomeno quest'ultimo indagato esemplarmente da Scheler a proposito del risentimento). Essi inoltre sono colti da diverse prospettive, così come da diverse prospettive può essere vista una montagna (il che nel linguaggio di Husserl significherebbe che non si danno in modo apodittico). La recezione del valore richiede pertanto un complesso processo non solo *ermeneutico* ma pure formativo (problema della *Bildung* e dell'analfabetismo emozionale): esiste una *funzionalizzazione* dei valori (*ordo amoris*) che esprime un prospettivismo unico e irripetibile per ogni persona. Per Scheler infatti il punto di partenza dell'uomo non è l'*ordo amoris* ma piuttosto un disordine del cuore che va costantemente rettificato grazie all'esemplarità altrui (*Vorbild*).[8] Invece l'idea di un'intuizione dei valori di tipo apodittico, in cui il valore viene cioè colto con evidenza e senza residui, lungi dal contrastare il relativismo etico, finirebbe con il ritorcersi contro la libertà della persona e quindi risulterebbe incompatibile con il concetto stesso di etica. In tal modo si confonderebbe, come fa Carl Schmitt, l'etica materiale dei valori con la tirannia dei valori, il prospettivismo solidaristico nei confronti dell'infinito mondo dei valori con l'assolutizzazione egocentrica del proprio *ethos*.

Linguaggio, parola, strumento

Non è corretto affermare, come fa Arnold Gehlen in *L'uomo*, che Scheler non si sia mai occupato del problema del linguaggio. Una discussione sull'origine e l'essenza del linguaggio è rintracciabile nel saggio del 1914 *Sull'idea dell'uomo*. In questo saggio Scheler contesta l'interpretazione di origine pragmatista che cerca di definire l'uomo a partire dal linguaggio o dalla capacità di usare gli utensili, ma senza distinguerli adeguatamente dal segno e dallo strumento. Scheler sottolinea che la 'parola' non riporta semplicemente, come l'espressione di un urlo, a un'esperienza vissuta ma rinvia intenzionalmente attraverso una funzione rappresentativa a un oggetto nel mondo. La parola viene cioè vivificata da un'intenzionalità che non compare nel segno o nell'urlo di paura o nella pura espressione di dolore. In questo la parola eccede e trascende la rilevanza organica. La stessa differenza viene riscontrata a proposito dello strumento e dell'utensile. L'utensile è qualcosa di essenzialmente diverso da un semplice strumento (ad es. un oggetto

ambientale come una pietra usato, anche da certe scimmie, per schiacciare una noce), in quanto è alla base del processo di esonero delle energie verso l'alto che va sotto il nome di civilizzazione. L'utensile, e tutto ciò che appartiene alla civilizzazione, acquista infatti il suo senso ultimo come via alla cultura[9].

Fenomenologia dell'alterità ed espressività

Secondo Scheler la *consapevolezza* del sé emerge solo gradualmente da un livello unipatico in cui vige un'originaria indistinzione fra Io e Tu, come quella del neonato nei confronti della madre. Questa emersione del sé riguarda tuttavia il piano conoscitivo: a emergere non è il sé in carne e ossa del neonato (come gli viene attribuito dalla sua allieva [10] Edith Stein in *Il problema dell'empatia*), infatti il sé del neonato esiste già anche a livello unipatico come sé corporeo, bensì solo la *consapevolezza del sé*, e questa emerge solo gradualmente all'interno di un processo in cui la messa a fuoco dell'alterità della madre procede di pari passo alla messa a fuoco del sé del neonato. Questo significa che il sé del neonato non è già pre-costituito, come nell'io-trascendentale di Husserl, ma si rivela come un sé enormemente *plastico*, aperto e che nel muoversi ed esprimersi incomincia a organizzarsi attorno alla forma del corpo-vivo-psichico ("Leibschema") confrontandosi con la dimensione sociale. Nell'esperimento mentale proposto da Scheler, un Robinson Crusoe, che vivesse in un'isola deserta senza fare esperienza della dimensione sociale del Tu, rimarrebbe privo di consapevolezza di sé, in una situazione simile a quella dell'*enfant sauvage* descritto da François Truffaut. La situazione di partenza della fenomenologia dell'alterità (e dell'empatia, come atto con cui viene colta l'alterità in quanto alterità) non è pertanto l'identità del soggetto già costituita e consapevole di sé (l'inter-soggettività) ma il processo stesso d'individuazione, orientato in base alla funzione esemplare o controesemplare dell'espressività altrui.[11] Nella prima versione del 1913 del saggio sulla *Simpatia* Scheler afferma la possibilità di percepire l'espressività altrui senza basarsi su di un argomento per analogia. «Nel sorriso altrui cogliamo direttamente la sua gioia, nelle lacrime il suo dolore, nel suo arrossire il suo senso di vergogna». Questa tesi fu successivamente fatta propria da Edith Stein nel saggio sulla *Empatia* del 1917[12]. Negli ultimi anni fra gli studiosi più attenti della fenomenologia c'è un risveglio di interesse per le analisi di Scheler sull'alterità, come testimonia anche un recente libro di Gallagher e Dan Zahavi in cui, nel trattare la fenomenologia dell'alterità, viene dato largo spazio proprio a Scheler. Secondo Gallagher e Dan Zahavi particolarmente significative sarebbero le critiche di Scheler alle teorie che desumono l'alterità attraverso la simulazione o l'argomento per analogia.[13].

L'ultima fase: la tesi delle *ideae cum rebus* e del Dio in divenire

L'interpretazione relativa ai valori è molto controversa. Da un lato si insiste su un intuizionismo dogmatico di un mondo di valori statici[14]. Dall'altro si è messo in luce come questo non sia vero neppure per il periodo intermedio, dove sarebbe più corretto parlare di "prospettivismo" e che in ogni caso nel tardo Scheler la tesi del prospettivismo viene radicalizzata nel contesto della tesi delle *ideae cum rebus* e dell'impotenza dello spirito: non si tratta solo di una funzionalizzazione e di un divenire della conoscenza umana, ma di un divenire della realtà stessa, in questo senso non esiste un mondo delle idee antecedente il divenire del mondo, ma quelle che venivano chiamate *ideae ante res* prendono forma *cum rebus*, solo nel e attraverso il divenire del mondo[15]. Non esiste di conseguenza nessuna forma di teleologia o di finalismo, ma solo un processo aperto in senso *teleocline*. Negli scritti postumi pubblicati nel volume XI delle sue opere in tedesco Scheler afferma: «Von Teleologie und Plan ist gar keine Rede» (Scheler GW XI, 211). Si tratta di una brusca rottura nei confronti del periodo intermedio che trova espressione nella tesi del Dio in divenire. Da cosa venne causata? A partire dal 1923 Scheler si dimostrò molto colpito dal libro di Adolf von Harnack su Marcione e dallo *Scritto sulla libertà* di Schelling. Nella seconda edizione di *Essenza e forme della simpatia* (1923) vengono aggiunte alcune pagine particolarmente significative su San Francesco,

considerato come il vero punto di svolta del cristianesimo nei confronti di Marcione a favore di una riabilitazione della natura e di un nuovo equilibrio fra eros e agape (in una direzione simile a quella recentemente proposta da Marion). È su queste basi che Scheler sviluppa, in alternativa all'ateismo postulatorio di Nicolai Hartmann, la tesi di un "Dio in divenire": un Dio che mantiene una dimensione assolutamente trascendente (*Deus absconditus*), ma che contemporaneamente si manifesta nel mondo spingendo a solidarizzare con il sofferente, l'escluso, l'emarginato. Un Dio tragico, che nel contatto con la finitezza non ammutolisce tutti gli interrogativi e non neutralizza all'istante tutte le sofferenze, ma tuttavia rende possibile il superamento del male nel mondo: Dio si manifesta empiricamente in ogni tentativo di superare il male, è questo superamento stesso. In ciò consiste il pan-enteismo (da non confondere con "panteismo") di Scheler, che fu influenzato indubbiamente più da Bergson che da Hegel (come invece ritiene Abbagnano): in particolare fu in questo senso importante "L'Evoluzione Creatrice" che Bergson pubblicò nel 1907. Dal punto di vista della tesi del Dio diveniente, che rinuncia all'onnipotenza tecnologica della prima creazione per esplicitarsi come esemplarità che apre le porte alla seconda creazione, il problema della teodicea, "*si Deus est unde malum?*", va rovesciato in: "non esiste solo il male, dunque Dio esiste".[16]

Dal 1924 si dedicò inoltre alla fondazione della Sociologia del sapere (*Wissenssoziologie*) conosciuta anche come "Sociologia della conoscenza". Sempre in quegli anni incominciò a precisare anche il progetto di un'antropologia filosofica, i cui tratti essenziali sono consegnati alla celebre conferenza del 1927 pubblicata poi in forma separata nel 1928 con il titolo *La posizione dell'uomo nel cosmo* (opera che Maria Zambrano ebbe a definire "immortale") e dal saggio sull'*Ausgleich*, in cui definisce in termini di globalizzazione la nuova era dell'umanità. Il principale problema della nuova era della globalizzazione è l'individuazione di un'orientatività rettificante come antidoto all'altrimenti inevitabile processo di livellamento e neutralizzazione delle differenze. La nuova concezione dell'uomo all'altezza della nuova era dello *Ausgleich* è, in opposizione all'*Übermensch* di Nietzsche, quella di *Allmensch* o *uomo-globale*.

L'errore di Cartesio

L'errore di Cartesio consiste secondo Scheler nell'aver misconosciuto la funzione intermediatrice di tutto il sistema fisiologico e pulsionale che unifica psichico e fisico nel corpo-vivente; solo attraverso questo nuovo concetto di corporeità vivente «l'abisso che Descartes ha scavato fra anima e corpo è stato colmato da un'unità della vita divenuta tangibile. Naturalmente il fatto che quando un cane vede un pezzo di carne il suo stomaco incominci a secernere determinati succhi gastrici, risulta, dal punto di vista di Descartes, un miracolo assoluto: egli infatti elimina dalla sfera psichica il complesso della vita pulsionale e affettiva e tenta inoltre una spiegazione puramente chimico-fisica delle manifestazioni vitali anche relativamente alle loro leggi strutturali. […] Che cosa direbbe però Descartes se gli si facesse vedere l'esperimento di Heyder, secondo cui la semplice suggestione del mangiare un cibo sortisce gli stessi effetti che si verificano a proposito di un mangiare effettivo? Qui emerge l'errore, l'errore fondamentale di Descartes: l'aver misconosciuto completamente il sistema pulsionale nell'uomo e nell'animale. È solo tale sistema che costituisce la mediazione e l'unità fra ogni autentico movimento vitale e il contenuto della coscienza»[17].

La questione del dualismo cartesiano e l'impotenza dello spirito

Uno dei punti di maggior attrito nelle diverse interpretazioni sull'ultimo Scheler è quello relativo al nodo del dualismo cartesiano. Eppure Scheler a proposito è molto chiaro:

«In epoca moderna la teoria classica dell'uomo ha trovato la sua forma più efficace nella dottrina di Descartes, una dottrina che a dire il vero solo recentemente ci siamo impegnati a demolire completamente. Dividendo tutte le sostanze in "pensanti" ed "estese" Descartes ha introdotto nella coscienza occidentale una fitta schiera di errori, del tipo più grave, relativamente alla natura umana. […] Oggi possiamo affermare che il problema del rapporto fra anima e corpo-vivente, che per così tanti secoli non ci ha dato tregua, ha perso per noi la sua importanza metafisica. I filosofi, i medici, gli scienziati che si occupano di questa questione convergono sempre di più verso una visione fondamentale unitaria. [...] Fondamentalmente falsa risulta anche la tesi di Descartes secondo cui lo psichico coincide con la "coscienza" e risulta connesso esclusivamente alla corteccia cerebrale. […] È tutto il corpo-vivente che oggi torna prepotentemente a essere quel campo fisiologico parallelo dei fenomeni psichici, che finora era stato limitato al cervello. Oggi non si può più parlare seriamente di una connessione esterna fra una sostanza psichica e una sostanza corporea così come era stato ipotizzato da Descartes. Si tratta al contrario di un'unica e medesima vita che nel suo "esser-interno" assume la forma dello psichico e nel suo esser-in-relazione-all'altro assume la forma del corpo-vivente. […] Opponendoci nella maniera più risoluta a tutte queste teorie noi affermiamo che il processo vitale fisiologico e psichico risultano rigorosamente identici da un punto di vista ontologico»[18].

Nonostante queste affermazioni esplicite di Scheler, il fraintendimento che riconduce Scheler al dualismo cartesiano, confondendo di fatto Scheler con Klages, ebbe vasta diffusione,[19] Il dualismo si sarebbe inoltre accentuato nell'ultimo periodo in seguito all'allontanamento dal cattolicesimo fino a sfociare in un "dualismo panteista".[20] Questo canone interpretativo è stato messo in discussione solo a metà degli anni Novanta [21]. Come nota Cusinato, la questione decisiva è che dopo il 1923, il termine spirito (*Geist*) e persona non coincidono più. È questo il punto su cui cadono quasi tutti gli interpreti dell'ultimo Scheler. Di conseguenza è del tutto errata anche l'interpretazione che deduce dalla tesi dell'impotenza dello spirito la tesi di un'impotenza della persona o di Dio. Dopo il 1923 la persona diventa infatti un centro reale dotato di forza, che inaugura un inizio ex-centrico rispetto alla chiusura ambientale: diventa l'essere capace di *Weltoffenheit*, al centro dell'antropologia filosofica.[22]

In questo nuovo contesto l'opposizione diventa semmai quella fra vita e intelletto: «non lo spirito, ma solo l'intelletto ipersublimato, che Klages confonde con lo spirito, è in un certo senso ostile alla vita»[23]. Lo spirito invece diventa completamente *impotente*: «per sua natura e fin dall'inizio lo spirito non possiede alcuna energia propria»[24]. A proposito del dualismo cartesiano Cusinato si chiede: con quali forze uno spirito originariamente impotente si potrebbe contrapporre dualisticamente alla vita? La soluzione consisterebbe in una rilettura del rapporto fra spirito (*Geist*) e impulso vitale (*Drang*) nel senso di una progressiva *compenetrazione* (il termine centrale per comprendere l'ultima fase del pensiero di Scheler non sarebbe dunque quello di "dualismo" ma di *Durchdringung*) a livelli sempre più complessi. Tuttavia, finché incentrata su di un concetto astratto di spirito, questa prospettiva non viene a capo di numerose ambiguità e aporie. Per questo Cusinato propone di rileggere tutto l'ultimo periodo non nella visuale dell'astratta metafisica del *Geist*, ma nel senso di una filosofia della *Bildung* della persona e delle pratiche di condivisione emozionale (*emotional sharing*)[25]

Le nuove interpretazioni dell'antropologia filosofica

Negli ultimi anni sono emerse alcune nuove interpretazioni dell'antropologia filosofica di Scheler oltre il consueto orizzonte dell'opposizione dualistica fra vita e spirito. J. Fischer, noto studioso di Plesser, in un poderoso volume ha messo in evidenza la necessità di superare il doppio pregiudizio interpretativo finora dominante sia nei confronti di Scheler (il dualismo fra spirito e vita) sia nei confronti di Gehlen (il

riduttivismo naturalista) come presupposto per una rivalutazione complessiva dell'antropologia filosofica, che nel corso del XX secolo avrebbe ottenuto una legittimazione come sapere scientifico alternativo alla metafisica e al riduttivismo naturalista. L'antropologia filosofica in questo modo, da sottodisciplina filosofica, diventa una filosofia all'altezza dei tempi che, superando le premesse metafisiche, viene pienamente riconosciuta come scienza sociale non riduttivistica.[26]. G. Cusinato parte invece dalla constatazione che l'antropologia filosofica, nelle originarie intenzioni di Scheler, mantiene la pretesa di promuovere un rinnovamento interno alla filosofia stessa: non punta a rendere "scientifica" la filosofia, ma mira a ritornare all'originario significato socratico della filosofia come esercizio di trasformazione dell'esistenza e della società. La legittimazione della filosofia viene cercata in direzione di una pratica di trasformazione in contrasto con la filosofia accademica: diventa un esercizio di trasformazione (*Umbildung*) del centro personale nel suo posizionarsi nel cosmo (*Weltoffenheit*). In tal modo si apre una convergenza ideale fra l'antropologia filosofica della *Bildung* di Scheler e la filosofia come esercizio spirituale di Pierre Hadot. In questa ottica una particolare rilevanza assume l'interpretazione della riduzione fenomenologica come *cura non solipsistica*, nel senso di un esercizio di autotrascendimento (presa di distanza critica dal sé abitudinario) e trasformazione (*Umbildung*) dell'individuo e della società[25]. Al centro dell'antropologia filosofica di Scheler non ci sarebbe quindi la coppia metafisica *Geist-Drang*, ma piuttosto l'empirico processo di tras-formazione della persona, intesa come "Totalità incompiuta". La proposta è quella di passare da un'antropologia filosofica focalizzata sullo spirito (*Geist*) a un'antropologia filosofica della formazione (*Bildung*)[27].

Influsso del pensiero e ricezione delle opere

Influsso del pensiero

Scheler fu sempre di difficile collocazione, ma anche uno dei filosofi più segretamente influenti del XX secolo[28] e diversi accenti del suo pensiero sono facilmente riconoscibili ad es. nell'analisi esistenziale dell'essere-nel-mondo del *Dasein* specialmente nell'attenzione alla dimensione affettiva (la *Grundstimmung*) in Heidegger, in María Zambrano[29], in Hannah Arendt (ad es. sul concetto di *homo faber*),[30] nella fenomenologia della corporeità di Merleau Ponty (decisiva è ad es. la distinzione proposta da Scheler fra *Leib*, corpo-vivo, e *Körper*, corpo-fisico già a partire dal 1913)[31]. Attraverso Alfred Schütz importante fu il suo influsso sulla sociologia.[32] Elementi della sua visione tragica del divino sono rintracciabili nel testo di Hans Jonas sul concetto di Dio dopo Auschwitz e nella teologia di Moltmann. Notevole è anche la convergenza fra la tesi di Scheler della *Selbstgegebenheit* come rivelazione del fenomeno da raggiungere attraverso la riduzione e quella di J.-L. Marion di un rapporto direttamente proporzionale fra riduzione e donazione: per più versi Marion segue un percorso parallelo a quello tracciato da Scheler nella critica a Husserl relativamente al concetto di *Gegebenheit* e di sensibilità. Va poi segnalata una convergenza fra la tesi di uno spazio "noi-centrico" pre-individuale - espressa da Scheler nel *Sympathiebuch* (1913), prima ancora di Vygotskij e Winnicott, e i recenti sviluppi della fenomenologia dell'intersoggettività. La concezione della persona di Scheler influenzò anche Karol Wojtyla[33], in particolare alcune opere filosofiche scritte prima dell'elezione al Soglio petrino.[10]

L'influsso di Scheler sulla psicopatologia fenomenologica

Ancora poco noto è l'influsso di Scheler sulla psicopatologia fenomenologica.[34] Eppure Kurt Schneider conseguì nel 1922 un dottorato sotto la guida di Max Scheler e applicò la sua teoria della stratificazione emozionale alla classificazione delle psicopatologie, in particolare della malinconia,[35] ma un profondo

influsso è individuabile anche in W. Stern, P. Schilder, von Gebsattel, V. von Weizsäcker, V. Frankl[36] e inoltre in Erwin Straus ed Eugène Minkowski.[37] Degno di nota è che uno dei maggiori esperti attuali di schizofrenia, lo psichiatra inglese John Cutting, veda proprio in Scheler il miglior punto di riferimento filosofico per l'analisi di questa patologia.[38] Nella psichiatria italiana influssi del suo pensiero sono rintracciabili ad esempio in Giovanni Enrico Morselli e Eugenio Borgna, che a proposito della situazione attuale della psichiatria così si esprime:

"una indagine descrittiva degli stati depressivi si è ormai inaridita; mentre riannodare la psicopatologia dell'esperienza malinconica alla fenomenologia scheleriana ci sembra orizzonte teleologico di una qualche rilevanza e di una qualche attualità. La fenomenologia scheleriana della vita emozionale ancor oggi consente di ricondurre i diversi aspetti clinici della malinconia in un orizzonte di significato psicologicamente unitario [...] la fenomenologia scheleriana è venuta collocandosi nello sfondo della mediazione schneideriana [...] che solo negli ultimi scritti si è incrinata in senso quasi daseinanalitico, e dall'altro nella fenomenologia scheleriana ritroviamo una fondazione teoretica e una rigorosa articolazione di alcune fondamentali strutture psicopatologico-cliniche che l'indagine descrittiva è andata individuando nel circolo delle malinconie. Del resto alla dottrina scheleriana è largamente ancorata, nelle sue linee generali, la riflessione di Erwin Straus, e a essa si richiamano Lòpez Ibor, Schulte e Wyrsch"[39]

Ricezione delle opere e fondazione della *Max-Scheler-Gesellschaft*

Nel 1929 Maria Scheler consegnò a Heidegger un'importante raccolta di opere postume del marito chiedendo un aiuto per trovare un finanziamento e un editore per la stampa. Heidegger preferì non appoggiare l'iniziativa: Scheler era pur sempre di madre ebrea, così nel 1933 Maria Scheler fu costretta a stampare una raccolta d'inediti, fra cui il famoso scritto *Ordo amoris*, a proprie spese. Dal 1933 al 1945 il regime nazista vietò la pubblicazione e la ristampa delle sue opere. Tuttavia pure durante il nazismo il pensiero di Scheler continuò a circolare fra i maggiori intellettuali tedeschi più di quanto potesse trasparire. Emblematico è il caso di Arnold Gehlen che nel 1936 tenne un seminario sul problema dell'uomo leggendo e commentando a lezione *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler, un testo già allora poco conosciuto fra gli studenti, facendolo passare per un proprio lavoro. Ricostruendo l'intera vicenda L. Samson (uno dei maggiori studiosi di Arnold Gehlen) ha proposto di rovesciare la diffusa credenza secondo cui il capolavoro di Gehlen, *L'uomo*, manterrebbe solo un rapporto episodico e critico nei confronti dell'antropologia filosofica di Scheler.[40]. Negli anni Trenta e Quaranta in Italia, prima di venir messo in ombra dal successo di Heidegger, ci fu un notevole interesse nei confronti di Scheler con scritti ancora oggi di notevole rilievo ad es. di Banfi, Luporini, Paci e Bobbio.

Dal 1948 incominciò la pubblicazione delle opere di Scheler in lingua tedesca (i *Gesammelte Werke*) dapprima a cura della moglie Maria Scheler, anche se in completo isolamento e senza finanziamenti dal mondo accademico tedesco, tanto che successivamente venne proseguita in America da Manfred Frings (che fu anche il suo maggiore studioso a livello internazionale). Questo isolamento dal mondo accademico tedesco venne rotto solo nel 1993 con la fondazione all'Università di Colonia, da parte di Manfred Frings e dal secondogenito di Scheler (il famoso fotografo tedesco Max Georg Scheler), della società filosofica internazionale dedicata a Max-Scheler: la "Max-Scheler-Gesellschaft".[41]

Il rimaneggiamento del testo *La posizione dell'uomo nel cosmo* nel 1947 e il ritorno all'edizione originale del 1928

Di particolare interesse è la storia dell'edizione del testo *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Originariamente era il testo di una conferenza tenuta da Scheler all'inizio del 1927 e pubblicata in una rivista nell'estate di quell'anno. Successivamente Scheler riprese il testo della conferenza, gli aggiunse tre pagine di *Prefazione* nell'Aprile del 1928, e inviò il testo alla casa editrice, senza modificarlo. Il testo uscì così come libro nel 1928, pochi giorni prima della morte di Scheler. A causa del nazismo, il testo non poté essere ristampato, come tutte le altre opere di Scheler, in quanto filosofo di madre ebrea. Quando fu finalmente possibile ripubblicarlo, nel 1947, la moglie di Scheler decise di rivedere il testo. Il problema è che non si limitò a semplici correzioni stilistiche, ma a un vero e proprio rimaneggiamento del testo: aggiunse diverse pagine, con il risultato che il testo venne accresciuto di circa il 10%. Tali aggiunte non sono riconducibili a nessun manoscritto inedito di Scheler, ma sono da ascrivere esclusivamente alla moglie di Scheler. In queste modifiche e aggiunte la moglie di Scheler accentuò la contrapposizione dualistica fra *Geist* e *Drang*: è significativo che diversi passi, solitamente citati a sostegno delle interpretazioni dualiste di Scheler, in realtà non esistevano nell'edizione del 1928 scritta da Scheler, ma sono stati aggiunti di proprio pugno dalla moglie nel 1947. Il testo rimaneggiato nel 1947 venne poi ripreso nell'edizione delle opere in tedesco (*Gesammelte Werke*) curata dalla moglie, Maria Scheler, e poi da Manfred Frings. La conseguenza è che il testo che attualmente conosciamo, anche nell'edizione tedesca, propriamente non è un testo di Scheler, ma il testo rimaneggiato dalla moglie. L'unica traduzione in italiano del testo di Scheler, quello del 1928, è uscita nel 2000 a cura di Guido Cusinato *La posizione dell'uomo nel cosmo* (https://books.google.it/books?id=fZlVe1GMwkQC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). L'edizione del 1928 è stata infine riedita anche in lingua tedesca, in una edizione critica, nel 2018 presso la Meiner Verlag a cura di Wolfhart Henckmann.[42]

Opere e bibliografia

Opere in lingua tedesca

Le opere di Scheler in lingua originale, *Gesammelte Werke*, sono state edite da Maria Scheler e Manfred Frings in 15 volumi:

- *Gesammelte Werke*, su *maxscheler2.wordpress.com*.

Principali opere tradotte in italiano

- *Metodo trascendentale e metodo psicologico* (1900), Quodlibet Macerata 2009.
- *Logica* (1906), Quodlibet Macerata 2011.
- *Il risentimento nella edificazione delle morali* (1912).
- *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, [a cura di A. Piazza] FrancoAngeli 2014
- *Scritti fenomenologici* (1911-1913), [a cura di V. D'Anna] FrancoAngeli, Milano 2013
- *Amore e conoscenza* (1915), Morcelliana, Brescia 2009; oppure: Aracne, Roma 2010 (con testo tedesco a fronte).
- *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008; oppure: Aracne, Roma 2010 (con testo tedesco a fronte).
- *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, (originale 1913-1916) Bompiani Milano 2013, con testo tedesco a fronte (tr. it. e *Saggio introduttivo* di R. Guccinelli, *Presentazione* di R. de Monticelli).
- *Morte e sopravvivenza*, Morcelliana, Brescia 2012.
- *Modelli e capi*, FrancoAngeli, Milano 2011.

- *L'eterno nell'uomo* (1921), Edizioni Logos, Roma 1991 (tr. it. di Ubaldo Pellegrino); oppure: Bompiani, Milano 2009 (con testo tedesco a fronte)
- *Essenza e forme della simpatia* (1923), FrancoAngeli, Milano 2010.
- *Sociologia del sapere* (1924)
- *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1927 su rivista, 1928 come libro), a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2000, V ed. 2009.
- *Formare l'uomo*, FrancoAngeli Milano 2009, Titolo originale: *Philosophische Weltanschauung* (comprende la raccolta di saggi relativi alla *Bildung* e all'*Ausgleich* usciti fra il 1925 e il 1928).
- *L'idea di pace e il pacifismo*, (a cura di Leonardi Allodi; Prefazione di Angelo Scivoletto), 2. ed. riveduta Milano, FrancoAngeli, 1995
- *Politica e morale*, Morcelliana, Brescia 2011.
- *Conoscenza e lavoro*, FrancoAngeli 1997.
- *Sociologia del sapere*, Edizione Abete, Roma 1976.

Note

1. ^ Cfr. M. Mader, *Scheler*, Hamburg 1980, pag. 140.
2. ^ Giovanni Ferretti, Max Scheler, Vol I, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano 1972
3. ^ A. R. Luther, *Persons in Love*, The Hague 1972
4. ^ M. A. Marquez, *Derecho y valor*, Madrid 2004
5. ^ G. Cusinato, *Katharsis*, Napoli 1999, 235-259: Id., *Orientamento al bene e trascendenza dal sé. Il problema dell'oggettività dei valori in Max Scheler*, in: «Verifiche», 2012, 39-63.
6. ^ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi 2008
7. ^ Sui limiti della critica di Schmitt a Scheler cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, op. cit. 226-227
8. ^ Un'approfondita analisi del concetto di esemplarità in Scheler è presente in: G. Cusinato, *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo a: M. Scheler, *Modelli e capi*, tr. it. a cura di E. Caminada, Milano 2011, pp. 7-28.
9. ^ G. Cusinato, *Guida alla lettura di La posizione dell'uomo nel cosmo* (https://books.google.it/books?id=fZlVe1GMwkQC&printsec=frontcover&source=gbs_v2_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false#) pp. 32-38
10. *Scheler davanti al male come Ivan Karamazov*, su *avvenire.it*, 19 gennaio 2024.
11. ^ *Espressività, empatia, intersoggettività* (https://www.phenomenologylab.eu/index.php/2010/10/espressivita-empatia-intersoggettivita/)
12. ^ Un confronto fra il testo di Scheler del 1913 e quello di Stein del 1917 è rintracciabile in: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, Milano 2008, 232-238
13. ^ Gallagher/Dan Zahavi, *La mente fenomenologica*, Milano 2009, p. 275-279.
14. ^ In questa direzione A. Escher di Stefano afferma che Scheler «intende fondare e celebrare un'intelligibile, eterna realtà come sede di valori immutabili, il cui supporto è il cosmo metafisico e il cui metodo è quello realistico-dogmatico» (*Il coraggio della verità*, Napoli 1991, p. 168).
15. ^ Sulla teoria delle *ideae cum rebus* cfr. in particolare G. Cusinato, *Katharsis*, op. cit., 325-345.
16. ^ Sugli influssi di Schelling, Harnack, Hartmann e in particolare sulla rilevanza delle pagine di Scheler su San Francesco ha richiamato l'attenzione G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, pp. 137-147.
17. ^ Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 163-164
18. ^ Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2004 (II edizione), 159-160.

19. ^ In Italia tale fraintendimento è riproposto in particolare da F. Bosio, che ha definito il rapporto fra spirito e vita in Scheler nei termini di un "dualismo addirittura ontologico" (F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Scheler*, Roma 1976, p. 272) e da M.T. Pansera, che ha riletto tutta l'opera di Scheler all'insegna del dualismo cartesiano, a cui contrappone Plessner in quanto «a differenza di quella scheleriana, la prospettiva filosofica di Plessner rifiuta qualsiasi conclusione dualistica che opponga spirito e vita, anima e corpo, *res cogitans* e *res extensa*» (M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Milano 2007, p. 20).
20. ^ Questa tesi è stata recentemente ripresa da S. Sánchez-Migallón, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona 2006.
21. ^ Cfr. in particolare G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in: «Verifiche», XXIV 1995, pp. 65-100
22. ^ Ibid.
23. ^ Max Scheler, GW IX, p. 150
24. ^ Max Scheler, *La posizione dell'uomo*, cit., p. 152
25. G. Cusinato, *Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive*, «Thaumàzein», 2015, 29-82.[1] (http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=38&path%5B%5D=43)
26. ^ J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg/München 2008
27. ^ G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, Milano 2008. In questo senso si è mossa anche l'iniziativa editoriale che ha portato in Italia alla traduzione degli scritti di Scheler raccolti in: *Formare l'uomo*, e del saggio *Modelli e capi*, che quindi andrebbero letti, assieme a *La posizione dell'uomo nel cosmo*, come testi fondamentali dell'antropologia filosofica.
28. ^ Franco Volpi, *Scheler incognitus*, in: «Verifiche» 1978, 85-104
29. ^ "L'amore e la morte, eluse dalla filosofia pura, mi diedero coraggio, quando scoprii l'*ordo amoris* di Max Scheler, per me più decisivo del concetto di angoscia di Kierkegaard" (M. Zambrano, Verso un sapere dell'anima, Milano 1996, 7). "Così ci sentiamo di fronte alla rivelazione che ci offre la Ragione secondo il suo nuovo significato: quello di essere guida, cammino di vita. In questo cammino avvertiamo la necessità di un sapere dell'anima, di un ordine della nostra interiorità. A ciò mirano gli scritti postumi di Max Scheler, Ordo amoris e Morte e sopravvivenza" (ibid., 13).
30. ^ Cfr. L. Allodi, *La modernità controversa*, Roma 2000, 178-180; P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune: studio su Hannah Arendt*, Rubbettino 2002, 71-73,
31. ^ R. Guccinelli, *Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty*, in: https://mondodomani.org/dialegesthai/rgu01.htm; inoltre: M. Spina, *Al cuore dell'esperienza. Scheler nella prospettiva di Merleau-Ponty*, in: https://mondodomani.org/dialegesthai/msp01.htm
32. ^ A. Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Brescia, 2015.
33. ^ A. Malo, *L'antropologia di K. Wojtyla come sintesi del pensiero classico e della modernità* (**DOC**), su *philarchive.org*, 2006, 7,8-10. URL consultato il 6 dicembre 2018 (archiviato il 6 dicembre 2018).
34. ^ Su Scheler e la psicopatologia cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano 2018. ;
35. ^ Su Scheler e Schneider cfr. in particolare R. Glazinski,, *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider : systematische und historische Überlegungen*, 1997.; Krahl A./ M. Schifferdecker, *Max Scheler and Kurt Schneider. Scientific influence and personal relationship*, "Fortschriftte der Neurologie-Psychiatrie", 1998, 66, pp. 94–100.
36. ^ M. Arndt,, *Max Scheler und der seelenkundliche Diskurs der 20er Jahre, in: https://www.psycharchives.org/handle/20.500.12034/207*.
37. ^ Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, p. 236.

38. ^ Cfr. J. Cutting, *Scheler, Phenomenology, and Psychopathology, in: "*Philosophy, Psychiatry, & Psychology", Volume 16, Number 2, June 2009, pp. 143-159; L. Sass, *On Scheler and Psychiatry,* in: "Philosophy, Psychiatry, & Psychology", Volume 16, Number 2, June 2009, pp- 171-174. Cfr. anche la recente traduzione italiana di Norbert Andersch e John Cutting, *Schizofrenia e malinconia. Implicazioni psicopatologiche e filosofiche*, Giovanni Fioriti Editore 2013.
39. ^ E. Borgna, *Fenomenologia scheleriana e psicopatologia degli strati depressivi*, in: Id., *Nei luoghi perduti della follia*, Milano 2008, 245-246. Sembre Borgna osserva: "*Nel 1965/66 uscirono alcuni lavori di Morselli e miei in contrapposizione alla linea fenomenologico-esistenziale sostenuta da Cargnello, da Callieri e da Bovi. In questi lavori avevo cercato di attribuire un maggiore spessore metodologico a quello che Morselli aveva scritto fondandosi esclusivamente sulla sua intuizione, sulla lettura di Scheler e di Minkowski" Eugenio Borgna tra Psichiatria e Fenomenologia*, su *humantrainer.com*.
40. ^ L. Samson, *Gehlen und Scheler*, in: H. Klages/H. Quaritsch (Hg.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994.
41. ^ *Max Scheler Gesellschaft*, su *maxscheler2.wordpress.com*.
42. ^ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (https://meiner.de/die-stellung-des-menschen-im-kosmos-9955.html)

Bibliografia

- L. Allodi, "Alfred Schütz e l'ombra di Scheler su di noi", saggio introduttivo a: A. Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, 2015, pp. 9–97.
- M. Amori, Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al *Formalismus*, Catanzaro 2010.
- E. Borgna, *Fenomenologia scheleriana e psicopatologia degli strati depressivi*, in: Id., *Nei luoghi perduti della follia*, Milano 2008, 245-260.
- M. Barber, *Guardian of Dialogue: Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge, and Philosophy of Love*, Bucknell University Press, Lewisburg 1993.
- S. Besoli e G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita: studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata, Quodlibet 2010.
- Giulia Brunetti, *Dall'Io al Sé attraverso l'altro. Edith Stein e Max Scheler a confronto*, Perugia, Morlacchi, 2020, ISBN 978-88-9392-165-7
- G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, (con una Prefazione di Manfred Frings), Napoli 1999.
- -Id., *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002.
- -Id. (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007.
- -Id., *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 2012.
- -Id., *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- V. D'Anna, *Max Scheler*, Roma 2006.
- -Id., *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*, Milano 2011.
- G. De Simone, *L'Amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza in Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.
- A. Deeken, *Process and Permanence in Ethics*, New York 1974.
- M. Dupy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll. Paris 1959.

- Giovanni Ferretti, *Max Scheler*, Vita e Pensiero, Milano 1972 (2 voll.).
- -Id., *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Milano 2014.
- V. Filippone-Thaulero, *Max Scheler. Fenomenologia della persona*, Introduzione di G. Ferretti, in: Opera omnia vol. III, a cura di V. Di Marco, Edizioni Studium, Roma 2018
- Id., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 voll., Milano 1964-1969.
- M. Frings, *Max Scheler. A Coincise Introduction to the Word of a Great Thinker*, Pittsburg-Louvain 1965.
- -Id., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag 1969.
- -Id., *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press 1997
- -Id. *Lifetime. Max Scheler's Philosophie of Time*, Boston 2003.
- -Id. (Ed.), *Max Scheler (1874-1928): centennial essays*, The Hague 1974.
- P. Good, *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf 1998.
- -Id. (Hg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975.
- R. Glazinski, *Emotionen in der Psychiatrischen Diagnostik. Max Schelers Philosophie der Gefühle als konstitutives Element der Psychopathologie Kurt Schneiders*, Köln 1998.
- -Id., *The role of Emotions in psychiatric diagnosis. Max Scheler's philosophy of feelings as a constituent part of Kurt Schneider's theory of psychopathology*, 2001.
- R. Guccinelli, *Saggio introduttivo*, in: M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani Milano 2013, pp. XVI-CXI.
- F. Hammer, *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild Und Seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.
- L. Iannascoli, *Scheler e Agostino*, Milano 2012
- A. R. Luther, *Persons in Love*, The Hague 1972.
- W. Mader, *Scheler*, Hamburg 1995 (II ed.).
- G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, Milano 2007.
- M. A. Marquez, *Derecho y valor*, Madrid 2004.
- R. Racinaro, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico fra Hegel e Scheler*, Napoli 1985.
- E. W Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, L'Aia 1966.
- E. Rothacker, *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn 1949.
- A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, QuiEdit, Verona 2020.
- B. Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlen*, Bern 1969
- A. Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001.
- St. F. Schneck, *Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory*, New York 1987.
- A. Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Brescia 2015.
- E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità universale*, Brescia 2011.
- Id., *La Svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa, Ets, 2006.
- P. H. Spader, *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise,* New York 2002.
- F. Toccafondi, *Max Scheler: l'ambiente, gli altri, i valori*, Mimesis, Milano-Trieste 2023.
- A. Tumminelli, *Max Scheler sull'amore. Tra fenomenologia e* Lebensphilosophie, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
- V. Venier, *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001.
- Id., *Fenomenologia delle emozioni. Scheler e Husserl*, Mimesis, Milano-Trieste 2017.
- D. Verducci, *Il segmento mancante* (II parte su Scheler), Roma 2003

- K. Wojtyla, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in: Id., Metafisica della persona, Milano 2003, pp. 263–450.
- A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze 1997

Voci correlate

- Ressentiment

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Max Scheler**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Max Scheler**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Max Scheler (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Max_Scheler?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Scheler, Max*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Karl Löwith, *SCHELER, Max*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Scheler, Max*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Scheler, Max*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Manfred S. Frings, *Max Scheler*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (ES) *Max Scheler*, su *Philosophica*.
- (EN) *Opere di Max Scheler*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Max Scheler*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Opere riguardanti Max Scheler*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Zachary Davis, Anthony Steinbock, *Max Scheler*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (https://books.google.it/books?id=fZlVe1GMwkQC&printsec=frontcover&source=gbs_v2_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false#)
- *Max Scheler Gesellschaft*, su *maxscheler2.wordpress.com*.
- *Bibliografia a cura della Max Scheler Gesellschaft*, su *maxscheler2.wordpress.com*.
- *Seminario su Max Scheler all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, su *youtube.com*.
- Nachlass von Max Scheler in der Bayerischen Staatsbibliothek (https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/FO2K32ASGYED5TPATKDGH2TGQEXC2N2P)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 41846336 (https://viaf.org/viaf/41846336) · ISNI (EN) 0000 0001 0780 1861 (http://isni.org/isni/0000000107801861) · SBN CFIV022110 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV022110?core=autoriall) · BAV 495/20106 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_20106) · Europeana agent/base/145690 (https://data.europeana.eu/agent/base/145690) · LCCN (EN) n80035787 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80035787) · GND (DE) 118606964 (https://d-nb.info/gnd/118606964) · BNE (ES) XX1158853 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1158853) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1158853) · BNF (FR) cb11923940q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11923940q)

	(data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11923940q) · J9U (EN, HE) 987007267511005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267511005171) · NSK (HR) 000009723 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000009723) · NDL (EN, JA) 00455507 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455507) · CONOR.SI (SL) 42211939 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/42211939) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80035787 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80035787)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Max_Scheler&oldid=137748188"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 11:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Esistenzialismo

WIKIPEDIA

Esistenzialismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**esistenzialismo** è una variegata e non omogenea corrente di pensiero che si è espressa in vari ambiti culturali e sociali umani, tra filosofia, letteratura, arti e costume, affermando, nell'accezione più comune del termine, il valore intrinseco dell'esistenza umana individuale e collettiva come nucleo o cardine di riflessione, diversamente da altre correnti e principi filosofici più totalizzanti, assolutistici.[1]

Quattro celebri e importanti filosofi esistenzialisti, da sinistra a destra, e dall'alto in basso: Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche, Sartre

Nasce tra il XVIII e il XIX secolo, trovando ampio sviluppo nel XX secolo, diffondendosi e affermandosi principalmente tra la fine degli anni venti e i cinquanta.

A partire soprattutto dagli anni Trenta del Novecento, sull'onda della riscoperta di Kierkegaard, autori e filosofie dell'esistenzialismo insistono sul valore specifico dell'individuo e sul suo carattere precario e finito; sull'insensatezza, l'assurdo, il vuoto che caratterizzano la condizione dell'uomo moderno; oltre che sulla «*solitudine di fronte alla morte*» in un mondo che è diventato completamente estraneo oppure ostile[2].

L'idealismo, il positivismo, il razionalismo possono risultare distanti da concezioni esistenzialistiche.

In alcuni esistenzialisti possiamo trovare accentuazioni religiose, in altri un carattere umanistico e mondano sia pessimista sia ottimista.

Influenza numerose altre filosofie parallele, successive "[senza] mai [tuttavia trasformarsi] in un radicale irrazionalismo".[1]

A seconda della definizione data al "movimento", un filosofo o un indirizzo filosofico può essere o meno considerato come espressione dell'esistenzialismo. Questo spiega perché alcuni dei filosofi che sono considerati tra i rappresentanti maggiori dell'esistenzialismo (come Heidegger e Jaspers) ne abbiano rifiutato la qualifica, assunta invece come bandiera da altri, come Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. In particolare è Sartre a rendere celebre il termine nel lessico filosofico e nell'accezione popolare, con la sua conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*.[1][2]

Indice

Storia

- Precursori
- Tipologie di esistenzialismo

Esistenzialismo ateo
Esistenzialismo cristiano
Postilla su Albert Camus

Descrizione
Etimologia
Problemi di definizione
Concetti generali
Dall'essere all'esistere
Esistenzialismo e nichilismo

Influenze culturali
Letteratura
Musica: canzone d'autore e Beatlesmania
Teatro
Cinema

Personaggi associati al movimento esistenzialista
Filosofi
Scrittori e autori teatrali
Psicologi
Cantanti

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Storia

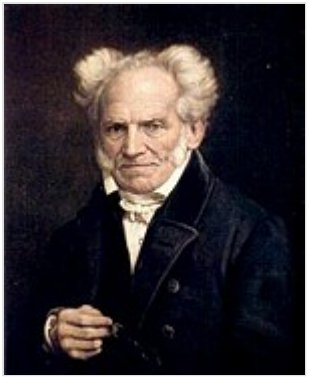
Benché fin dall'antichità possano individuarsi numerosi precursori dell'esistenzialismo (come Tito Lucrezio Caro, Socrate o lo stoicismo), l'inizio dell'esistenzialismo in senso stretto è collocabile nel periodo del romanticismo, già a partire dalla cosiddetta filosofia positiva di Friedrich Schelling: secondo Luigi Pareyson, «gli esistenzialisti autentici, i soli veramente degni del nome, Heidegger, Jaspers e Marcel, si sono richiamati a Schelling o hanno inteso fare i conti con lui».[3] È quindi con la figura di Søren Kierkegaard (morto nel 1855), assieme ad Arthur Schopenhauer, Giacomo Leopardi e al successivo Friedrich Nietzsche che l'esistenzialismo si afferma come corrente; per altri è con Heidegger e Jaspers che esso ha inizio, a partire dal decennio 1920-1930, per altri ancora dal secondo dopoguerra con Jean-Paul Sartre.[4][5]

Tra il 1928 e il 1940 Martin Heidegger è stato il più importante rappresentante dell'esistenzialismo su base fenomenologica e il suo *Essere e tempo* può essere considerato una pietra miliare dell'esistenzialismo moderno. Verso il 1936 egli opera nel suo pensiero quella che può essere definita una "svolta" in senso nettamente spiritualistico e da quel momento la sua filosofia assume nette connotazioni teologiche in senso panteistico, volta principalmente alla speculazione sull'Essere, anziché sull'umanismo come nella corrente francese, subendo l'influsso del pensiero greco arcaico (Anassimandro, Eraclito), di Hölderlin, della mistica renana e delle filosofie orientali (taoismo).[1]

Altra figura importante è Karl Jaspers, che partendo da basi psicologistiche nelle prime opere approda a una speculazione specificamente filosofica tra il 1946 e il 1962, su una linea che ripropone alcuni temi che erano già di Kierkegaard.[1]

Un momento importante nell'evoluzione del pensiero esistenzialistico è rappresentato dalla presa di coscienza degli orrori della prima guerra mondiale e dalla crisi della coscienza intellettuale che si ebbe nell'immediato dopoguerra. A cominciare dagli anni 1944-1945 è stato l'esistenzialismo ateo di Sartre a ricevere le maggiori attenzioni, anche in rapporto al marxismo e al materialismo storico da lui abbracciati e sostenuti, mentre la compromissione con il regime nazista da parte di Heidegger ha pesato notevolmente sulla sua immagine dopo la seconda guerra mondiale, facendo sì che ritrovasse maggiore attenzione solo negli anni sessanta. Al seguito di Sartre (ispirandosi anche a Edmund Husserl), numerosi altri pensatori del XX secolo sono stati avvicinati alla corrente o ne hanno fatto parte, come Simone de Beauvoir, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron e, al di fuori del "circolo sartriano", Emil Cioran, Nicola Abbagnano, Emanuele Severino (che riprende temi di Heidegger) e altri.[1] Interessante è l'evoluzione del concetto "L'inizio del buio" in chiave esistenzialista di comprensione artistico-letteraria del reale. Fenomeno vivo della cultura contemporanea, soprattutto in linguaggi mediatici, ma di origini arcaiche, l'inizio del buio può assurgere al ruolo dell'arte poetica nel mondo e raggruppare i movimenti letteral-borghesi di fine Ottocento.

Precursori



Arthur Schopenhauer

Nell'ambito dell'esistenzialismo del '900 sono state individuate delle figure anticipatrici, chiamate anche "esistenzialisti in retrospettiva" o pre-esistenzialisti, tra cui Tito Lucrezio Caro, Michel de Montaigne, il Marchese de Sade, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schelling,[3] Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Max Stirner, Giacomo Leopardi, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Fëdor Dostoevskij, e Friedrich Nietzsche (talvolta, a seconda del limite temporale che si accetta come inizio dell'esistenzialismo, Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche sono considerati iniziatori della corrente, e non precursori, come anche Stirner, Thoreau e Schopenhauer).

I precursori, o secondo altri, i fondatori, dell'esistenzialismo moderno (in senso orario, da sinistra in alto): Kierkegaard, Nietzsche, Kafka e Dostoevskij.

Nicola Abbagnano (anch'egli avvicinato all'esistenzialismo) indica come precursori anche Platone, Socrate, Giambattista Vico, Niccolò Machiavelli, Agostino d'Ippona, Immanuel Kant, la corrente stoica.[6]

Tipologie di esistenzialismo

Nicola Abbagnano distingue tre tipi di esistenzialismo[1]

- l'esistenzialismo *ontologico*, «per il quale le possibilità esistenziali sono soltanto impossibilità di essere l'Essere e, tuttavia, manifestano in qualche modo l'essere stesso».

Parte di questo gruppo sono le dottrine di Martin Heidegger, Karl Jaspers e, in parte, Jean-Paul Sartre; tra i precursori, gli stoici, Socrate, Platone e i filosofi della Scolastica (in particolare Tommaso d'Aquino).

- l'esistenzialismo *fideistico*, sulla scia di Dostoevskij e Florenskij e in parte anche di Kierkegaard, «per il quale le possibilità esistenziali sono garantite dall'essere stesso, identificato con Dio, o includono una possibilità privilegiata che è un diretto dono di Dio, quella della fede». Questo indirizzo è stato quello di Louis Lavelle, René Le Senne, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev e Rudolf Bultmann;
- Su un piano di continuità con l'ontologia Scolastica e non propriamente fideistico può essere visto l'esistenzialismo di Gabriel Marcel
- l'esistenzialismo *umanistico*, «che mantiene alle possibilità esistenziali il loro carattere problematico, rifiuta di considerarle garantite dall'Essere o riducibili tutte a impossibilità, e perciò si dedica a cercare criteri che consentano la scelta tra esse e progetti che non siano preliminarmente condannati all'insuccesso». Questo è l'indirizzo, originato da Stirner e dal post-illuminismo (es. Leopardi), che fu seguito dall'esistenzialismo italiano, da Maurice Merleau-Ponty e, parzialmente, da Albert Camus, da Simone de Beauvoir e dallo stesso Jean-Paul Sartre. L'esistenzialismo ateo è situato all'interno di questa corrente.

Vi sono poi le figure che sfuggono a questa classificazione, come Friedrich Nietzsche o Emil Cioran.

Esistenzialismo ateo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Esistenzialismo ateo****.*

Albert Camus

Specialmente all'interno dell'esistenzialismo umanistico, vi è la variante atea dell'esistenzialismo, che risente anche dell'ideologia marxista, ma trova i suoi precursori in Lucrezio, Schopenhauer, Nietzsche, Stirner e Leopardi, ed è rappresentata specialmente da Jean-Paul Sartre (1905-1980). L'opera teorica fondamentale dell'esistenzialismo ateo di Sartre, *L'essere e il nulla*, del 1943, è un trattato che traduce in linguaggio filosofico ciò che, più autenticamente e spontaneamente, egli esprime nella drammaturgia e nella letteratura.[1] Prima della "svolta" teologica e ontologica, Sartre considerava anche Heidegger, che pure non si disse mai ateo, parte di questa corrente.[7]

Differente da quello di Sartre, almeno dal 1950, è l'esistenzialismo ateo di Albert Camus, che parte dal marxismo per approdare all'anarchismo. Egli, alla fine del saggio *Il mito di Sisifo*, precisa il suo esistenzialismo ateo, che nega il divino e lo sostituisce col rapporto dell'uomo con la natura[1]:

> «Ma Sisifo insegna la fedeltà superiore che nega gli dèi e solleva i macigni. Anch'egli giudica che tutto sia bene. Questo universo, ormai senza padrone, non gli appare sterile né futile. Ogni granello di quella pietra, ogni bagliore minerale di quella montagna, ammantata di notte, formano, da soli, un mondo.»
>
> (*Il mito di Sisifo*, cit., p.121)

In un orizzonte umano che non sa che farsene di Dio perché ha solo sé stesso su cui fondarsi per realizzare un senso dell'esistenza, Camus rifiuta però il buio del nichilismo per la solarità di una lotta indefessa al non-senso. Bisogna ribellarsi al non-senso in nome della solarità e della "misura", le caratteristiche migliori dei

popoli mediterranei pre-cristiani. Si legge nel 5º capitolo dell'*Uomo in rivolta* (sottotitolo: *Il pensiero meridiano*):

Simone de Beauvoir, femminista, compagna di Sartre ed esponente dell'esistenzialismo ateo

> «La rivolta è essa stessa misura: essa la ordina, la difende e la ricrea attraverso la storia e i suoi disordini. L'origine di questo valore ci garantisce che esso non può non essere intimamente lacerato. La misura, nata dalla rivolta, non può viversi se non mediante la rivolta. È costante conflitto, perpetualmente suscitato e signoreggiato dall'intelligenza. Non trionfa dell'impossibile né dell'abisso. Si adegua ad essi. Qualunque cosa facciamo la dismisura serberà sempre il suo posto entro il cuore dell'uomo, nel luogo della solitudine. Tutti portiamo in noi il nostro ergastolo, i nostri delitti e le nostre devastazioni. Ma il nostro compito non è quello di scatenarli attraverso il mondo; sta nel combatterli in noi e negli altri»
>
> (*L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1951, p.329)

L'esistenzialismo ateo ha avuto nel Novecento qualche nuovo sviluppo in senso edonistico in Michel Onfray, che ha il suo maggiore ispiratore in Camus. In qualche misura si rifà all'atomismo antico, ma in questo è l'elemento etico e utilitaristico a prevalere.[1]

Esistenzialismo cristiano

Nell'esistenzialismo religioso, vi è quello cristiano, di tipologia fideista oppure ontologica; una delle varianti cristiane dell'esistenzialismo è quella del filosofo russo Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948), ispirata alla sua profonda fede ortodossa e alla narrativa di Dostoevskij, al quale fa riferimento il suo saggio del 1923 *La concezione del mondo di Dostoevskij*. Per Berdjaev la figura di Gesù è al centro di ogni speculazione sull'essenza del vivere in rapporto all'immanenza e alla trascendenza. L'esistenzialismo cristiano ha continuato ad avere sviluppi interessanti nel Novecento in figure come Gabriel Marcel, che ha i suoi punti di riferimento in Heidegger e Jaspers, e in Karl Barth, che si riallaccia piuttosto a Dostojevskij e Kierkegaard.[1] Un'altra figura accostabile all'esistenzialismo cristiano è quella dello scrittore cattolico Léon Bloy.

La teologia della Chiesa cattolica ha talvolta toccato temi di esistenzialismo cristiano,[8] in particolare di umanesimo cristiano in senso non prettamente fideistico ma nel dialogo tra Fede e Ragione di agostiniana e tommasiana memoria, ad esempio nella teologia e nel magistero di Joseph Ratzinger (poi papa Benedetto XVI).[9]

Postilla su Albert Camus

La figura di Camus è stata da alcuni resa esterna all'esistenzialismo, per evidenti discordanze filosofiche e di soluzione esistenziale (ad esempio nel saggio di Jacqueline Lévi-Valensi[10] nella recente edizione delle opere complete di Camus della *Pléiade*, Gallimard)

Descrizione

Etimologia

Il termine "esistenzialismo" è stato coniato dal filosofo francese Gabriel Marcel verso la metà degli anni '40. Venne adottato da Jean-Paul Sartre il quale, il 29 ottobre 1945, discusse la propria posizione esistenzialista durante una conferenza al *Club Maintenant* di Parigi. La lezione fu pubblicata come *L'existentialisme est un humanisme* («L'esistenzialismo è un umanismo»), un piccolo libro che contribuì molto a diffondere il suo pensiero esistenzialista.

Alcuni studiosi sostengono che il termine dovrebbe essere utilizzato solo per riferirsi al movimento culturale europeo tra gli anni '40 e '50 associato con le opere dei filosofi Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus. Altri studiosi estendono il termine a Kierkegaard e altri ancora lo estendono lontano nel tempo fino a Socrate. Tuttavia, il termine è spesso identificato con la visione filosofica di Jean-Paul Sartre (esistenzialismo ateo, umanista e marxista).[1]

Problemi di definizione

Non c'è mai stato un accordo generale sulla definizione di "esistenzialismo". Il termine viene spesso usato come convenzione storica dato che in primo luogo fu applicato a molti filosofi da parte di studiosi e interpreti a quelli posteriori. Mentre generalmente si ritiene che l'esistenzialismo abbia avuto origine con Kierkegaard, il primo illustre filosofo ad adottare il termine per descrivere se stesso fu Jean-Paul Sartre. Secondo il filosofo Steven Crowell, definire l'esistenzialismo è relativamente difficile, ed egli sostiene che è meglio intenderlo come un approccio generale utilizzato in contrapposizione alla speculazione teorica privilegiata da alcune correnti filosofiche, piuttosto che come una filosofia sistematica essa stessa.[1]

Anche il filosofo John MacQuarrie ritiene che l'esistenzialismo vada inteso più che altro come uno stile di vita.[11] Egli adotta inoltre la distinzione, sottolineata da Heidegger, tra due diversi tipi di analisi che possono essere condotte al suo interno: «esistenziale» ed «esistentiva». L'analisi *esistenziale* intende studiare le strutture trascendentali dell'esistenza, i suoi aspetti *a priori*, mentre quella *esistentiva* si rivolge alla concretezza dell'esistenza, partendo dalla situazione individuale in cui si trova colui che è consapevole di esistere e si pone la domanda sul proprio essere.[12] È stato rilevato come l'analisi esistenziale, incentrata sull'essenza, debba in ogni caso essere innestata primariamente sulla domanda esistentiva circa il senso concreto e attuale dell'esistenza.[8]

Concetti generali

Per la sua natura complessa, più che di una corrente filosofica unitaria, si può parlare di un insieme di posizioni filosofiche singole, anche molto differenziate, variamente coinvolte nell'atmosfera di crisi e malessere individuali delle epoche e dei contesti in cui si manifesta. L'esistenzialismo quindi risponde solo in parte a una coscienza panica, universalistica o solidaristica, prevalendo in esso piuttosto la riflessione sull'individualità, la solitudine (ma anche l'unicità e infinità interiori) dell'io di fronte al mondo, l'inutilità, la precarietà, la finitudine, il fallimento, l'assurdo dell'esistere.[1]

Malgrado ciò, anche elementi di crisi implicati di origine economica, culturale e di costume, sociale e politica presenti tra le due guerre mondiali in molte nazioni europee, a cominciare dalla Francia e dalla Germania, diventano motivi di angoscia esistenziale e concorrono a determinare l'atteggiamento degli esistenzialisti in generale, reali o sedicenti.[1]

Martin Heidegger

Si consideri anche che non tutti gli autori solitamente classificati come esistenzialisti accettarono tale classificazione, ritenendola riduttiva o deformante rispetto all'originalità della loro riflessione. Tra questi è noto il caso di Heidegger, soprattutto dopo la *kehre* (o «svolta») del 1935-1936,[1] il quale nella *Lettera sull'umanismo* (1947) accusò Sartre e i filosofi francesi di soffermarsi su tematiche meramente *esistentive*, anziché rivolgersi ad una visuale davvero *esistenziale*, che si occupi cioè del rapporto dell'ente con l'Essere.[13]

L'esistenzialismo rifletteva sulla problematicità del senso dell'essere, in relazione al nichilismo anche; sui limiti e le possibilità della libertà individuale; incentrando queste riflessioni intorno alle domande: "che cos'è l'essere?" e "che cosa vuol dire esistere?", che dominano il pensiero dei filosofi e letterati a vario titolo inquadrabili nella corrente. Ciò, ovviamente, riguarda anche i filosofi Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers e Maurice Merleau-Ponty, ma non Edmund Husserl, pur essendo egli colui che ha posto, con la *epoché* fenomenologica e la *intuizione eidetica*, le basi concettuali su cui l'esistenzialismo novecentesco sarebbe nato.[1]

Le domande sull'essere e sull'esistere, pur essendo distanti dalla realtà della quotidianità, riguardano la persona nella sua totalità, nel suo sentirsi un "ego" rispetto al mondo.

L'individuo, percependosi come ente particolare, ovvero unico fra tutti gli enti, si interroga sul senso della parola essere. È da questo problema, che assilla, impegna e talvolta tormenta la coscienza dei pensatori esistenzialisti, che occorre partire per capire l'esistenzialismo.[1]

Altri temi di riflessione tipici dell'esistenzialismo sono la condizione umana, la paura della morte, l'oblio dell'essere, il progresso umano nella storia, collegandosi al filone irrazionalista precedente con Schopenhauer, Nietzsche, Bergson ecc, allo storicismo e all'idealismo...

Taluni hanno parlato di "filosofia della crisi" quindi, quando l'ordinamento collettivo che sorregge l'individuo perde in affidabilità[14].

Va notato che Heidegger prese le distanze dall'esistenzialismo, anche se alcuni inclusero (in particolare Abbagnano) la sua opera principale (*Essere e tempo*) in tale filone, sulla base del fatto che essa si interrompe bruscamente proprio dove termina la cosiddetta analisi esistenziale, preparatoria. La seconda parte, che doveva essere scritta nella forma sistematica della prima, non ebbe mai la luce in quanto tale. Heidegger trattò in modo meno sistematico e molto frammentario il seguito di *Essere e tempo*, costituito da scritti vari, che mettono in luce il tentativo di individuare un linguaggio diverso, meno compromesso con la metafisica, per affrontare in modo più diretto il tentativo di pensare il senso dell'essere e la sua verità (di qui l'avvicinarsi di Heidegger al pensiero dei mistici, ma anche alla scrittura poetica e all'arte). È noto come per lui fosse proprio questa seconda parte del suo percorso, quella in cui si espresse il suo più autentico

pensiero. L'indagine speculativa di Heidegger si realizza in definitiva come una ricerca ontologica sull'"essere" rispetto alla quale l'analisi dell'esistenza, relativa all'*esserci* (l'individualità umana), ha solo carattere introduttivo.[1]

Dall'essere all'esistere

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Esistenza****.*

Karl Jaspers

L'esistenzialismo si ricollega alla questione ontologica fondamentale, ovvero «*che cos'è l'essere?*», questione affrontata più che altro da Martin Heidegger (ma non solo). Essa può essere posta in altri modi: cos'è che determina la nostra esistenza? Come si chiese Heidegger, riprendendo una questione posta da Leibniz: "*Perché l'ente e non piuttosto il niente?*" ("*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*" in *Was ist Metaphysik?*, 1929). L'essere è il fondamento da cui deriva tutto ciò che è, ovvero l'ente e dunque anche l'uomo, in quanto unico ente che esiste. Heidegger, che per primo si pose compiutamente la domanda, intuì che in tutta la storia della metafisica l'essere era stato sempre più completamente identificato con l'ente, subendo l'irreparabile cancellazione della cosiddetta differenza ontologica: in altre parole, l'essere non è Dio o le Idee platoniche, concetti ontologici, manifestazioni fisiche più che metafisiche. L'essere è trascendente e conserva una differenza irriducibile con qualsiasi ente, compreso l'Ente supremo se identificato in Dio o in un valore astratto.[1]

Heidegger accusa Sartre di soffermarsi su tematiche meramente "esistentive", anziché rivolgersi ad una visuale davvero esistenziale, che si occupi cioè del rapporto dell'ente (cioè l'Essenza) con l'Essere. Con la sua opera *Essere e tempo* il pensatore tedesco, spesso accusato di essersi compromesso col nazismo, afferma invece di avere tracciato i veri punti di riferimento del movimento. Per Heidegger l'Essere e l'Essenza sono due cose diverse, ed entrambe precedono gerarchicamente l'Esistenza.[15] Per Sartre invece è solo l'esistenza che conta, l'essenza è decisa dall'uomo e l'essere si identifica col nulla se non c'è un sé che si percepisce come tale.[16] In questo modo egli risponde alla domanda leibniziana affermando che non esiste una risposta, poiché l'esistenza è frutto del caso fortuito, della probabilità o è l'unica realtà possibile. Il nulla è definito come l'«essere-per-sé», coincidente con la nostra coscienza che agisce liberamente e mette in atto realtà che nella loro entità sono nulla. Gli enti del mondo invece sono «essere-in-sé» in quanto nella loro essenza priva di determinazioni ben identificano l'essere. L'essere afferma Sartre precede il nulla ma come quest'ultimo discenda dal primo non rimane chiarito. Sulla scia "esistentiva" di Sartre anche la moderna filosofia della scienza si spesso è cimentata.[17]

Il filosofo Gabriel Marcel pose l'accento sul fatto che l'esistenza non è un problema, bensì un mistero. Un problema è infatti un qualcosa che si pone davanti a noi come un ostacolo (in tedesco *gegen-stand*, latino *ob-jectum*, nel senso di "stare contro", "obiettare") e di cui noi possiamo perlomeno delimitarne la portata e quindi comprenderlo in via di massima. L'esistenza non si pone di fronte a noi, è anche in noi stessi, ci penetra, e dunque noi siamo sia soggetti che oggetti della domanda "che cos'è l'essere?". Heidegger spiegava questo concetto in questo modo: di ogni cosa noi possiamo dire cos'è categorizzandola, possiamo farla rientrare tassonomicamente in un insieme (ad esempio il cane è parte dell'insieme 'animali'). Invece il concetto di *essere* non può venire categorizzato, perché esso stesso è l'insieme più ampio di tutti, di cui tutti gli altri insiemi fanno parte. Il fatto quindi che l'essere è sia in noi che fuori di noi non ci permette di dare mai una risposta definitiva al problema (o, meglio, al mistero).[1]

Questa questione è meglio marcata nelle riflessioni di Sartre, il quale alla domanda dà tre risposte:

- la prima, la più evidente, è che l'essere sia costituito dall'insieme di tutti gli esseri - cose e persone - presenti nel contesto spazio-temporale in cui viviamo;
- la seconda è che l'essere sia quello che Sartre chiama il *per-sé*, cioè la nostra coscienza, il nostro io che si pone come altro rispetto al resto del mondo, è soggetto e non oggetto;
- infine può essere *in-sé*, ossia l'essere nelle cose e nei fenomeni che ci appaiono, negli oggetti che ci circondano, a cui però diamo un senso noi, e quindi in qualche modo derivano da noi.
  Nessuna di queste tre è una risposta completa: l'essere, per Sartre, è come se si manifestasse in parte in ogni cosa ma si cela sempre nella sua compiutezza.

Heidegger e Jaspers indicarono tuttavia una parziale risposta al quesito. Il fatto che noi ci poniamo la domanda "che cos'è l'essere?", il fatto che andiamo in cerca di una risposta e riflettiamo per raggiungerla, comporta necessariamente l'essere già in possesso di una risposta. Si può dire, quindi, che si è, si esiste nel momento in cui ci si pone la domanda "perché esisto?", "che cosa significa esistere?". In questo modo, infatti, noi esistiamo perché il significato etimologico di esistere è *ex-sistere*, cioè in latino "essere fuori da": in qualche modo cerchiamo di uscire fuori da noi stessi e guardare l'essere come qualcosa di altro, che non ci appartiene, lo analizziamo "fuori da noi" e questo è già un primo passo. Concetto comunque che si avvicina molto al "Cogito ergo sum" ("Penso dunque sono") concepito da Cartesio, nonostante fosse un razionalista e non un esistenzialista.[1]

Esistenzialismo e nichilismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Nichilismo***.

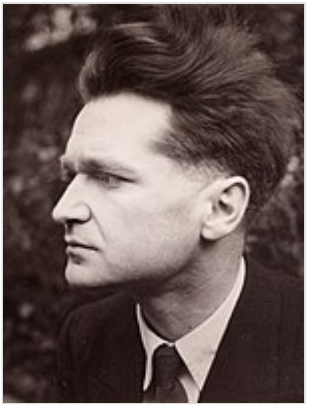
Sebbene l'esistenzialismo e il nichilismo siano due distinte correnti filosofiche è possibile trovarle intrecciate tra loro in alcuni pensatori. Friedrich Nietzsche per esempio fu un importante filosofo in entrambi i campi. Anche l'insistenza da parte dell'esistenzialismo sull'intrinseco non senso del mondo potrebbe esserne una prova. Sovente i filosofi esistenzialisti sottolineano l'importanza dell'Angoscia a significare l'assoluta mancanza di alcun motivo oggettivo per l'azione, una mossa che è spesso ridotta a un nichilismo morale o esistenziale. Un tema pervasivo all'interno delle opere dei filosofi esistenzialisti è tuttavia il persistere di fronte agli incontri con l'assurdo, come si può vedere nel saggio di Camus, *Il mito di Sisifo* ("Bisogna immaginare Sisifo felice")[18], ed è solo molto raramente che i filosofi esistenzialisti respingono la morale o il proprio senso della vita: Kierkegaard ritrovò una sorta di morale nel sentimento religioso (anche se non sarebbe stato d'accordo nel definirlo etico; il religioso sospende l'etica), e le ultime parole di Sartre in *L'essere e il nulla* sono "Tutti questi problemi che rinviano alla riflessione pura e non complice, non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera."[19]

Influenze culturali

A partire dagli anni trenta fino alla metà degli anni settanta questo vero e proprio stile di vita influenzò le scelte di numerosissimi gruppi culturali, gruppi musicali e singoli individui, che ne diedero una personale interpretazione non solo attraverso le loro scelte artistiche, ma anche attraverso la propria biografia. Il *climax* del movimento si ha però negli anni cinquanta, a Parigi (quartiere di Saint-Germain-des-Prés sulla *rive gauche*) in particolare, grazie soprattutto a Jean-Paul Sartre, che divenne una specie di profeta di questo tipo di esistenzialismo.[20]

L'atteggiamento esistenzialistico ha indubitabili meriti culturali[21], ma è anche divenuto nel sentire comune, da fenomeno culturale, una sorta di estetismo decadente e nichilista, in cui l'abbigliamento nero, la malinconia di fondo, la ribellione alle convenzioni sociali, alle istituzioni, la professione di individualismo e immoralismo (in stile nietzscheano), e un comportamento estremo, spesso autodistruttivo, costituiscono la costellazione interiore ed esteriore di molti gruppi e individui per più generazioni; tutto questo è però tipico di un certo esistenzialismo culturale e popolare, nichilista e neodecadente, e poco consono alla vera morale esistenzialistica di Sartre; spesso tali "esistenzialisti per moda" non avevano mai letto né Sartre, né Nietzsche e meno che mai Heidegger, ma si limitavano a imitare superficialmente quello che secondo i giornali e l'immaginario collettivo era lo stile di vita sartriano, con la sigaretta e la pipa, l'alcol, le droghe e l'atteggiamento anticonformista e bohémien, o addirittura copiando persino il modo di vestire del filosofo o di altri pensatori coevi, come Albert Camus e Simone de Beauvoir.[22] Importante è anche l'influenza che l'esistenzialismo ebbe sul cinema e sulla pittura, ma si possono trovare elementi esistenzialisti anche nella musica *punk*, nella *New wave* e nel *Goth*.

Letteratura


Emil Cioran

In letteratura autori esistenzialisti furono Franz Kafka (avvicinato anche al surrealismo), il precursore Fëdor Michajlovič Dostoevskij, Emil Cioran ed Albert Camus. I primi due sono da vedere principalmente come ispiratori o precursori, mentre Camus e Cioran appartengono al periodo storico in cui si sviluppa l'esistenzialismo. A Camus, insieme al già citato Sartre si attribuisce la variante dell'esistenzialismo ateo. Cioran fu invece una figura solitaria ed isolata, un agnostico nichilista per cui la letteratura filosofica è uno sfogo in prosa, una forma di terapia per lenire il proprio male di vivere, ma privo di impegno sociale a differenza della forte politicizzazione che troviamo in Sartre, politicizzazione che Cioran rifiuta dopo l'infatuazione giovanile per il fascismo, dichiarandosi astrattamente "liberale" ma senza alcuna velleità politica pratica.

In Italia l'esistenzialismo letterario è portato avanti principalmente da due autori: Alberto Moravia e Dino Buzzati. Il primo si inserisce nel solco della narrativa realistico-psicologica che ha come capostipite Dostoevskij e ha prodotto un grande numero di romanzi e racconti incentrati su uomini in balia dell'alienazione e dell'indifferenza (*Gli indifferenti*, *Il conformista*, *La noia*, *La vita interiore* ecc.). Il secondo riprende invece il surrealismo kafkiano, utilizzando la metafora e l'allegoria per rappresentare i drammi esistenziali dell'uomo moderno, l'assenza di significato nella vita, l'attesa vana, la morte. Il suo capolavoro è considerato *Il deserto dei Tartari* (1940), ma degni di nota sono anche i *Sessanta racconti* (1958), il romanzo *Un amore* (1963) e il dramma *Un caso clinico* (tradotto per il pubblico parigino proprio da Albert Camus). Alcuni ritengono che anche Carlo Cassola (*Un cuore arido*), Primo Levi (*Se questo è un uomo*, *La tregua*, *I sommersi e i salvati*) e Carmelo Bene (*Opere*) possano essere considerati degli autori esistenzialisti.

Musica: canzone d'autore e Beatlesmania

In maniera più profonda e maggiormente fedele all'originale filosofia, l'influenza dell'esistenzialismo francese fu evidente in gran parte della canzone d'autore europea degli anni sessanta, in particolare in Juliette Gréco, considerata la «musa dell'esistenzialismo» parigino in ambito musicale o in Luigi Tenco, ma anche nei testi, nella musica e nello straordinario impatto planetario che ebbero i Beatles. I quattro celebri

ragazzi di Liverpool, che in realtà in origine erano cinque, nella loro formazione embrionale ed ancora sconosciuti studenti di arte con ambizioni musicali vissero un importante periodo di formazione ad Amburgo.

Per un paio di anni, tra il 1960 e il 1962, si guadagnarono da vivere suonando per i marinai americani, oltre che per i giovani ribelli del posto, nei locali del porto della città tedesca pronti a mettere sotto contratto giovani musicisti inglesi di belle speranze e di poche pretese. Erano gli anni del rock'nroll e dell'emergente moda "beat", di provenienza appunto anglosassone. Ad Amburgo, gli allora cinque Beatles allacciarono contatti e strinsero amicizie fondamentali per la loro formazione umana e professionale.[22]Tra queste Astrid Kirchherr e Klaus Voormann, una coppia di giovani artisti che introdussero John Lennon, Stuart Sutcliff e compagni, anch'essi appassionati e studenti di arti figurative, alla letteratura e all'esistenzialismo francese influenzando pesantemente anche il cambiamento della loro immagine, divenuta poi iconica.

in un'intervista rilasciata nel 1995 alla BBC-radio la fotografa Astrid Kircheerr ricorda così quel periodo determinante: «*La nostra filosofia, dato che eravamo dei teenager, fu di vestirci di nero e incamminarci osservando il mondo intorno a noi con malumore e malinconia. Naturalmente avemmo un riferimento ben preciso, che fu Sartre. Ci ispirammo agli artisti e agli scrittori francesi, perché erano vicini a noi, mentre l'Inghilterra era lontana e gli Stati Uniti erano fuori dalla questione. Così provammo a pensare e a vivere come gli esistenzialisti francesi. Noi perseguivamo la libertà, volevamo essere diversi e provammo ad essere distaccati, scettici".*

Lo stesso Paul McCartney, a proposito dell'importante trasformazione di stile e comunicazione visiva del gruppo avvenuta in quegli anni ricordò successivamente: «*Gli esistenzialisti avevano un aspetto fantastico con quelle giacche di Pierre Cardin scure e senza colletto che diventeranno il simbolo dello stile Beatles. Prendemmo un sacco di cose da loro, perfino il taglio dei capelli."*

Teatro

Il Teatro dell'assurdo viene solitamente considerato un'articolazione artistica dei concetti filosofici dell'esistenzialismo. In questo filone, oltre all'universalmente riconosciuto maestro del genere, Eugène Ionesco, è da ricordare quantomeno *Aspettando Godot* di Samuel Beckett. Anche Jean Genet, Camus (*Caligola*) e Sartre (*A porte chiuse*, *Morti senza tomba*, *Le mani sporche*) si cimentarono nel teatro, ma in forma più convenzionale.

Cinema

- *Il processo* (1962)
- *La peste* (1992)
- *Lo straniero* (1967)
- *Tutte le mattine del mondo* (1991)

Personaggi associati al movimento esistenzialista

Filosofi

- Giacomo Leopardi
- Nicola Abbagnano
- Hannah Arendt

- Karl Barth
- Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev
- Henri Bergson
- Ralph Waldo Emerson
- Martin Heidegger
- Karl Jaspers
- Søren Kierkegaard
- Emmanuel Lévinas
- Gabriel Marcel
- Friedrich Nietzsche
- Enzo Paci
- Luigi Pareyson
- Blaise Pascal
- Maurice Merleau-Ponty
- Jean-Paul Sartre
- Lev Šestov
- Arthur Schopenhauer
- Max Stirner
- Henry David Thoreau
- Peter Wessel Zapffe.

Scrittori e autori teatrali

- Fëdor Michajlovič Dostoevskij
- Albert Camus
- Jean Cocteau
- Simone de Beauvoir
- Dino Buzzati
- Carlo Cassola
- Ralph Waldo Emerson
- Franz Kafka
- Alberto Moravia
- Henrik Ibsen
- Samuel Beckett
- Leonid Nikolaevič Andreev
- Jean Genet
- Cesare Pavese
- Eugène Ionesco
- Hermann Hesse
- Primo Levi[23]
- Herman Melville
- José Saramago
- Jack Kerouac
- Carmelo Bene
- Emil Cioran
- Luigi Pirandello[24]

Psicologi

- Ludwig Binswanger
- Medard Boss
- Viktor Frankl
- Rollo May
- Erich Fromm

Cantanti

- Juliette Gréco
- Charles Aznavour
- Luigi Tenco
- Claudio Lolli
- Mezzosangue
- Rino Gaetano[25]
- Fabrizio De André[26]
- Franco Battiato[27]

- Lucio Dalla
- Francesco Guccini
- Andrea Appino
- Marlene Kuntz
- Giorgio Canali

Note

1. Nicola Abbagnano, *Esistenzialismo*, Enciclopedia del Novecento (http://www.treccani.it/enciclopedia/esistenzialismo_%28Enciclopedia_del_Novecento%29/), Treccani.it
2. *Esistenzialismo*, Dizionario di filosofia (http://www.treccani.it/enciclopedia/esistenzialismo_%28Dizionario-di-filosofia%29/), Treccani.it
3. *Federico Guglielmo Giuseppe Schelling*, 56, in «Grande antologia filosofica», vol. XVIII, Milano, Marzorati, 1971.
4. ^ *Enciclopedia filosofica* (http://www.riflessioni.it/enciclopedia/esistenzialismo.htm), riflessioni.it
5. ^ Marino, Gordon. Basic Writings of Existentialism (Modern Library, 2004, p. IX, 3)
6. ^ Giovanni Fornero, *Recensione a "Le origini storiche dell'esistenzialismo" di Nicola Abbagnano* (http://www.giovannifornero.net/index.php?pagina=storia&sezione=art_abbagnano&sottosezione=origini).
7. ^ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, «Ciò che rende le cose complicate i sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono esistenzialisti atei, fra i quali bisogna mettere Heidegger, gli esistenzialisti francesi ed io stesso.»
8. Anche in ambito cattolico papa Pio XII intese evidenziare, nell'enciclica *Humani generis* (DS 3878), l'esigenza della filosofia esistenzialista di privilegiare l'esistenza rispetto all'essenza.
9. ^ In un'omelia sul relativismo affermò: «Si va costituendo una dittatura del *relativismo* che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo» (Papa Benedetto XVI, allora cardinale Joseph Ratzinger, *Omelia per la Missa pro eligendo romano pontifice (http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html)*).
10. ^ J. Lévi-Valensi, *Albert Camus ou la naissance d'un romancier*, Paris, Gallimard, 2006
11. ^ J. Macquarrie, *Existentialism*, New York (1972), 1973^2, pp. 1-5.
12. ^ Manuel Enrique, Barrios Prieto, *Antropologia teologica: temi principali*, pag. 69, Gregorian Biblical BookShop, 1998.
13. ^ Michele Lenoci, in Aa.Vv., *Manuale di base di storia della filosofia. Autori, indirizzi, problemi*, pag. 176, Firenze University Press, 2009.
14. ^ L'Esistenzialismo; Guido de Ruggiero, 1966
15. ^ Michele Lenoci, in AA.VV., *Manuale di base di storia della filosofia. Autori, indirizzi, problemi*, p. 176, Firenze University Press, 2009.
16. ^ SARTRE: L'ESSERE E IL NULLA - A cura di Giuseppe Tortora (http://www.filosofico.net/sartre5es6erenul75la.htm)
17. ^ Lawrence M. Krauss, *L'Universo dal nulla*, in cui il fisico sostiene che c'è l'universo anziché il nulla perché il cosiddetto "nulla" è instabile.
18. ^ Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani (2001).
19. ^ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore Tascabili (2008).

20. ^ Ulderico Munzi, *Quando vestivamo all'esistenzialista* (http://archiviostorico.corriere.it/1994/aprile/23/quando_vestivamo_all_esistenzialista_co_0_9404231376.shtml)
21. ^ I suoi concetti sono ancora oggetto di approfondimenti e sviluppi teorici: un tema è quel dell'"individuo" e della sua presa di coscienza esistenziale: "La propria coscienza, e quindi "la presa di coscienza", richiede il proprio essere sociale come "produttore" di essa; "la presa di coscienza", (...), ha il suo nocciolo originario e fondatore nell'essere sociale, persona, soggetto, che ha maturato un livello di consapevolezza, del suo stesso "essere sociale", tale che, da questa consapevolezza, si avvia il processo di coscientizzazione/consapevolezza/presa di coscienza che investe tutta l'esistenza della persona in ogni manifestazione del suo vivere, da quella direttamente sociale a quella più introspettiva e individuale." (Cfr. Francesco Barba, *Testo a fronte. Appunti per un percorso esistenziale. Antologia filosofica (e non solo)*, Firenze, 2012, pag. 21 in http://badabing-it.webnode.it/)
22. *Cultura giovanile: gli esistenzialisti*, su *osservatoriesterni.it*. URL consultato il 15 dicembre 2014 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).
23. ^ Girolamo De Michele, *Gettare Martin Heidegger giù dalla torre?* (http://www.carmillaonline.com/2013/08/12/gettare-martin-heidegger-giu-dalla-torre/)
24. ^ Madeleine Strong Cincotta, *Luigi Pirandello: The Humorous Existentialist* (https://books.google.it/books?id=CUIoPQAACAAJ&dq=inauthor:%22Madeleine+Strong+Cincotta%22&hl=en&sa=X&ei=54ITVbWWDofeoAT6sYGQBw&redir_esc=y/)
25. ^ *Articolo su L'Intellettuale Dissidente*, su *lintellettualedissidente.it*, 15 novembre 2019. URL consultato il 15 novembre 2019 (archiviato dall'url originale il 15 novembre 2019).
26. ^ Giuseppe Cirigliano, *Fabrizio De André: hanno detto di lui* (http://www.giuseppecirigliano.it/FDA_hannodetto4.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120605020846/http://www.giuseppecirigliano.it/FDA_hannodetto4.htm) il 5 giugno 2012 in Internet Archive.
27. ^ *«Esistenzialismo», Dizionario di storia moderna e contemporanea*, su *pbmstoria.it*. URL consultato il 19 agosto 2014 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).

Bibliografia

- Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1984
- Pietro Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma, 1989
- Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 1990
- Giovanni Invitto, *Esistenzialismo e dintorni*, Angeli, Milano, 1992
- Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano, 1994
- Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Mondadori, Milano, 1995
- Eugenio De Caro, *Esistenzialismo*, Editrice Bibliografica, Milano, 1997
- Andrea Gentile, *Sulla soglia. Tra la linea-limite e la linea d'ombra*, IF Press, 2012. ISBN 8895565967

Voci correlate

- Esistenzialismo ateo
- Umanesimo (filosofia moderna)
- Libertarismo
- Postmodernismo
- Strutturalismo (filosofia)
- L'esistenzialismo è un umanismo
- Ressentiment

- Condizione umana
- Progresso
- Nuovo Medioevo
- Senso dell'essere
- Oblio
- Marxismo occidentale

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sull'**esistenzialismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali sull'**esistenzialismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**esistenzialismo**»

Collegamenti esterni

-
- *esistenzialismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Nicola Abbagnano, *existentialism / philosophy*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Esistenzialismo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Opere riguardanti Esistenzialismo*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Kevin Aho, *Existentialism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Che cos'è l'esistenzialismo*, su *biblio-net.com*. URL consultato il 31 agosto 2007 (archiviato dall'url originale il 23 agosto 2007).
- *L'esistenzialismo ateo di Jean-Paul Sartre*, su *mondodomani.org*.
- *Esistenzialismo positivo*, su *nicolaabbagnano.it*. URL consultato il 31 agosto 2007 (archiviato dall'url originale il 4 agosto 2007).
- *L'esistenzialismo ateo post-materialista*, su *ateismo-postmaterialistico.info*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 29454 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=29454) · GND (DE) 4121232-0 (https://d-nb.info/gnd/4121232-0) · NDL (EN, JA) 00574896 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00574896)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Esistenzialismo&oldid=137939897"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 feb 2024 alle 19:28.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Martin Heidegger

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Heidegger" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Heidegger (disambigua)**.*

Martin Heidegger nel 1960

Martin Heidegger (pronuncia, in tedesco: ['maɐ̯ti:n 'haɪdɛgɐ̯]; talvolta italianizzata in ['aideger]; Meßkirch, 26 settembre 1889 – Friburgo in Brisgovia, 26 maggio 1976) è stato un filosofo tedesco.

Votato inizialmente alla teologia, che inizierà a studiare all'università di Friburgo (con vocazione gesuita), decide di interromperne poco dopo lo studio, seppur non rinnegandolo mai[1][2].

Celebre è il suo scritto *Essere e tempo*, un'opera considerata come il suo capolavoro, che negli anni è stata attribuita a molte correnti di pensiero, tra cui l'esistenzialismo ontologico e fenomenologico (sebbene lui stesso abbia rigettato quest'ultima etichetta[3][4]). In essa, Heidegger si preoccupa di proporre un nuovo imponente discorso attorno all'Essere, a partire da un'analitica esistenziale condotta su quello che il filosofo tedesco definisce *Esserci*, ossia l'uomo. A partire da questa analisi, volta a mettere in luce le strutture *ontiche* (ossia dell'esistenza del singolo), Heidegger rivendica la scoperta della temporalità quale orizzonte di senso dell'*Esserci*. Nel suo progetto iniziale, questa intuizione sarebbe dovuta servire per cominciare a definire i tratti dell'essere (dato che, secondo Heidegger, l'*Esserci* è apertura all'essere, in quanto ente in grado di pensare all'essere, e per questo, a partire dall'uomo, si può arrivare a comprendere l'essere). In realtà, Heidegger si rende presto conto che l'uomo non potrà mai essere il punto di partenza di un'autentica e precisa ricerca dell'essere, dal momento che, spiega il filosofo, vi è una differenza ontologica insuperabile fra ente ed essere. Così, pochi anni dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, Heidegger annuncerà una *Kehre* (vale a dire "svolta") del suo pensiero, volto a ricercare l'essere in sé con approccio differente rispesso all'analitica esistenziale dell'opera succitata. Tale indagine lo condurrà ad affrontare anche altre questioni di filosofia, quali la metafisica, l'arte, la poesia e il linguaggio[5].

Alla fine della Seconda guerra mondiale, Heidegger sarà al centro di notevoli polemiche circa il suo trascorso da simpatizzante nazista, venendo di fatto estromesso e isolato dal mondo accademico, anche a causa di alcuni filosofi che lo avevano conosciuto di persona (tra cui spicca Karl Jaspers). Inoltre, dopo aver assistito alla confisca della sua casa, sarà preda di un crollo psico-fisico, e cadrà in una profonda depressione; verrà comunque riabilitato pochi anni dopo, e riotterrà la libera docenza nel semestre 1951-1952. Continuerà a esercitare la sua professione e a pubblicare importanti scritti fino alla morte.

Nonostante il suo rapporto col nazismo sia ancora oggi oggetto di notevoli controversie e dibattiti[6], il contributo di Heidegger alla filosofia rimane di fondamentale importanza, e le sue opere sono giudicate fra le più rilevanti di tutto il Novecento, esercitando una notevole influenza tutt'oggi.

Indice

Biografia
- Formazione
- Assistente di Husserl
  - Incontro con Jaspers
  - La baita a Todtnauberg
- A Marburgo
  - Pubblicazione di *Essere e tempo*
- Rientro a Friburgo
  - Adesione al nazismo
  - Dimissioni da rettore
- La "svolta" e gli ultimi anni

Pensiero
- L'ontologia esistenzialista di *Essere e tempo*
  - L'uomo come progetto
  - Essere per la morte
  - L'orizzonte temporale del progetto
  - Sull'*Essenza della Verità*
- Evoluzione dell'ontologia heideggeriana
  - La *Lettera sull'«umanismo»*
  - Il Destino dell'Essere
  - *La questione della tecnica*
  - *L'abbandono*
- Ricezione critica
- Ispiratori di Heidegger
- Heidegger e la Foresta Nera

Opere
- Traduzioni italiane
- *Gesamtausgabe*
- Carteggi

Note

Bibliografia
- Lessici *heideggeriani*
- Sugli *Schwarze Hefte*

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Formazione

La casa natale di Heidegger a Meßkirch.

Nacque il 26 settembre 1889 a Meßkirch, piccolo centro nel Baden meridionale, da Friedrich Heidegger (1851-1924), un mastro bottaio di Meßkirch che al contempo ricopriva l'incarico di sacrestano della chiesa St. Martin a Meßkirch, e da Johanna Kempf (1858-1927). Compie i primi studi dapprima nel ginnasio "Heinrich Suso" di Costanza (1903-1906), grazie a una borsa di studio di una fondazione locale, ottenuta per intervento del parroco del paese, Camillo Brandhuber (1860-1931) e del suo futuro padre spirituale, Conrad Gröber (1872-1948)[7], e poi in quello di Friburgo (1906-1909, Berthold Gymnasium) presso i gesuiti.

Nel 1907 Gröber lo invita alla lettura della dissertazione di Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*), (1862)[8]. Dal 30 settembre 1909 al 13 ottobre dello stesso anno Heidegger è novizio presso il collegio dei gesuiti di Tisis (nei pressi della cittadina di Feldkirch, in Austria)[9], ma anche per motivi di salute (in particolare, problemi di natura cardiaca) rinuncia alla vocazione religiosa e si iscrive alla Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, dove segue i corsi di teologia cattolica per i primi due anni[10], optando successivamente per i corsi di scienze matematiche, scienze naturali e filosofia, frequentando le lezioni dello storico dell'arte Wilhelm Vöge (1868-1952) e del teologo Carl Braig (1853-1923), del quale studia il trattato *Vom Sein: Abriß der Ontologie*[11].

È in questo periodo che Heidegger si avvicina ad autori come Nietzsche, Schelling, Hegel, Dilthey, alle poesie di Hölderlin e di Rilke, e, grazie a Vöge, alla pittura di van Gogh, pubblicando contemporaneamente brevi articoli sulle riviste cattoliche *Heuberger Volksblatt* e *Der Akademiker*. In Germania in questo periodo si avviano le traduzioni di Kierkegaard e di Dostoevskij, viene stampata la seconda edizione, notevolmente ampliata, della *Volontà di potenza* di Nietzsche, nonché l'edizione *Gesammelte Schriften* di Dilthey. Durante l'inverno 1910-1911, Heidegger studia la prima edizione (1900-1901) delle *Ricerche logiche* (*Logische Untersuchungen*) di Edmund Husserl[12].

Nel 1912 Heidegger pubblica le sue prime rassegne critiche: *Il problema della realtà nella filosofia moderna* (*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*)[13] per la rivista *Philosophisches Jahrbuch*, e *Recenti ricerche sulla logica* (*Neuere Forschungen über Logik*)[14] per la rivista *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*. Il 26 luglio 1913, Heidegger consegue il dottorato con la tesi *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*[2], il relatore è Arthur Schneider (1876-1945), correlatore Heinrich Rickert (1863-1936)[15]. Il 2 agosto 1914 si arruola volontario nell'esercito ma il 9 ottobre dello stesso anno viene congedato per motivi di salute.

Il 26 luglio 1915 è libero docente grazie alla tesi *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*[16], presentata da Heinrich Rickert, ma seguita dal sacerdote e teologo cattolico Engelbert Krebs (1881-1950) la quale verrà pubblicata nel 1916 con l'aggiunta di una conclusione[17]. Il giorno successivo, il 27 luglio 1915, al fine di ottenere l'abilitazione all'insegnamento (*venia legendi*), tiene la lezione di prova su *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*[18]. In questi primi scritti Heidegger non presenta alcun pensiero originale,

successivamente, tuttavia, ricorderà come in quel periodo fossero già presenti le due tematiche che saranno al centro delle riflessioni e delle opere successive: la questione dell'"essere" e la questione del "linguaggio"[19].

Engelbert Krebs (1881-1950), sacerdote e teologo cattolico. Seguirà il percorso per la libera docenza di Heidegger alla Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo.

Il 18 agosto 1915 Heidegger viene richiamato alle armi, dapprima presso il servizio postale di Friburgo e, successivamente, dopo un addestramento tenuto a Berlino (maggio-luglio 1918), presso il servizio meteorologico di Verdun dove resterà fino a dicembre 1918. Nel frattempo, il 21 marzo 1917, sposa con rito cattolico Elfride Petri (1893-1992), la figlia di un ufficiale prussiano di religione protestante conosciuta nel 1915 a Friburgo mentre ella frequentava i corsi di economia politica. A celebrare il rito sarà, nel Duomo di Friburgo, proprio Engelbert Krebs, mentre testimone di nozze è Heinrich Ochsner (1891-1970). Una settimana dopo verrà celebrato lo stesso matrimonio ma con il rito protestante e questa volta alla presenza dei genitori della sposa. Dal matrimonio nasceranno due figli: Jörg (nato il 21 gennaio 1919) ed Hermann (nato il 28 agosto 1920)[20].

Dopo una convinta adesione al sistema di valori del cattolicesimo, Heidegger comunicherà nella lettera del 9 gennaio 1919 a Engelbert Krebs l'abbandono della fede cattolica: «convinzioni gnoseologiche coinvolgenti la teoria del conoscere storico hanno reso per me problematico ed inaccettabile il sistema del cattolicesimo, non però il Cristianesimo»[21][22].

Assistente di Husserl

Quando, il 7 gennaio 1919 Heidegger diviene assistente di Husserl[23] ha già affrontato[24], oltre gli studi già citati di Brentano e di Braig, anche i due volumi delle *Logische Untersuchungen* (1900-1901)[25] del padre della fenomenologia.

Edmund Husserl, il padre della fenomenologia. Il 17 gennaio 1919 Heidegger viene nominato suo assistente.

È in questo periodo, tuttavia, che Heidegger inizia a maturare una propria visione dell'"ermeneutica della fatticità". Così nei suoi "primi corsi friburghesi" (1919-1923) inizia ad emergere una certa originalità di pensiero[26]. Partendo dal principio husserliano dell'andare alle "cose stesse" Heidegger pone al centro della sua ricerca il problema della vita umana, volendo comprenderla all'interno della sua "fatticità e storicità". Quindi Heidegger non intende porre la "vita umana" tra gli oggetti da osservare, non intende "sospendere la vita" (*ent-leben*), ma muoversi con essa alla ricerca della sua "autenticità" ovvero dell'ambito che le è proprio.

> «Heidegger intende e pratica la filosofia non come un'attività teoretica tra le altre, come un sistema di teorie e dottrine indifferente alla vita, ma come comprensione della vita che implica una forma di vita e dà forma alla vita. La filosofia non è solo sapere, ma anche scelta di vita: è salvezza e redenzione.»
>
> (Franco Volpi, *Heidegger* in "Enciclopedia filosofica" vol.6. Milano, Bompiani, 2006, p. 5212)

In tal senso Heidegger nei "primi corsi friburghesi" affronta autori come San Paolo, Agostino d'Ippona, Lutero, Kierkegaard e, soprattutto, Aristotele, allo scopo di evidenziare il senso profondamente esistenziale dell'indagine filosofica; vi partecipano numerosi allievi, tra i quali Karl Löwith, (1897-1973), Oskar Becker (1889-1964), Günther Anders (1902-1992), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Leo Strauss (1899-1973), Walter Bröcker (1902-1992) e la di lui futura moglie Käte Oltmanns (1906-1999).

Incontro con Jaspers

L'8 aprile 1920 Heidegger incontra, alla festa per il sessantunesimo compleanno di Husserl, Karl Jaspers (1883-1969), con il quale avvia una comune intesa filosofica e una collaborazione contro la filosofia accademica dell'epoca[27]. È di questo periodo *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*[28] che Heidegger nel giugno del 1921 invia a Jaspers, ma senza pubblicarla, in quanto contenente delle critiche sull'uso di strumenti concettuali, caratteristici della filosofia tradizionale, per l'analisi del fenomeno dell'esistenza.

La baita a Todtnauberg

Nel corso del 1922 la moglie Elfride fa costruire a Todtnauberg (nella Foresta Nera) una baita (*Hütte*) dallo stile semplice dove il filosofo trascorre i periodi liberi dagli impegni accademici. A tal proposito Hans-Georg Gadamer ricorda:

> «Chi è stato ospite nella baita di Heidegger a Todtnauberg si ricorderà della sentenza incisa sulla corteccia sopra l'architrave della porta: *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός* "Il fulmine governa ogni cosa" (fr. 64). Queste parole sono allo stesso tempo una sentenza oracolare e un paradosso. Perché certamente in questa sentenza non viene inteso l'attributo del signore del cielo, attraverso cui egli fa tuonare le sue decisioni sulla terra, piuttosto l'improvviso e lampeggiante rischiararsi che rende di colpo ogni cosa visibile, ma in modo tale da essere di nuovo inghiottito dall'oscurità. Così almeno Heidegger legò le sue domande al senso profondo delle parole di Eraclito. Poiché l'oscuro compito che Heidegger attribuiva al suo pensiero non era come per Hegel l'onnipresenza dell'autocoscienza dello spirito che in sé unisce l'identità dello scambio e l'unità speculativa degli opposti, ma proprio quell'insolubile unità e dualità di svelamento e nascondimento, di luce e oscurità, in cui il pensiero dell'uomo si trova avvolto. Unità e dualità che si infiamma nel fulmine, che certo non rappresenta il "fuoco eterno" come pensava Ippolito.»
>
> (Hans-Georg Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico* (titolo originale *Heraklit Studien* e *Hegel und Heraklit*). Roma, Donzelli, 2004, pp.85-6)

A Marburgo

Dopo aver compendiato le sue interpretazioni di Aristotele sviluppate lungo i "primi corsi friburghesi", Heidegger invia lo scritto (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, noto anche come *Natorp-Bericht*)[30] a Paul Natorp (1854-1924) e a Georg Misch (1878-1965) allo scopo di concorrere per l'insegnamento rispettivamente a Marburgo e a Gottinga. Natorp resta colpito dalla interpretazione di Aristotele promossa da Heidegger e nel 1923 lo nomina professore straordinario (*Extraordinarius*) all'Università di Marburgo.

La Philipps-Universität di Marburgo, dove Heidegger insegnò dal 1923 al 1928.[29]

A Marburgo, Heidegger resterà fino al 1928, cinque anni molto fecondi, con diversi allievi "friburghesi" che qui lo seguiranno (tra questi Löwith e Gadamer[31]) e l'incontro con colleghi di grande spessore, oltre Natorp, il filosofo Nicolai Hartmann (1882-1950), il filologo Paul Friedländer (1882-1968) e, soprattutto, il teologo evangelico Rudolf Bultmann (1884-1976)[32]. Nuovi allievi si aggiungeranno ai suoi corsi di Marburgo, tra questi: Simon Moser (1901-1988), Gerhard Krüger (1902-1972), Hannah Arendt (1906-1975), Hans Jonas (1903-1993), Hermann Mörchen (1906-1990), Helene Weiß (1901-1951).

In questo primo periodo Heidegger studia la corrispondenza intercorsa tra Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg[33] da cui nasce l'intenzione di pubblicarne una recensione che finirà per rappresentare un vero e proprio saggio, il quale, anticipando alcuni temi propri di *Essere e tempo*, sarà l'oggetto della famosa conferenza, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, tenuta a Marburgo il 25 luglio 1924 su invito di Bultmann, di fronte ai teologi della locale università[34].

Nell'autunno del 1928 Husserl si adopera affinché il suo allievo Martin Heidegger gli subentri nella cattedra della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo che il padre della fenomenologia deve lasciare per raggiunti limiti di età. Il 14 aprile 1933, Husserl viene definitivamente congedato dall'insegnamento. A partire dal varo della *Reichsbürgergesetz*, datata 15 settembre 1935, Husserl perde, in quanto "ebreo", la cittadinanza tedesca. Husserl muore il 26 aprile 1938. I contatti tra Husserl e Heidegger furono, dopo il congedo universitario di Husserl, sporadici, per lo più mediati dal filosofo Max Müller (1906-1994), il quale ricorderà:

La Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo. Dal 21 aprile 1933 al 27 aprile 1934, Heidegger ricoprì l'incarico di rettore di questa prestigiosa università operando attivamente per la sua "nazificazione".

> «Aveva per me l'aspetto di un "saggio"; non gli interessavano le questioni del quotidiano, anche se era proprio la politica quotidiana a minacciare costantemente lui e sua moglie perché ebrei. Era come se non sapesse nulla di questa minaccia, o semplicemente non volesse prenderne atto»
>
> (Cit. in Safranski p. 313)

Dopo un primo sdegno occorso nel 1933, causato dall'adesione di Heidegger al nazismo, l'opinione di Husserl nei suoi confronti tornò ad essere positiva. Ricorda, Müller, come lo considerasse ancora «il più dotato di tutti coloro che abbiano fatto parte della mia cerchia». Al funerale di Husserl, Heidegger non

parteciperà. Nel 1940, su pressione dell'editore Max Niemeyer, Heidegger farà omettere la dedica a Husserl nella riedizione di *Sein und Zeit*, ma il ringraziamento celato nelle note, a p. 38, verrà comunque conservato.

Nell'autunno del 1924 avviene l'incontro con la studentessa diciottenne Hannah Arendt, giunta a Marburgo con l'intenzione di partecipare ai seminari di Heidegger, allora trentacinquenne, il quale la nota e rimane colpito dal suo sguardo, come ricorderà in seguito.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Hannah Arendt e Martin Heidegger****.*

Pubblicazione di *Essere e tempo*

I contenuti dei seminari universitari di Marburgo (a partire da quello invernale del 1923-1924)[35] rappresentano un cammino verso la pubblicazione principale del filosofo tedesco, *Sein und Zeit* (Essere e tempo)[36] che uscirà nell'aprile del 1927.

Precedentemente Heidegger aveva consegnato un primo suo manoscritto alla facoltà di filosofia dell'Università, il quale, esaminatolo, propone il 5 agosto 1925 il filosofo come successore di Nicolai Hartmann alla prima cattedra di filosofia, ma il 27 gennaio del 1926 il ministero respinge tale richiesta motivandola con "per carenza di pubblicazioni importanti".

Nell'aprile del 1926 si avvia la composizione tipografica del testo, l'8 aprile Heidegger dona a Husserl alcune parti del manoscritto che quest'ultimo rivede.

Nel dicembre 1926, in concomitanza di una visita di Jaspers, Heidegger decide di lasciare incompiuto, alla seconda sezione della prima parte, *Sein und Zeit*. Il 3 maggio 1927 muore Johanna Kempf, la madre del filosofo. A pubblicazione avvenuta di *Sein und Zeit* (aprile 1927), il 19 ottobre 1927 Heidegger è nominato alla I cattedra di filosofia dell'Università di Marburgo. Nel frattempo, l'8 luglio dello stesso anno tiene una importante conferenza su *Phänomenologie und Theologie* (Fenomenologia e teologia)[37] presso la facoltà di teologia dell'Università di Tubinga.

Rientro a Friburgo

La collaborazione tra Heidegger e Husserl continua, nel 1928 preparano insieme la voce "Phenomenology" per la *Encyclopaedia Britannica* curando l'edizione di *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*[38] ("Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo") a suo tempo predisposta da Edith Stein (1891-1942). In autunno viene chiamato dall'Università di Friburgo, la Albert-Ludwigs-Universität, a succedere alla cattedra di Husserl il quale la lasciava per raggiunti limiti di età[39]. Fu lo stesso Husserl a volere Heidegger come suo successore[40].

Il 24 gennaio 1929 tiene la conferenza su *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* ("Antropologia filosofica e metafisica dell'esserci)[41] a Francoforte dove ci sarà l'unico incontro con Theodor W. Adorno.

Nella seconda metà di marzo Heidegger interviene a Davos sostenendo la celebre disputa con Ernst Cassirer (1874-1945); il suo intervento sarà compendiato in un libro pubblicato lo stesso anno: *Kant und das Problem der Metaphysik*[42]. Tale saggio vedrà la dedica a Max Scheler (1874-1928), scomparso l'anno prima, e con cui Heidegger ebbe un intenso scambio filosofico già a partire dal 1923[43].

In occasione del settantesimo compleanno di Husserl, il 9 aprile del 1929, Heidegger tiene il discorso celebrativo e in quella occasione pubblicherà nel volume in onore del suo maestro *Vom Wesen des Grundes* ("Dell'essenza del fondamento")[44]. Il 27 luglio dello stesso anno tiene la lezione su *Was ist Metaphysik?* ("Che cos'è metafisica?")[44].

La fama di Heidegger si diffonde per tutto il contesto accademico tedesco, viene invitato quindi a ricoprire una cattedra significativa come quella di Ernst Troeltsch (1856-1923) a Berlino, che rifiuta il 3 maggio 1930. L'anno successivo rifiuterà ancora una medesima offerta della stessa università e anche una analoga di Monaco. Per giustificare il suo gesto terrà un discorso alla radio di Berlino che sarà raccolto nello scritto *Warum bleiben wir in der Provinz?* ("Perché restiamo in provincia")[45].

Da luglio a dicembre del 1930 tiene diverse conferenze a Karlsruhe, Brema, Marburgo, Friburgo e Dresda (estate 1932), sul tema del *Vom Wesen der Wahrheit* ("Dell'essenza della verità")[46]. Il 26 ottobre dello stesso anno tiene la conferenza nell'abbazia benedettina di Beuron su *Augustinus: Quid est tempus?*[47].

Adesione al nazismo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Heidegger e il nazionalsocialismo***.

Il 30 gennaio 1933 Adolf Hitler, capo indiscusso del Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori (NSDAP), che aveva ottenuto l'incarico dal presidente della Repubblica di Weimar, Paul von Hindenburg (1847-1934), forma un nuovo governo, il quale tuttavia non dispone di una maggioranza in parlamento. Il 27 febbraio il parlamento tedesco, il Reichstag, viene dato alle fiamme, i nazionalsocialisti accusano del gesto i comunisti. Il giorno dopo un decreto a firma dello stesso Hindenburg sospende i diritti politici e civili. Il 5 marzo il partito nazista vince alle elezioni politiche e il 23 dello stesso mese Adolf Hitler fa approvare una legge che assegna al suo governo poteri eccezionali. Il 7 aprile il governo di Hitler vara una legge, la *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*, per la quale i funzionari pubblici (e tra questi i professori universitari) "non ariani" devono essere allontanati dal loro ruolo.

Il 21 aprile 1933 Heidegger viene eletto rettore alla Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, prendendo il posto del dimissionario Wilhelm von Möllendorff (1887-1944), il quale, eletto l'anno precedente, aveva tentato senza successo di ritardare l'attuazione della legge del 7 aprile che metteva in congedo tutti i professori di origine ebraica[48]. Heidegger viene proposto da un gruppo di docenti nazionalsocialisti guidati da Wolfgang Aly (1881-1962) e Wolfgang Schadewaldt (1900-1974). Il voto a favore di Heidegger è pressoché unanime: gli unici 13 voti che non lo appoggiano, su 93 disponibili, sono proprio i voti dei professori "ebrei" che in virtù del decreto attuato dal *Gauleiter* per il Baden, Robert Wagner, non possono essere conteggiati. Va attestato che dei restanti 80, solo 56 presero parte alla votazione[49].

Il 1º maggio dello stesso anno, in quanto condizione prevista per assumere ufficialmente l'incarico, si iscrive al Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori.[50]

Il 27 maggio si insedia ufficialmente al rettorato, tenendo il famoso discorso *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* ("L'autoaffermazione dell'università tedesca")[51]. Gli effetti di questo discorso furono molteplici e con valutazioni contrastanti, da una parte Heidegger lo ricorderà nel 1945 nel *Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken* (Il rettorato 1933/1934. Fatti e pensieri)[52] sostenendo che già il giorno successivo se lo erano dimenticati tutti e che nulla cambiò; la stampa nazionalsocialista esulterà; i commentatori stranieri, tra cui Benedetto Croce che nella lettera a Karl Vossel del 9 settembre 1933 lo valuterà come inadeguato e opportunista, criticheranno il testo. Diversa la valutazione di Karl Jaspers che il

23 agosto 1933 invierà una lettera a Heidegger per complimentarsi, anche se successivamente spiegherà che voleva dare la migliore lettura possibile di quel discorso per mantenere con lui un dialogo aperto[53]. Franco Volpi[54] nota come il testo sia influenzato dal *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932)[55] di Ernst Jünger (1895-1998), questo per la sua suddivisione nel triplice compito: *Arbeitsdienst* (servizio del lavoro), *Wehrdienst* (servizio di difesa) e *Wissensdienst* (servizio del sapere) consegnando a quest'ultimo il ruolo primario.

Nel settembre 1933 vengono offerte a Heidegger due ambiziose candidature alle cattedre delle prestigiose università di Berlino e di Monaco. L'opposizione al suo nome proviene da due fronti: da una parte i professori conservatori, dall'altra diversi professori nazisti che non riconoscevano nella sua filosofia la *Weltanschauung* propria del partito[56]. In questa circostanza inizia a circolare un documento stilato dal filosofo e psicologo nazista Erich Rudolf Ferdinand Jaensch (1883-1940), già collega di Heidegger nel periodo di Marburgo, il quale lo descrive come «pericoloso schizofrenico», propugnatore di pensiero ebraico di genere «avvocatesco-talmudico» che, per questa ragione, secondo Jaensch, avrebbe attratto così tanti ebrei ai suoi corsi. In realtà, secondo lo psicologo nazista, la condotta di Heidegger era solo un abile adattamento della sua filosofia al nazionalsocialismo[57]. L'anno successivo Heidegger torna ad essere in predicato per un incarico molto ambizioso: la direzione del costituendo *Nationalsozialistischer Deutscher Dozentenbund* ("Lega dei docenti nazionalsocialisti").

In quella occasione Jaensch rincara la dose con una nuova relazione indicando le idee di Heidegger come «ciance schizofreniche», «banalità con le sembianze di cose significative», idee di un autore pronto a cambiare nuovamente bandiera qualora la rivoluzione nazista si fosse arrestata. In quella stessa circostanza, il filosofo nazista Ernst Krieck (1882-1947), già nominato dai nazisti rettore della Johann Wolfgang Goethe-Universität di Francoforte, il quale mirava alla medesima posizione di filosofo del partito, esce allo scoperto e, sulla "prestigiosa" rivista di pedagogia nazista, da lui curata, *Volk im Werden*, appare un articolo del seguente tenore:

> «Il tono fondamentale della visione del mondo sottesa alla lezione di Heidegger si caratterizza con i concetti di cura e di angoscia, i quali si riferiscono entrambi al nulla. La cifra di questa filosofia è un aperto ateismo e un nichilismo metafisico, equivalente a quello sostenuto in modo particolare da vari autori ebrei: essa è perciò un motivo di disgregazione e fiaccamento del popolo tedesco. In *Essere e tempo* Heidegger filosofeggia esplicitamente e volutamente a proposito della "quotidianità"; ma non vi è neanche un accenno in merito al popolo e allo Stato, alla razza, e al blocco valoriale della nostra immagine nazionalsocialista del mondo.»
>
> (citato in *Guida a Heidegger* (a cura di Franco Volpi), Bari, Laterza, 2012, p. 37)

In analogo modo si mosse Walter Groß, astro nascente del partito nazista[59], il quale, citando le relazioni di Jaensch e gli articoli di Krieck, avvertì l'ufficio di Joseph Goebbels dell'inopportunità di nominare a tale prezioso incarico Heidegger. Groß suggerisce a Goebbels anche di mettere fine alla politicizzazione delle università di modo che si possa mettere fine agli "sforzi penosi» dei docenti di recitare la parte del nazionalsocialismo", riservando la cura ideologica alle predisposte sezioni di partito, lasciando alle università il solo ambito tecnico, economico e scientifico.[60]

Approfondimento

Walter Groß (1904-1945), direttore dell'Ufficio razziale dello NSDAP.[58]

Jaspers e Heidegger si incontrano per la prima volta l'8 aprile 1920, alla festa di compleanno di Edmund Husserl. Jaspers è già un professore affermato, insegna filosofia presso la Ruprecht-Karls-Universität di Heidelberg, mentre Heidegger è l'assistente di Husserl. Ambedue condividono l'esigenza di riformare l'insegnamento accademico, ma il sodalizio ha un arresto quando Heidegger, dopo aver inviato una copia della sua opera capitale, *Essere e tempo* all'amico, che considera insieme a Rudolf Bultmann (1884-1976) l'unico in grado di comprenderne appieno i contenuti, scopre che questi si è limitato ad affidare a Dolf Sternberger (1907-1989) e a Hans Jonas (1903-1993) l'esecuzione di due seminari. In realtà sappiamo dagli appunti personali di Jaspers che il filosofo non lesse mai del tutto l'opera di Heidegger non essendosene appassionato. Il rapporto tra i due riprende comunque con entusiasmo quando Jaspers invia a Heidegger le sue due opere del 1931 *Philosophie* ("Filosofia") e *Die geistige Situation der Zeit* ("La situazione spirituale del nostro tempo"). Nel giugno del 1933, divenuto rettore a Friburgo e aderente al Partito nazista, Heidegger si reca a Heidelberg per una conferenza sull'università nel III Reich. In questa circostanza incontra, per l'ultima volta, Jaspers. Nelle sue memorie Jaspers ricorda questo incontro con Heidegger che affronta il tema del "complotto ebraico mondiale". Jaspers, sposato con Gertrud Mayer (1879-1974) di origini ebraiche, è decisamente preoccupato per il suo avvenire e per l'avvenire della Germania in mano ai nazisti. Ciononostante Jaspers rimane dell'idea di poter mantenere un contatto filosofico con Heidegger, questo almeno fino all'ultima sua lettera, datata 16 maggio 1936. Nel 1937 Jaspers viene costretto al pensionamento e, a partire dal 1938, gli viene impedito di pubblicare le sue opere. Il professore di Heidelberg si prepara quindi a un eventuale arresto da parte della Gestapo meditando, in questo caso, di avvelenarsi insieme alla moglie. I contatti tra i due riprendono solo nell'autunno del 1945 quando Jaspers invia a Heidegger una copia della rivista "Wandlung" di cui è collaboratore. Heidegger non gli risponde, ma sollecita la *Commission d'Epuration* che si sta occupando della denazificazione delle università tedesche e quindi del suo caso, di prendere contatto con Jaspers. La Commissione è inizialmente intenzionata a dare il via libera alla docenza per Heidegger, ma il duro intervento di Jaspers contro Heidegger, dove questi viene denunciato come nazista e dove viene auspicato il suo allontanamento dall'insegnamento, gli fa cambiare idea. Nel 1949 il rettore della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, Gerd Tellenbach (1903-1999), si rivolge tuttavia nuovamente a Jaspers per un parere su un eventuale ritorno di Heidegger all'insegnamento. Questa la risposta di Jaspers:

> «Magnifico Rettore, Con quel che ha fatto in filosofia, Heidegger è riconosciuto in tutto il mondo come uno dei filosofi più importanti del nostro tempo. In Germania non c'è nessuno che lo superi. Il suo modo di fare filosofia, sensibile alle questioni più profonde e riconoscibile solo indirettamente nei suoi scritti, fa di lui oggi, in un mondo filosoficamente povero, una figura unica. [...]»

(In M. Heidegger-K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* (a cura di W. Biemel e H. Saner) Francoforte, Monaco, Zurigo, Klostermann, Piper, 1990, pp. 275-6; Cit. in Volpi *Guida a Heidegger*, p. 43)

La relazione tra i due filosofi riprende, ma il rifiuto di Heidegger di fare autocritica sul suo trascorso nazista fa nuovamente sprofondare il rapporto. Nella sua lettera del 22 settembre 1959 Jaspers chiarisce ad Heidegger che «Dal 1933 in poi si è interposto tra noi un deserto che, dopo quanto è accaduto ed è stato detto in seguito, appare sempre più inattraversabile».

Il 26 febbraio 1969 Karl Jaspers muore, sul suo scrittoio rimane aperto un faldone di 300 pagine manoscritte il cui ultimo appunto è un addio a Heidegger:

> «Da sempre - scrive Jaspers - i filosofi tra loro contemporanei si incontrano in alta montagna, sopra un vasto altopiano roccioso. Da lassù lo sguardo spazia sulle montagne nevose e ancora più in basso sulle valli abitate dagli uomini e sull'orizzonte lontano e in ogni dove sotto il cielo. Là, il sole e le stelle sono più lucenti che in qualsiasi altra parte. E l'aria è talmente pura che dissolve ogni opacità, talmente fredda che non lascia levarsi alcun fumo, talmente limpida che uno slancio del pensiero si diffonde in spazi immensi. [...] Oggi sembra che su questo altopiano non ci sia nessuno da incontrare. Ho avuto l'impressione [...] di incontrarne uno soltanto e – tranne lui – nessun altro. Quest'uomo però è stato un mio cavalleresco avversario: le potenze che noi servivamo, infatti, erano irriducibili tra loro. Presto apparve evidente che noi non potevamo affatto parlare uno con l'altro. E così la gioia si trasformò in dolore, un dolore particolarmente inconsolabile, come se si fosse perduta una possibilità che sembrava prossima, a portata di mano. Così è andata tra me e Heidegger. Per questo trovo insopportabili, senza alcuna eccezione, tutte le critiche che egli ha subito: lassù, infatti, su quell'altopiano, non avrebbero trovato posto. Per questo vado alla ricerca della critica che diventa reale nella sostanza del pensiero stesso, alla ricerca della lotta che rompe l'assenza di comunicazione dell'inconciliabile, della solidarietà che lassù – trattandosi di filosofia – è ancora possibile anche tra chi è più estraneo. Una critica e una lotta intese in questo senso sono forse possibili, eppure vorrei, per così dire, tentare di catturarne l'ombra»
>
> (K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*. Monaco, Zurigo, Piper, 1978, pp. 263-4. Cit. in Volpi, *Guida a Heidegger*, p.45)

Il 14 aprile 1934 Heidegger rassegna le dimissioni da rettore della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, che verranno accolte dall'università il 27 dello stesso mese.

I discorsi tenuti da Heidegger nel periodo del rettorato, compreso tra il 22 aprile 1933 e il 14 aprile 1934, sono integralmente riportati nel volume 16 della *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, segnatamente nella parte III (pp. 81 –274) e integralmente tradotti in italiano, sempre nella parte III (pp. 75–256), nel volume *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, curato da Nicola Curcio, per la casa editrice Il melangolo di Genova.

Da queste testimonianze, e da altre testimonianza indirette, è indiscusso per gli studiosi[61] il fatto che Heidegger, nel suo ruolo di rettore, abbia comunque attivamente partecipato al programma di nazificazione della sua università. Già nel discorso di insediamento a rettore, il filosofo tedesco ambiva a una rottura epocale, una sorta di lotta decisiva per la storia dell'essere a partire dalla riforma dell'università. E in questa battaglia egli si presenta come l'alfiere degli studenti rivoluzionari nazionalsocialisti in rivolta contro gli accademici borghesi. Una rivolta, come rileva lo storico Rüdiger Safranski, che possiede parole d'ordine sovrapponibili a quelle del movimento studentesco del 1967[62]. Lo studioso Rüdiger Safranski ritiene che le dimissioni di Heidegger vadano imputate alla sua delusione nel riscontrare che il partito nazista non si dimostrasse sufficientemente "rivoluzionario" nei confronti dell'idealismo e del conservatorismo borghesi proprio delle università dell'epoca.

> «Quindi le dimissioni di Heidegger dal rettorato sono connesse con la sua lotta per la purezza del movimento rivoluzionario, così come lo intendeva lui, cioè come rinnovamento dello spirito occidentale dopo la "morte di Dio"»
>
> (Safranski p. 331)

In questo periodo la condotta di Heidegger nei confronti dei propri allievi e colleghi ebrei è ambivalente. Franco Volpi[63] nota come in alcuni casi, come con Werner Brock, Eduard Fraenkel, Elisabeth Blochmann, Paul Kristeller, Georg von Hevesy egli si sia adoperato per trovare loro una sistemazione all'estero; ma in altri casi, come con Richard Hönigswald, Eduard Baumgarten,[64] Jonas Cohn, il chimico Hermann Staudinger,[65] futuro premio Nobel, si comportò diversamente, denunciandoli. Heidegger riportò "l'atteggiamento negativo verso la Germania" del suo allievo Max Müller (1906-1994), che era stato denunciato per l'appartenenza a un'associazione cattolica. Quando il vice-rettore dell'Università di Friburgo, Theodor Maunz, consigliò a Müller di chiedere a Heidegger di cancellare quel giudizio che avrebbe compromesso le sue possibilità di carriera, quest'ultimo gli disse: «Non c'è nulla che io possa fare. Non se la prenda con me». A Müller verrà concesso di insegnare in Germania solo dopo la caduta del Terzo Reich.[66]

In sintesi Heidegger aderì con entusiasmo alla "rivoluzione nazionalsocialista", interpretata da lui come storica possibilità per la risorgenza dell'essere, e con altrettanto entusiasmo si adoperò, durante il suo rettorato, per la nazificazione della sua università. Diede le dimissioni quando ebbe contezza che il nazismo stava rinunciando alle sue premesse "rivoluzionarie" per mediare con gli interessi "borghesi".

Fatta salva quindi l'evidente adesione di Heidegger al nazismo, certamente secondo una visione del tutto personale dello stesso, adesione che egli non ritratterà mai, diversi studiosi si sono interrogati se la sua filosofia potesse contenere anche delle posizioni antisemite.

Hadrien France-Lanord (specialista di Heidegger) nella voce *Antisémitisme* del *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (curato da Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, Editions du Cerf, 2013) afferma, nel 2013, testualmente (p. 27):

(**FR**)	(**IT**)
«Il n'y a, dans toute l'œuvre de Heidegger publiée à ce jour (84 volumes sur 102), pas une seule phrase antisémite.»	«Non c'è, in tutta l'opera di Heidegger pubblicata ad oggi (84 volumi su 102), una sola frase antisemita»

Il rifiuto di considerare Heidegger antisemita fu la posizione di importanti studiosi quali, ad esempio, il già citato Rüdiger Safranski («Heidegger antisemita? Non lo fu nel senso del folle sistema ideologico dei nazionalsocialisti. Risulta infatti evidente che né nei corsi di lezioni né negli scritti filosofici, né nei suoi discorsi e *pamphlets* politici si possono trovare osservazioni antisemite e razziste.», p. 309) e Bern Martin[67].

Donatella Di Cesare rileva anche come tale posizione di rifiuto nel considerare Heidegger come un "antisemita" sia stata condivisa da molti allievi ebrei di Heidegger quali Karl Löwith, Hans Jonas, Hannah Arendt e Herbert Marcuse che pure non gli fecero mancare critiche.[68]

Recentemente, l'intervista di Heidegger allo Spiegel è stata analizzata dal punto di vista decostruttivo: in particolare, l'intervista è caratterizzata da una serie di lapsus che tradirebbero la "cattiva coscienza" del filosofo di fronte alla "questione ebraica"[69].

Nel 2014, tuttavia, la casa editrice tedesca Vittorio Klostermann di Francoforte, casa editrice che cura la *Gesamtausgabe* di Heidegger prevista in 102 volumi, ha dato alle stampe i volumi n. 94, 95 e 96 contenenti i primi *Schwarze Hefte* ("Quaderni Neri", taccuini in cui il filosofo raccoglieva, rivedendoli, i suoi pensieri, di fatto una vera e propria opera filosofica) titolati come *Überlegungen* (Riflessioni, dal II al XV; il I è andato perduto) che coprono il periodo compreso tra il 1931 e il 1941. Questi testi, fino a quel momento sconosciuti in quanto mai pubblicati, contengono, per la maggioranza degli studiosi, delle affermazioni chiaramente antisemite. Così nei 1.694 passaggi numerati nelle *Überlegungen* (a cui vanno aggiunte le 120 pagine dell'ultimo volume che non contengono la numerazione), Heidegger cita per quattordici volte temi inerenti agli ebrei e all'ebraismo, sette di questi quattordici passaggi risulterebbero evidentemente antisemiti.

Il dibattito tra gli studiosi sui temi sollevati dalla pubblicazione dei primi *Schwarze Hefte* è ancora aperto. Così per lo stesso curatore delle edizioni degli *Schwarze Hefte*, Peter Trawny, la presenza di tratti antisemiti nel pensiero heideggeriano è indubitabile[70]. La specialista di Heidegger Donatella Di Cesare, nella sua opera *Heidegger e gli ebrei - I "Quaderni neri"* del 2014, rileva, ad esempio, come la posizione di Heidegger sugli ebrei non possa essere considerata solo in base alla "quantità" dei passaggi delle *Überlegungen* evidentemente antisemiti, quanto piuttosto su come questi "passaggi", unitamente ad altre espressioni maggiormente utilizzate in qualità di "sinonimi", possano far comprendere l'effettiva posizione filosofica di Heidegger sugli ebrei, qui evidentemente intesi come popolo posto al di fuori della storia dell'essere, il che iscriverebbe Heidegger in quella tradizione antisemita propria della filosofia tedesca, ad esempio di Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, nonché di buona parte della passata cultura filosofica europea.

La studiosa Francesca Brencio, considerando che la prospettiva ermeneutica di tali affermazioni sia ancora di fatto assente, avanza invece l'ipotesi che tale antisemitismo sia piuttosto legato «alla spietata critica che Heidegger muove al cristianesimo»[71]. Di tutt'altro avviso il figlio di Heidegger, Hermann Heidegger, storico e curatore testamentario delle opere del filosofo tedesco, nonché diretto curatore di alcuni volumi della *Martin Heidegger Gesamtausgabe* che, in un suo articolo del 6 agosto 2015 pubblicato dallo *Die Zeit* di Amburgo, sostiene che il filosofo non è mai stato antisemita[72]. Allo stesso modo, il principale curatore della *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in un articolo a sua firma pubblicato il 4 ottobre 2015 sul quotidiano italiano il *Corriere della Sera*[73] respinge l'accusa di antisemitismo rivolta al filosofo tedesco, evidenziando come un'analisi strettamente filologica dei termini usati negli *Schwarze Hefte* conduca a delle conclusioni assolutamente diverse rispetto a quelle finora considerate dai suoi critici e da lui considerate "improvvisate".

Dimissioni da rettore

Dimessosi da rettore e rifiutato come direttore della Lega dei docenti nazionalsocialisti, nel maggio 1934 Heidegger diviene componente della Commissione di filosofia del diritto dell'*Akademie für deutsches Recht* ("Accademia per il diritto tedesco"). Nello stesso mese si reca a Weimar dove visita l'"Archivio Nietzsche" e dove incontra Elisabeth Nietzsche (1846-1935). In questo periodo il coinvolgimento di Heidegger con la politica si va allentando anche se nutre ancora fede in Hitler e nella rivoluzione nazionalsocialista[74]. Significativo in tal senso è il corso del semestre estivo del 1934[75] che previsto con il titolo "Stato e scienza", aveva attirato numerose personalità naziste curiose anche di conoscere cosa avrebbe sostenuto Heidegger rispetto alle sue dimissioni da rettore. Entrato in aula il filosofo comunica l'intenzione di mutare l'argomento del corso in "Logica" intesa come interrogazione sui fondamenti dell'essere, luogo della problematicità: alla seconda ora di lezione la sala si svuota, solo gli interessati alla filosofia sono presenti[76].

Nel semestre invernale 1934-35 affronta per la prima volta la figura e la poesia di Friedrich Hölderlin (1770-1843)[77]. In una significativa lettera che Heidegger invia il 21 dicembre 1934, alla sua amica, amante e confidente Elisabeth Blochmann (1892-1972)[78], nel frattempo rifugiatasi nel Regno Unito per via delle sue origini ebraiche, ne spiega le ragioni:

> «Hö[lderlin] ha pre-istituito la miseria – che ha un rinnovato inizio – del nostro esserci storico, affinché essa ci attenda. E la nostra miseria è la mancanza di miseria, l'impotenza a un'esperienza originaria della problematicità dell'esserci. E l'angoscia di fronte all'interrogare giace sull'Occidente; esilia i popoli in sentieri invecchiati e li ricaccia in fretta in dimore ormai decrepite. Solo la miseria dell'odierno lutto per la morte degli dei, che entro sé tuttavia è pronto anelante attendere, rischiara e appronta per la nuova istituzione dell'essere. La disposizione emotiva fondamentale tuttavia non è affatto una semplice "sensazione", bensì la forza dell'esserci, che è legata alla terra e alla patria; il lutto [*Trauer*] è cordoglio [*Mittrauer*] con le "sacre acque" - i fiumi.»
>
> (In Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, trad. it. a cura di Roberto Brusotti. Genova, Il melangolo, 1991, p. 136)

L'atto del poetare è quindi ciò che istituisce la cultura. La *Grundstimmung* ovvero la tonalità emotiva fondante di un popolo, quindi la verità del suo esserci, è istituita dai poeti che, unitamente ai pensatori e agli statisti, creano opere di grande potenza generando nuove condizioni dell'esserci. E, riferendosi a Hölderlin, il "poeta del poetare", rivela:

(**DE**)	(**IT**)
«Es kann sein, dass wir dann eines Tages aus unserer Alltäglichkeit herausrücken und in die Macht der Dichtung einrücken müssen, dass wir nie mehr so in die Alltäglichkeit zurückkehren, wie wir sie verlassen haben.»	«Può darsi che noi un giorno usciamo (*herausrücken*) dal nostro quotidiano, dovendo entrare nella potenza della poesia (*Macht der Dichtung*), e che non possiamo più tornare alla quotidianità così come l'abbiamo lasciata.»

(In GA 39 p.22)

La scelta di Hölderlin è da Heidegger ben meditata in quanto il poeta tedesco è «der Dichter des Dichters und der Dichtung» ("il poeta dei poeti e della poesia"), non solo, Hölderlin è anche il «der Dichter der Deutschen» ("il poeta dei tedeschi"), e siccome lui è tutto questo ma il suo poetare è "difficile" (*Schwer*) e "arcano" (*Verborgene*), la sua "potenza" non è divenuta "potenza" del popolo tedesco e "siccome non lo è, lo deve diventare" (*Weil er das noch nicht ist, muß er es werden*)[79].

Quindi parlare di Hölderlin è per Heidegger parlare di politica nel suo significato più "alto"[80] in quanto, e qui Heidegger cita direttamente l'ultima frase della lirica *Andenken* ('Ricordi') di Hölderlin:

(**DE**)	(**IT**)
«Was bleibet aber, stiften die Dichter»	«i poeti fondano ciò che resta»

(GA 39, p. 214)

Per meglio significare questo valore, Heidegger introduce una modifica grafica al termine *Sein* che diventa *Seyn*: all'"essere" (*Sein*) si aggiunge, nella terminologia heideggeriana, l'Essere (*Seyn*):

(**DE**)	(**IT**)

«Der Dichter ist der Stifter des Seyns» «Il poeta è il fondatore dell'Essere»

(GA 39, p. 214)

Nei fondamentali scritti che inizierà a redigere l'anno successivo, il 1936, e fino al 1938, e che saranno pubblicati con il titolo *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*[81] Heidegger rende conto dell'importanza di questa innovazione terminologica:

(**DE**)
«Das seynsgeschichtliche Erfragen des Seyns ist nicht Umkehrung der Metaphysik, sondern Ent-scheidung als Entwurf des Grundes jener Unterscheidung, in der sich auch noch die Umkehrung halten muß. Mit solchem Entwurf kommt dieses Fragen überhaupt ins Außerhalb jener Unterscheidimg von Seiendem und Sein; und sie schreibt deshalb auch das Sein jetzt als »Seyn«. Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird.»

(**IT**)
«Il domandare dell'Essere secondo la sua storia non è rovesciamento della metafisica, bensì decisione in quanto progetto del fondamento di quella distinzione in cui anche il rovesciamento deve continuare a mantenersi. Con tale progetto questo domandare giunge assolutamente al di fuori della distinzione tra essere ed ente ed è per tale ragione che essa scrive ora il nome dell'essere (*Sein*) nella forma di "Essere" (*Seyn*). Ciò deve indicare che qui l'essere non è più pensato nel senso della metafisica.»

(GA 65, p.436; traduzione di Franco Volpi in *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*; Milano, Mondadori, 2010, pp. 782-3)

La "svolta" e gli ultimi anni

Dimessosi dal rettorato, ed evitando ogni coinvolgimento politico diretto, Heidegger aveva continuato a tenere i suoi corsi accademici, ma senza pubblicare più alcuna opera fino al 1942. Fra i corsi di questo periodo troviamo soprattutto quelli su Nietzsche, poi editi nel 1961, mentre del 1935 è la conferenza su *L'origine dell'opera d'arte*,[82] e dell'anno seguente quella tenuta a Roma dedicata a *Hölderlin e l'essenza della poesia*.

Alla caduta del regime nazista, per un'interdizione accademica predisposta dalle potenze occupanti nel periodo post-bellico, per alcuni anni fu allontanato dall'insegnamento, al quale verrà riammesso nel 1949 su sollecitazione di Jaspers, il quale era al corrente della compromissione di Heidegger con il nazismo, ma ritenne ugualmente di prendere le sue difese.[84] Cessata l'interdizione,[85] nel 1947 Heidegger pubblica *La dottrina platonica della verità*, ed una *Lettera sull'"umanismo"*, in cui prende le distanze dall'esistenzialismo umanistico in primo luogo di Sartre, allora molto diffuso in Francia, rilevando come, a differenza di quest'ultimo, la propria filosofia sia volta principalmente alla riflessione sull'essere.

Del resto è proprio in questo periodo che egli comincia a tracciare, attraverso una serie di saggi e conferenze come *Sentieri interrotti*, *La questione della tecnica*, *L'abbandono*, poi riuniti in varie raccolte, i temi di una «svolta» intellettuale (*Kehre*) che sposterà la sua ricerca dai temi più prettamente esistenzialistici a quelli riguardanti la verità dell'essere; per adeguarsi a questa svolta, anche il linguaggio delle sue opere diverrà sempre più vicino a quello della poesia e dunque più oscuro e ambiguo. D'altra parte proprio il tema del linguaggio e della poesia sarà messo in risalto in quest'ultima fase, come testimonia lo scritto *In cammino verso il linguaggio* del 1959, nonché gli incontri con poeti come René Char e Paul Celan. Nel 1969

Heidegger, a 80 anni, accetta un'intervista televisiva, svolta da Richard Wisser per la ZDF; in questa come in altre conferenze ed interviste giornalistiche degli ultimi anni, centrale è la questione della tecnica, assurta ad evento dell'essere che scuote l'uomo nel profondo, minacciandolo nel suo stesso fondamento.[86]

Poco dopo la morte dell'amica Hannah Arendt (1975), Heidegger morirà a Friburgo, a ottantasei anni, nel 1976.

La tomba di Heidegger e della moglie Elfride.[83]

Pensiero

> «Il filosofo deve restare solitario, perché lo *è* nella sua essenza. La sua solitudine non può essere *discussa*. L'isolamento non è qualcosa che si può volere. Proprio per questo egli deve esserci sempre nei momenti decisivi e non può farsi da parte. Egli non fraintenderà la solitudine interpretandola nel senso esteriore di un ritirarsi e di un lasciar-correre le cose.»
>
> (M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone* [1931-32], a cura di H. Mörchen [1988], edizione italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2009³, p. 112[87].)

L'ontologia esistenzialista di *Essere e tempo*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Essere e tempo***.

L'intento di Heidegger è quindi quello di costruire un'ontologia fondamentale che, sulle orme dell'ultimo Husserl, ricerchi la natura costitutiva degli oggetti del mondo a partire dal soggetto e dalla coscienza trascendentale[88] che in qualche modo li rende possibili.[89] Husserl aveva bensì evidenziato l'esigenza di indagare la soggettività in maniera non astratta e generica, ma in relazione agli oggetti del mondo e della storia: in tal senso egli aveva dato avvio all'esplorazione delle cosiddette "ontologie regionali", ossia di quelle scienze rivolte allo studio di particolari aspetti o regioni della realtà, come la logica o la matematica, da un punto di vista *a priori*, cioè sulla base delle loro essenze ideali. Il tentativo di Husserl di dare concretezza al soggetto trascendentale, però, secondo Heidegger non è bastato, poiché occorre tener conto anche della sua finitezza e della drammaticità della sua esistenza storica.[90]

Nel costruire la sua ontologia, ossia la scienza che descrive l'essere e le sue strutture fondamentali, Heidegger ritiene si debba partire dal soggetto che pone la domanda su che cosa sia l'essere, cioè l'uomo. L'uomo ha avuto un rapporto problematico con la definizione di essere, finendo per concepirlo come "oggettività", come *semplice presenza*, come la qualità per cui diversi oggetti o entità sono *posti* davanti a me (*ob-jecta* in latino). Questa definizione non tiene conto dell'uomo stesso, al quale gli oggetti sono bensì presenti, ma che non è una semplice presenza nel mondo, bensì un prendersi «cura» di esso, un agire rivolto al futuro continuamente operando in vista di uno scopo. Recependo infatti l'insegnamento fenomenologico, secondo Heidegger l'esistenza umana significa essenzialmente *trascendenza*, protesa però allo stesso tempo

verso il mondo, al fine di modellarlo e progettarlo. L'uomo quindi non è presenza ma *progetto*, o alternativamente *esser-ci* (*Dasein*),[91] *essere nel mondo*, in quanto nodo inestricabile di situazioni nel quale si trova calato.[92]

L'uomo come progetto

Se si intende l'essere come progettare, si modifica anche la concezione dell'essere degli oggetti, o degli «enti intramondani»: questi non sono più presenze che sussistono in maniera indipendente da noi, come induce a credere il metodo scientifico, ma vengono visti come strumenti in funzione del nostro progetto. Un progetto che consiste appunto nel «preoccuparsi» di tali strumenti, averne *cura* nel senso latino del termine, un compito che l'uomo, per sua natura, ha nei confronti di essi. Del resto, anche la presunta oggettività con cui la tecnica dice di guardare loro, è in realtà in funzione della loro strumentalità o utilizzabilità.[93]

Poiché ogni strumento coopera con altri strumenti in vista di un orizzonte più vasto che è il fine ultimo a cui devono servire, essi vanno compresi entro una totalità, alla luce del mondo complessivo creato e unificato dall'uomo che persegue i suoi progetti. Ciò significa che l'essere di questi enti intramondani è dato dal fatto che c'è l'uomo: è l'uomo che li fa venire all'essere.

Tale risultato, che per certi aspetti avvicina Heidegger all'idealismo trascendentale e alla coscienza fenomenologica,[94] per i quali appunto era il soggetto a creare l'oggetto, viene a questo punto ricondotto da Heidegger all'esigenza sua propria di connetterlo alla concretezza dell'esistenza. L'esserci, infatti, che progettando il mondo lo fa venire all'essere in quanto coscienza trascendentale, si trova ad essere a sua volta "progettato": egli stesso è *progetto gettato* (*Geworfenheit*);[95] nasce e muore senza averlo deciso, e si ritrova limitato dalla sua finitezza. Il *Dasein*, pertanto, da un lato denota libertà (in quanto trascendenza), dall'altro però questa stessa libertà comporta di accettare le condizioni in cui essa si va ad esplicare (immanenza).

Essere per la morte

Su questa auto-limitazione della libertà si inserisce la riflessione di Heidegger sulla morte, che non viene affrontata con intento moraleggiante, ma viene studiata per la sua funzione di dare senso e struttura al progetto dell'esserci.

Mentre per le metafisiche passate, come ad esempio quella hegeliana, la morte aveva per lo più rappresentato un intoppo, un ostacolo al procedere della ragione assoluta di cui l'uomo era ritenuto portatore, la filosofia heideggeriana vuole mostrare che solo attraverso la morte l'uomo si costituisce come coscienza trascendentale, che "aprendo al mondo" lo fa venire all'essere. La morte, infatti, si differenzia da ogni altra possibilità di scelta che l'uomo può trovarsi ad avere nella sua esistenza, perché non solo è una possibilità permanente con cui dovrà misurarsi comunque, ma è l'unica che, quando si realizzi, annulla e rende impossibili tutte le altre: morendo si perde infatti ogni altra possibilità di scelta. Solo la morte, però, è costitutiva dell'esserci come tale, cioè come *Dasein*, mentre le altre possibilità non realizzano la sua vera essenza.

Scegliendo di vivere una possibilità particolare come fondamentale e ineludibile (ad esempio dedicandosi totalmente alla famiglia, o al guadagno, o ad un mestiere specifico), l'uomo sviluppa un'esistenza inautentica. Questa è connotata da un'uniformità di tipo circolare, per la quale egli tende a ricadere in futuro nei modi di essere del passato, o in situazioni già vissute, conducendo un'esistenza quotidiana sostanzialmente insignificante e anonima, dove prevale l'adeguamento a modelli impersonali dettati dal termine «si» (*man* in tedesco) ossia alle convenzioni dei vari «*si* dice» o «*si* fa».

Per ritrovare l'"autenticità" dell'esistenza, termine ripreso da Kierkegaard ma in un senso nuovo, occorre fare della morte il cardine delle proprie possibilità di scelta, non in un'ottica pessimistica, ma anzi per trascendere le situazioni particolari in cui di volta in volta ci si viene a trovare: per evitare cioè l'irrigidimento in esse, salvaguardando la propria trascendenza e la propria libertà, la cui essenza è proprio la possibilità di scelta.

La tonalità emotiva che mantiene aperta sull'uomo la minaccia della morte è l'angoscia, che non è da intendere come timore, altrimenti foriero di debolezza e di desiderio di fuga dal proprio destino, ma va vista come il momento di comprensione emotiva della propria nullità. Di fronte all'angoscia, infatti, «l'uomo si sente in presenza del niente, dell'impossibilità possibile della sua esistenza».[96] Solo l'angoscia, mostrando ogni situazione alla luce della morte, gli consente di realizzare la storicità dell'esistenza, evitando di cristallizzarla su possibilità già verificatesi; e d'altro lato, vivendo per la morte, l'uomo riesce ad accettare più liberamente anche quelle circostanze che tendono a ripetersi, per poter restare fedele al destino suo e della comunità cui appartiene.[92] L'essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*), facendogli prendere coscienza del significato profondo della storia, costituisce quindi il progetto dell'esserci in quanto tale.

L'orizzonte temporale del progetto

Poiché ogni progetto è limitato dalla morte, esso si ritrova calato in una dimensione temporale, crocevia di passato, presente e futuro. E dal momento che, come si è visto, gli oggetti intramondani vengono all'essere attraverso quel progetto storico-temporale che è l'uomo, si può dire che l'essere si dà nel tempo; un concetto, questo, già di derivazione neoplatonica e agostiniana,[97] per il quale l'Essere non solo «è», ma appunto «si dà», «avviene», rivelandosi entro l'orizzonte della storia, dove *ciò che sarà* è destinato a cadere in *ciò che è stato*, e al cui destino l'uomo è chiamato a prestare fedeltà.[98] Heidegger dirà più tardi: «L'avvenire è l'origine della storia. [...] L'Inizio è ancora. Non è alle nostre spalle, come un evento da lungo tempo passato, ma ci sta di fronte, davanti a noi. L'inizio, in quanto è ciò che vi è di più grande, precede tutto ciò che è sul punto di accadere e così è già passato oltre di noi, al di sopra di noi».[99] Le ulteriori riflessioni di Heidegger sulle consonanze tra *Essere e tempo* sono incompiute per l'impossibilità di disporre di una terminologia linguistica adeguata, che non fosse ereditata dalla metafisica tradizionale.

Sull'*Essenza della Verità*

Nel corso della conferenza *Essenza della Verità* tenuta nel 1930, Heidegger amplierà tuttavia le sue riflessioni sul tempo, sostenendo l'impossibilità di darne una definizione oggettiva, ma assimilandolo al linguaggio che è analogamente un orizzonte entro il quale ci troviamo ad operare: il linguaggio per lui non è uno strumento manipolabile arbitrariamente, così come non lo sono il tempo e gli enti intramondani, ma sono "quadri", aperture, nelle quali ci troviamo gettati e da cui veniamo condizionati, noi con i nostri progetti e le nostre esperienze. Quella tra linguaggio ed essere è per Heidegger più che un'analogia: con il linguaggio, ad esempio, abbiamo la libertà di esprimerci nei modi che vogliamo, usando parole e costrutti in vista di quel che più ci preme affermare, ma restando pur sempre vincolati dalle regole del discorso, della grammatica, dei vocaboli disponibili: la nostra libertà di linguaggio ha quindi un limite in quella libertà più basilare dell'Essere, che attraverso il linguaggio si rivela. Non possiamo usare dell'essere a piacimento, perché non è un oggetto: con un'immagine ripresa dalla teologia neoplatonica, l'Essere lo si può pensare piuttosto come la "luce" grazie a cui è possibile vedere gli oggetti.[100]

Evoluzione dell'ontologia heideggeriana

Mentre nell'opera capitale del 1927, *Essere e tempo*, Heidegger aveva affrontato principalmente le tematiche connesse all'esistenza dell'uomo, trattazione che fu accolta come innovativa e importante anche in campo teologico, tanto da accendere un ampio dibattito presso vari teologi come Bultmann e Kuhlmann,[102] nei decenni successivi egli venne maturando una svolta, o *Kehre* come sostenne lui stesso, sebbene non si trattasse di una rottura delle posizioni esistenzialiste già espresse in precedenza, ma piuttosto di un'attenzione maggiormente rivolta allo studio dell'ontologia, e quindi in fondo di quell'Essere che determina e condiziona la stessa esistenza umana.[103]

Secondo Jürgen Habermas, l'acriticità di Heidegger nei confronti del nazismo è dovuta alla sua deresponsabilizzante svolta (*Kehre*) verso l'Essere come Tempo e Storia.[101]

Diversi studi e ricerche avevano portato Heidegger ad approdare a questa nuova fase, le cui linee guida erano già state accennate nella conferenza del 1930, e il cui periodo iniziale coincise con la sua breve adesione al nazismo. L'influenza che le vicende politiche possano aver avuto sul suo pensiero è piuttosto discussa,[104] dato che non mancarono riferimenti di Heidegger alla sua situazione storica, che a suo dire vedeva l'Europa stretta «nella grande tenaglia tra Russia e America», fra il totalitarismo sovietico da un lato e il regime monopolista dall'altro, ma accomunati entrambi dal fatto di esprimere «lo stesso triste correre della tecnica scatenata».[105] Nella soverchiante struttura di questi apparati sovraindividuali Heidegger vedeva la conferma di come il singolo uomo non possa decidere arbitrariamente del proprio operato rispetto al mondo, ma di come si trovi inevitabilmente condizionato da situazioni storico-linguistiche fuori dal suo controllo.[106]

A testimonianza di questo suo convincimento vi sono i suoi studi rivolti in particolare a Nietzsche, che molto aveva insistito sulla liberazione dell'individuo dagli schemi di pensiero precostituiti, e poi un saggio del 1946 riguardante un frammento dell'antico filosofo Anassimandro, a cui si dedicò non per un interesse storiografico, ma per cercare di trascendere le forme tipiche del linguaggio odierno cristallizzate ormai a suo dire dalla riflessione metafisica, andando alla ricerca della libertà basilare dell'Essere che fonda e condiziona il nostro modo di pensare e di parlare.

> «Noi andiamo alla ricerca di ciò che fu greco non per amore dei Greci, né in vista d'un progresso della scienza, e neppure allo scopo di rendere il dialogo più rigoroso; ma lo facciamo esclusivamente in vista [...] di quel Medesimo che, in maniere diverse, investe, in conformità della sua struttura, i Greci e noi. Si tratta di ciò che porta il mattino del pensiero nel destino della terra della sera.»
>
> (Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pag. 307)

Non a caso il suo metodo di indagine si basò sempre più spesso sulla rilettura di testi poetici o filosofici ed in particolar modo di frammenti di pensatori greci arcaici.[107]

La *Lettera sull'«umanismo»*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Lettera sull'"umanismo"***.

Con la pubblicazione della *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger rese note le tematiche dell'evoluzione del suo pensiero, rispondendo anche alla pressante richiesta di un'etica che completasse la sua ontologia.[108] Risalendo al detto di Eraclito, secondo cui «*Ethos anthròpo daimon*» («il carattere proprio dell'uomo è il suo destino»),[109] Heidegger lo analizza interpretando etimologicamente la parola *ethos* come soggiorno, dimora: ed il linguaggio viene ad essere considerato appunto come il luogo aperto, la finestra, attraverso cui l'Essere si può manifestare all'uomo nella sua verità. In un celebre passaggio della *lettera*, Heidegger afferma che:

(**DE**)	(**IT**)
«... im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.»	«... nel pensiero l'essere perviene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora.»

(Heidegger, *Über den »Humanismus«* (1947), in GA 9, p. 313; trad. di F. Volpi, *Lettera sull'"umanismo"*, Milano, Adelphi, 1995, pag. 31)

L'uomo, quindi, non può imporre all'essere la sua verità, ma si deve piuttosto comportare, nei confronti di ciò che è, come nei confronti dell'ospite atteso: custodire e preparare la dimora, rammemorando un incontro passato, e predisponendosi consapevolmente alla possibilità di un incontro futuro. Il suo umano essere-nel-mondo, connotato dalla ricerca del senso dell'essere quale fondamento della sua possibilità di scelta, viene ora interpretato come un soggiornare e-statico (ossia *fuori di sé*) nella verità dell'Essere, concetto dal resto già presente in *Essere e tempo* dove, come sottolinea Heidegger, il Dasein «esperisce l'esistenza estatica come "cura"».[110] L'uomo diventa così il «pastore dell'Essere», «la cui dignità consiste nell'esser chiamato dall'Essere stesso a custodia della sua verità»[111] e «la cui essenza, in quanto *e-sistenza*, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere».[112] Ciò a cui danno voce i poeti ed i pensatori, ossia innanzitutto il «pensiero poetante», in quanto maggiormente dedito alla cura del linguaggio, meglio saprà, secondo Heidegger, predisporre all'ascolto della parola e dell'avvento dell'essere.[113]

Nella stessa "lettera" Heidegger respinge pertanto ogni forma umanistica di etica, cioè che riconduca l'etica alla volontà e soggettività di «un'umanità che, come *subiectum*,[114] è a fondamento di tutto l'ente»,[115] facendone qualcosa di intrinsecamente nichilista. L'unica etica possibile è quella che viene prima di ogni etica, che tenga conto di quella differenza ontologica che consente all'uomo di esperire la trascendenza dell'essere rispetto all'ente, e quindi di abbandonare la pretesa di impossessarsi dell'ente e di manipolarlo riducendolo a mero strumento della propria tecnica.

Il Destino dell'Essere

Il bosco e la radura

Heidegger ricorre a un'immagine silvestre per spiegare l'impossibilità di definire l'Essere:[116] esso è simile a una foresta buia e intricata, dentro la quale si è costretti a vagare lungo i suoi sentieri senza poterla cogliere in maniera oggettiva e distaccata. Saltuariamente, tuttavia, si approda a un diradamento, una «radura» (*Lichtung*)[117] che consente di averne una visuale più ampia pur dal suo interno.[118]

Il tema della differenza ontologica tra enti ed Essere, ossia tra la dimensione ontica dei primi e quella ontologica del secondo, è stato affrontato da Heidegger negli ultimi anni in relazione alla domanda, già posta in *Essere e tempo*,[119] sul perché l'Essere sia stato via via identificato con l'oggettività e la semplice-

presenza. L'Essere infatti non è un oggetto, cosa che comporta l'impossibilità di definirlo; ma poiché l'uomo non sceglie arbitrariamente il linguaggio in cui si esprime, essendogli dato dal modo in cui l'Essere liberamente si rivela, non si può attribuire ai filosofi che via via si sono succeduti la responsabilità dell'argomentare metafisico che ha determinato l'«oblio» dell'Essere. Una tale questione deve avere a che fare piuttosto con il destino stesso dell'Essere (*Seins Geschick*).[120]

Ripercorrendo le tappe della storia della filosofia, Heidegger qualifica come "metafisica" tutto il pensiero che si è sviluppato dopo Parmenide. Quest'ultimo ancora parlava di Essere senza attribuirgli un predicato, e quindi senza farne un oggetto,[121] ma dopo di lui l'Essere è stato progressivamente confuso con gli enti e reso dialettico. Già con Platone ha avuto inizio il tentativo di oggettivarlo, sebbene costui lo identificasse con il Bene, inteso come sostanza, situato al di sopra della dialettica. In seguito, dopo che le dieci categorie di Aristotele da leggi della mente furono divenute leggi dell'ente, Kant con lo schematismo trascendentale fornirà un equivalente spazio-temporale per ognuna di esse, collocandole nello spazio e nel tempo. Lo strumento del pensiero filosofico sono diventate così le categorie aristoteliche, e un essere concepito in filosofia è via via divenuto un essere categoriale, che per la teoria di Kant è anche un essere spazio-temporale, non trascendente, ma ente anch'esso.

Con Hegel infine si è avuto il culmine di quel modo di pensare che di fatto ha estromesso l'ontologia dalla filosofia, sancendo il primato definitivo della metafisica e del "sistema".[122] Di fronte all'occultamento dell'Essere operato dalla dialettica hegeliana non rimane che tentare un superamento di quest'ultima e del suo presunto «sapere assoluto», consapevoli però degli esiti irreversibili cui è approdato il pensiero occidentale.

Paradossalmente, l'ultimo esponente della metafisica è stato colui che più di tutti ne ha tentato il superamento, cioè Nietzsche,[123] il quale, pur mostrando l'illusorietà e il nichilismo di fondo celato dietro ai valori della tradizione filosofica occidentale, ne è rimasto imprigionato opponendovi la volontà di potenza, che di quelli rappresenta la radice per via del suo carattere oggettivante e quindi nichilistico: «La metafisica di Platone non è meno nichilistica di quella di Nietzsche. In quella l'essenza del nichilismo resta solo celata, in questa giunge interamente alla comparsa».[124]

La fine della metafisica porta adesso a ripensare il ruolo della filosofia, per accordarlo ad una verità il cui disvelamento non è affatto progressivo e crescente: Heidegger infatti legge la storia della filosofia alla luce della filosofia della storia, secondo una visione per cui l'essere si dis-vela e ritorna a «nascondersi» nelle varie epoche: questo processo è da lui chiarito attraverso un'indagine linguistica ed etimologica sul vocabolo greco indicante la verità, cioè *a-létheia* («non-nascosto»). Si tratta di un termine composto da "alfa privativo" che indica appunto la negazione, e dalla radice della parola *léthe* (oblio), presente anche nel verbo *lantháno* significante «nascondersi».[125] In quanto *alétheia*, quindi, l'essere si ri-*vela* (termine che contiene in sé una contraddizione interna: manifestarsi, celandosi) come un uscir fuori dall'oblio e dall'essere nascosto; e tuttavia il termine primo di questa dialettica resta pur sempre l'oblio, il ritrarsi dell'Essere ad ogni sua rappresentazione nell'ente.

In questo aspetto si avvertono echi della teologia negativa: come nell'immagine neoplatonica citata in precedenza, l'Essere è come la luce che non vediamo direttamente, ma solo in quanto rende visibili gli oggetti. Così l'Essere rimane nascosto dietro quel che fa apparire: e ciò che appare è la storia con le sue epoche. Anche qui l'analisi della temporalità dell'essere si fonda su un'indagine linguistica, in questo caso della parola greca *epoché*, «sospensione». L'epoca è la forma propria della temporalizzazione, ed ogni

epoca indica una particolare modalità di sospensione dell'essere, il quale, in quanto *alétheia*, se per un verso «si dà» e si disvela, per l'altro rimane sempre in qualche misura in sé stesso, appunto, in sospensione, ossia nascosto.

Alla verità dell'essere, dunque, appartiene originariamente, etimologicamente, la possibilità del suo nascondimento, e quindi la sua non-verità: a partire da questo aspetto è possibile comprendere meglio il senso dell'inautenticità della condizione umana, centrale già in *Essere e tempo*, che non è una connotazione morale, ma la modalità in cui innanzitutto e per lo più l'uomo esperisce il suo riferimento all'essere. Il nichilismo stesso della nostra epoca non può essere considerato una degenerazione del pensiero filosofico, ma un evento dell'essere, un suo destino.[126]

La questione della tecnica

Heidegger nel 1960

La riflessione sulla tecnica, condotta più volte, aveva portato Heidegger già in *Essere e tempo* a evidenziare come l'uomo, il cui compito è "prendersi-cura" degli utilizzabili, ossia degli enti intramondani, tenda invece a ridurli a semplici mezzi sottoposti alla sua manipolazione.

In particolare nella conferenza *La questione della tecnica*, del 1953, il pensatore tedesco pone la domanda circa l'essenza della tecnica moderna, rintracciando la sua origine nella mentalità metafisica, che riduce tutto al livello dell'oggettività misurabile e pianificabile, a partire dalla sua impiegabilità concreta. La tecnica è divenuta così il modo prevalente del «disvelamento» (*aletheia*), nel senso che l'uomo di oggi esperisce la verità dell'Essere sotto forma di tecnica, la quale si «impone» all'uomo come «pro-*vocazione*». Essa è cioè un appello dell'Essere: per definirne l'essenza Heidegger usa il termine *Gestell* («scaffale», «montatura», e appunto «imposizione») che spinge l'uomo a dirigere ogni elemento della natura, ogni energia, persino sé stesso al fine di immagazzinarli, modificarli e nuovamente impiegarli.

> «Quell'appello provocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come «fondo» ciò che si disvela noi lo chiameremo Ge-stell, l'imposizione [...]. Im-posizione si chiama il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna...[127]»
>
> (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, trad. it. goWare, 2017)

Di fronte a questa im-*posizione*, l'uomo può recuperare la sua libertà soltanto divenendo consapevole del vero carattere della tecnica, che al fondo non è qualcosa di meramente strumentale, e la cui «montatura» non ha nulla di tecnico, ma è ancora una volta parte del destino dell'essere.

> «L'essenza della tecnica io la vedo in ciò che chiamo "la postura" (Ge-stell). [L'espressione, a tutta prima facilmente equivocabile e forse poco elegante, a ben guardare riporta il suo significato nella storia più profonda della metafisica, che ancor oggi determina il nostro esserci.] Il dominio della "postura" significa: l'uomo è impostato, impegnato e provocato da una potenza che diviene palese nell'essenziare della tecnica. [Proprio nell'esperienza dell''uomo, di essere impostato da qualcosa

che egli stesso non è, e non domina, gli si mostra la possibilità di capire che l'uomo è usato dall'essere. In ciò che costituisce il più proprio della tecnica moderna si cela nientemeno che la possibilità di esperire l'essere-usato (*Gebrauchtsein*) e l'esser-pronto (*Bereitsein*) per queste nuove possibilità]. Far capire questo: di più il pensiero non pretende, e la filosofia è alla fine.[86] (p. 150)»

Questo, da un lato, non può essere dunque contrastato, tuttavia una sorta di *amor fati*, di assunzione di responsabilità nei confronti di un tale destino, può consentirci di custodire la possibilità di una salvezza, oggi messa in grave pericolo dalla tecnocrazia. Come aveva scritto Friedrich Hölderlin, è proprio nel pericolo che si annida ciò che salva;[128] e Heidegger in quest'ottica, a partire dal senso originario della parola *techne* («arte»), ne riscopre l'affinità con la *poiesis*: entrambe, nell'antica Grecia, stavano a indicare la produzione del vero e del bello.

A quel tempo, opere d'arte e opere "tecniche", erano, in un certo senso, lo stesso, e l'estetica non era diventata ancora una branca del tutto separata nel modo di conoscere umano. È proprio questa, quindi, la via di salvezza che Heidegger propone all'uomo moderno: essa passa per un ambito che è strettamente affine alla tecnica stessa, e tuttavia ne è distinto nel fondamento, ovvero l'ambito dell'arte, poiché

«L'essenza più profonda della tecnica non è nulla di tecnico.[129]»

(M. Heidegger, *La questione della tecnica*, trad. it. in *Saggi e discorsi*, Mursia, 1976)

L'abbandono

Il fatto che Heidegger ritenesse un destino ineluttabile l'avvento dell'era tecnocratica ha indotto alcuni critici a vedere in questa sua convinzione, paradossalmente, una sorta di giustificazione e apologia della tecnica stessa.[130] Quel che traspare dai suoi scritti, tuttavia, è una speranza e quasi un'attesa religiosa che, se pure il destino del mondo sfugge alle decisioni dei singoli uomini, un cambiamento epocale potrà un giorno verificarsi.[103]

Il termine utilizzato in proposito da Heidegger nella conferenza del 1955 è *Gelassenheit* («abbandono»),[131] termine che, come sempre accade nell'ultima fase del pensiero di Heidegger, pone significativi problemi di traduzione. Il pensatore tedesco intende con questa espressione richiamare l'uomo a un atteggiamento speculativo di fronte alla realtà, che consiste, a suo avviso, in un raccoglimento (cui allude il prefisso tedesco *ge-*), che *lascia-essere*[132] le cose così come sono, senza intervenire.

Heidegger volge così sempre più il suo pensiero a un atteggiamento mistico, sintetizzabile nella formula «ormai solo un dio ci può salvare»,[133] che egli pronunciò nella celebre intervista:[86]

«La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità quella di preparare (Vorbereiten) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (Bereitschaft) all'apparizione del Dio o all'assenza [ab-essenza] del Dio nel tramonto, rispetto al fatto che [volgarmente parlando, noi non "crepiamo" ma, quando tramontiamo,] tramontiamo al cospetto del Dio assente [ab-essente]. (p. 149)»

Egli intende lanciare una sorta di allarme nei confronti della tecnica, con cui l'uomo mette a repentaglio sé stesso nell'obiettivo di conseguire l'egemonia sull'ente, obiettivo che lo ha infatti portato, egli sostiene, sulla soglia dell'era atomica. Si tratta quindi, di fronte al predominio della tecnica, di approdare ad un'etica originaria, attraverso una duplice condotta:

- l'abbandono agli enti, agli oggetti del mondo, ossia una disposizione mentale che, riconoscendo sul nascere gli schemi di pensiero originantisi nel linguaggio, rifiuti l'atteggiamento calcolante proprio della tecnica, per ri-meditare la relazione fra l'uomo e l'ente fino a cogliere quel senso trascendente che nel mondo della tecnica si cela;
- l'apertura al mistero, che consiste nel mantenersi aperti, mediante una tale meditazione sulla tecnica, alla possibilità di una nuova manifestazione della verità dell'Essere.

Questo atteggiamento meditabondo, che recupera la mistica renano-fiamminga rappresentata soprattutto da Meister Eckhart, Johannes Tauler ed Enrico Suso, non esclude neanche il silenzio quale modo per cercare di superare le forme linguistico-concettuali della metafisica, il che non significa affatto rinunciare ad indagare i «massimi problemi». Occorre piuttosto trovare un altro mezzo che possa farci riaccostare all'Essere senza i limiti del linguaggio. La poesia può servire a questo. Essa infatti è la prima forma di linguaggio che, per la sua giovinezza, mantiene ancora intatta la vivacità dell'Essere.[103]

Ricezione critica

I primi studi su Heidegger risalgono agli anni trenta in seguito alla pubblicazione di *Essere e tempo*, che accese un vivo dibattito sui temi dell'esistenzialismo, soprattutto in Francia,[134] mentre in Germania si inseriva in quello già avviato da Karl Jaspers.[135] In Italia Heidegger fu introdotto da studiosi di formazione cattolica, come Carlo Mazzantini e Luigi Pareyson,[136] in contrapposizione all'idealismo immanentista e storicista della tradizione hegeliana,[137] dominante in quegli anni e rappresentato soprattutto da Benedetto Croce, che su di lui espresse un giudizio fortemente negativo.[138] Ad una rivalutazione della sua filosofia esistenzialistica, ma al di fuori di un contesto religioso, concorse anche la ricezione di Nicola Abbagnano[139] e Pietro Chiodi.[140]

In seguito agli sviluppi del pensiero heideggeriano nel secondo dopoguerra, lo stesso Chiodi e diversi seguaci come Löwith presero le distanze dalla sua «svolta», giudicandola un'involuzione.[141] Tra gli altri critici, soprattutto di area marxista, Jean Wahl contestò il tentativo heideggeriano di unire i temi del soggettivismo esistenzialista, come l'angoscia e la cura, con quelli del realismo ontologico attraverso la categoria di *essere-nel-mondo*,[142] mentre Levinas e Derrida, pur essendone stati inizialmente influenzati, lo accusarono di ricadere nella metafisica per via degli aspetti logocentrici presenti nella sua filosofia.[143]

Diverse letture hanno invece sottolineato l'importanza dell'ispirazione religiosa ed escatologica che fa da sfondo alla filosofia di Heidegger, ad esempio da parte di Otto Pöggeler,[144] di Enrico Garulli,[145] o di Umberto Regina, per il quale il filosofo tedesco, rivelando la direzione ontologica della conoscenza umana, ne ha svelato anche la dignità e la destinazione teologica.[146]

A vario titolo, Heidegger ha dato spunto ad altri pensatori come Umberto Galimberti, Emanuele Severino, Emil Cioran,[147] Jean-Paul Sartre, Albert Camus,[148] Alexandre Kojève, Georges Bataille, Herbert Marcuse[149], Michel Onfray.[150]

Ispiratori di Heidegger

(**DE**) (**IT**)

«Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt.»	«Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard, e gli occhi me li ha aperti Husserl.»

(Martin Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, in GA 63, p. 5; trad. it. di Gennaro Auletta in Martin Heidegger *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli, Guida, 1992, p. 13)

Sugli anticipatori e le ascendenze teologiche che possano aver ispirato il pensiero di Heidegger, oltre agli interpreti già citati, soprattutto Hans-Georg Gadamer ha evidenziato la nota mistico-religiosa che risuona spesso nelle sue pagine, dovuta in particolare all'influenza esercitata su di lui da San Paolo e dal giovane Lutero, nonché da altri esponenti del misticismo tedesco come Angelus Silesius e i renano-fiamminghi. La stessa avversione di Heidegger verso l'oggettivismo e la metafisica sarebbe nata dall'idea che questa sia stata inquinata dal concetto greco dell'Essere, e quindi resa incapace di pensare la visione cristiana dell'*Eschaton*.[151]

Sarebbe dovuto in particolare a Platone e Aristotele il fatto di averci tramandato un concetto travisato dell'Essere, che pure gli antichi greci avevano conosciuto nell'originaria purezza con cui l'aveva enunciato Parmenide, verso il quale Heidegger si fece quindi fautore di un ritorno, e nel cui alveo viene fatta inserire la sua riflessione.[152]

Un altro filosofo ad aver ispirato Heidegger, specialmente nella sua seconda fase, è Friedrich Schelling, anticipandolo nel fare dell'arte l'organo della filosofia che più si avvicina alla comprensione dell'essere. Di Schelling Heidegger apprezzò in particolar modo le riflessioni da lui condotte intorno al 1809 sulla libertà umana[153] in funzione di contrapposizione al nascente sistema filosofico onnicomprensivo di Hegel; fu proprio verso quest'ultimo invece che Heidegger ebbe un approccio sintetizzabile nella seguente formula: «tenere il sistema di Hegel in cima allo sguardo e quindi pensare in una direzione totalmente opposta».[154] E aggiungeva: «io stesso non so ancora abbastanza chiaramente come debba essere definita la mia "posizione" rispetto a Hegel. Come "posizione *antitetica*" sarebbe troppo poco».[155]

Tra i filosofi più recenti a cui invece Heidegger esplicitamente si richiamò emergono Edmund Husserl, padre della fenomenologia, di cui fu discepolo, oltre a Friedrich Nietzsche,[156] il poeta Friedrich Hölderlin,[157] Søren Kierkegaard,[158] e Arthur Schopenhauer,[159] che già svolsero prima di Heidegger riflessioni analoghe anche sulla poesia, la tecnica, l'essere, la temporalità, l'abitare.

Il filosofo contemporaneo Stanley Cavell, emerito di Harvard, ha rilevato notevoli somiglianze fra il pensiero di Heidegger e le principali opere dei due primi grandi filosofi americani dell'800, Henry David Thoreau e Ralph Waldo Emerson.[160] Analoghe forti somiglianze sono state evidenziate con il neoplatonismo greco e cristiano, specialmente sul tema dell'ineffabilità dell'essere.[161] Al di fuori invece della filosofia occidentale, è oggi ammesso e documentato un accostamento di Heidegger al taoismo e al buddhismo Zen.[162]

Heidegger e la Foresta Nera

Il legame particolarmente forte, quasi atavico, di Heidegger con la Foresta Nera è stato messo in luce da un testo, *Il messaggero della Foresta Nera*, pubblicato da Fréderic de Towarnicki, un giovane francese che nel 1945 aveva raggiunto e conosciuto il pensatore proprio nella sua baita montana, restandone vivamente impressionato.

Un segnale dell'attaccamento di Heidegger a questo luogo si trova anche nel suo breve scritto *Warum bleiben wir in der Provinz* (*Perché restiamo in provincia*),[164] nel quale il filosofo considera il rapporto dell'uomo con la propria terra alla stregua di un legame ontologico.[165] In seguito alla pubblicazione di numerose fotografie di Heidegger, che lo ritraevano in atteggiamenti di vita quotidiana nella sua baita di Todtnauberg, sempre nella Foresta Nera, lo scrittore austriaco Thomas Bernhard sembra invece stigmatizzare causticamente la figura del pensatore.[166]

La baita dove Heidegger scrisse *Essere e tempo*, situata nei pressi di Todtnauberg, nella Foresta Nera.[163]

Opere

- *Dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915)
- *Per la determinazione delle filosofia* (1919)
- *Fenomenologia della vita religiosa* (1919–20). Il volume in questione è la traduzione in lingua italiana di *GA* 60 e raccoglie tre distinti scritti a loro volta frutto di differenti seminari: *Introduzione alla fenomenologia della religione* (semestre invernale 1920-21); *Agostino e il neoplatonismo* (semestre estivo 1920-21); *I fondamenti filosofici della mistica medievale* (annunciato per il semestre invernale 1919-20, ma mai svolto).
- *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* (1923)
- *Il concetto di tempo* (1924)
- *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (1925)
- *Essere e tempo* (1927)
- *Che cos'è metafisica?* (1929)
- *Kant e il problema della metafisica* (1929)
- *L'essenza del fondamento* (1929)
- *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine* (1929)
- *L'origine dell'opera d'arte* (1935–36)
- *Hölderlin e l'essenza della poesia* (1936)
- *Contributi alla filosofia. Sull'evento* (1936–38)
- *La storia dell'Essere* (1938–40)
- *La dottrina platonica della verità* (1942)
- *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto"* (1943)
- *L'essenza del nichilismo* (1946–48)
- *Conferenze di Brema e Friburgo* (1949-1957)
- *Lettera sull'"umanismo"* (1947)
- *Sentieri interrotti* (1950)
- *Il linguaggio* (1950)
- *Introduzione alla metafisica* (1953)
- *La questione della tecnica* (1953)
- *Saggi e discorsi* (1954)

- *Che cosa significa pensare?* (1954)
- *Il principio di ragione* (1957)
- *Identità e differenza* (1957)
- *L'abbandono* (1959)
- *In cammino verso il linguaggio* (1959)
- *Nietzsche* (1961)
- *Tempo e essere* (1962)
- La questione della cosa: la dottrina kantiana dei principi trascendentali (1962)
- *La tesi di Kant sull'essere* (1963)
- *Ormai solo un dio ci può salvare* (1966)[167]
- *Segnavia* (1967)
- *Il trattato di Schelling sull'essenza della libertà umana* (1971)
- *Quattro seminari* (1977)
- *Quaderni Neri* (postumo, in fase di pubblicazione)

Traduzioni italiane

- *Che cos'è la metafisica?*, trad. e introduzione di Enzo Paci, Collana Orientamenti n.6, Fratelli Bocca, Milano 1946
- *Dell'essenza della verità*, Fratelli Bocca, Milano 1952
- *Essere e Tempo*, Collana Nuova Biblioteca Filosofica, Fratelli Bocca, Milano 1953
- *Che cos'è la metafisica?*, Collana Pensatori antichi e moderni, La Nuova Italia, Firenze 1959; a cura di Armando Carlini, La Nuova Italia, 1979-1996
- *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1962
- *Identità e differenza*, a cura di Pietro Chiodi, in «Teoresi», XXI, 1966
- *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968[1]
- *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di Pietro Chiodi, Collana Classici della Filosofia, UTET, Torino 1969-1978-1994
- *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973
- *La dottrina di Platone sulla verità*, *La lettera sull'umanismo*, SEI, Torino 1974
- *Dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Bari 1974
- *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976
- *Esistenza e metafisica*, a cura di Guido Saffirio, Collana classici di filosofia e psicologia n.7, Marietti, 1976
- *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1979
- *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980
- *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1983
- *Ormai solo un dio ci può salvare*, a cura di Alfredo Marini, Guanda, Parma 1987
- *Introduzione alla metafisica*, trad. di Giuseppe Masi, presentazione di Gianni Vattimo, Collana biblioteca di filosofia, Mursia, Milano 1972; Collana Grande Universale, Mursia, Milano 1990 ISBN 978-88-425-0705-5
- *Segnavia*, a cura di F.W. von Herrmann, ediz. italiana a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n.3, Adelphi, Milano 1987 ISBN 978-88-459-0263-5
- *La poesia di Hölderlin*, Collana Biblioteca Filosofica n.5, Adelphi, Milano 1988 ISBN 978-88-459-0315-1
- *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1991

- *Il principio di ragione*, trad. di Franco Volpi e G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n.10, Adelphi, Milano 1991 ISBN 978-88-459-0844-6
- *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica, Adelphi, Milano, 1994, ISBN 978-88-459-1186-6; Nuova edizione ampliata, Adelphi, 2018.
- *Metafisica e nichilismo*, a cura di H.J. Friedrich, edizione italiana e trad. a cura di C. Angelino, Collana Opera, Il Melangolo, Genova 1999-2006 ISBN 978-88-7018-459-4
- *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Collana Opera, Il Nuovo Melangolo, Genova 1992-1999 ISBN 978-88-7018-174-6
- *Parmenide*, trad. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n.17, Adelphi, Milano 1999 ISBN 978-88-459-1471-3
- *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Nuovo Melangolo, Genova 1999 ISBN 978-88-7018-149-4
- *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di K. Blust, ediz. italiana a cura di Franco Volpi, trad. di G. Gurisatti, Collana Biblioteca Filosofica n.19, Adelphi, Milano 2000 ISBN 978-88-459-1581-9
- *L'origine dell'opera d'arte*, a cura di I. De Gennaro e G. Zaccaria, Milano, Marinotti Edizioni, 2000 ISBN 978-88-827-3011-6
- *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P.G. Jaeger, ediz. italiana a cura di Franco Volpi, trad. di G. Gurisatti, Collana Biblioteca Filosofica n.21, Adelphi, Milano 2002 ISBN 978-88-459-1687-8
- *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. di G. Gurisatti, Collana Biblioteca Filosofica n.23, Adelphi, Milano 2003 ISBN 978-88-459-1832-2
- *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005 ISBN 978-88-7018-577-5
- *Essere e Tempo*, trad., introduzione e a cura di Alfredo Marini, Collana i Meridiani, Mondadori, Milano 2006 ISBN 978-88-04-52347-5
- *Contributi alla Filosofia. (Dall'evento)*, a cura di Franco Volpi e F.W. von Herrmann, trad. di Alessandra Jadicicco, Collana Biblioteca Filosofica n.26, Adelphi, Milano 2007
- *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Milano, Marinotti Edizioni, 2007 ISBN 978-88-827-3075-8
- Martin Heidegger, Karl Jaspers, *Lettere 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, trad. di Alessandro Jadicicco, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009 ISBN 978-88-6030-291-5
- *Che cos'è la verità*, a cura di Carlo Götz, Marinotti, Milano 2011
- *Hölderlin. Viaggi in Grecia. A cura di Tommaso Scappini. Testo tedesco a fronte*, Collana Il Pensiero Occidentale, Bompiani, Milano 2012 ISBN 978-88-452-7153-3
- *Ernst Jünger. A cura di Marcello Barison. Testo tedesco a fronte*, Collana Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano 2013, ISBN 978-88-452-7192-2
- *Il «Sofista» di Platone*, a cura di I. Schüssler, ediz. italiana a cura di N. Curcio, trad. di A. Cariolato e E. Fongaro, Collana Biblioteca Filosofica n.32, Adelphi, Milano 2013 ISBN 978-88-459-2847-5
- *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, a cura di Costantino Esposito, ETS, Pisa 1992
- *La questione della tecnica: Con un saggio di Federico Sollazzo*, goWare, Firenze 2017, ISBN 978-88-6797-712-3

Quaderni neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI], traduzione di Alessandra Iadicicco, a cura di P. Trawny, Milano, Bompiani, 2015.

- *Quaderni neri 1938/1939 [Riflessioni VII-XI]*, a cura di A. Iadicicco, Milano, Bompiani, 2016.
- *Quaderni neri 1939/1941 Riflessioni XII-XV*, traduzione di A. Iadicicco, a cura di P. Trawny, Milano, Bompiani, 2016.

- *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, a cura di Matteo Pietropaoli, Bompiani, Milano 2016 ISBN 978-88-452-8122-8.
- *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski e G. Gurisatti, Collana Biblioteca filosofica, Milano, Adelphi, 2017.

Gesamtausgabe

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Martin Heidegger Gesamtausgabe****.*

La *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (abbreviato in GA o HGA) è l'edizione completa di Heidegger, pubblicata dalla casa editrice tedesca Vittorio Klostermann, con sede in Francoforte sul Meno.

Le opere di Heidegger corrispondono, per larga parte, alla rielaborazione degli appunti inerenti alle lezioni universitarie svoltesi nei semestri accademici; seguendone il percorso si può seguire lo sviluppo negli anni del suo pensiero filosofico.

Heidegger ha tuttavia lasciato un suo scritto, datato 1937-1938, in cui suggeriva un percorso di lettura della sua opera. Tale scritto, *Über die Bewahrung des Versuchten*, è in GA 66[168].

Franco Volpi[169] ritiene che tale scritto spieghi le ragioni per cui, ad esempio, l'opera *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (in GA 65, "Contributi alla filosofia. Dell'evento")[170]) sia risultata inedita fino alla morte del filosofo. Secondo Volpi, Heidegger intendeva applicare quel criterio "tradizionale" proprio del *Corpus Aristotelicum*, quindi una suddivisione delle opere "exoteriche", dirette al pubblico, e un insieme di opere "esoteriche", dirette a coloro che risultavano pronti a recepirne i contenuti[171]. Quindi una specie di cammino "iniziatico" verso il "cuore" del suo pensiero. Tale lettura è stata recepita anche da Donatella Di Cesare[172], secondo la quale ciò spiegherebbe, tra l'altro, l'importanza degli *Schwarze Hefte* nella complessiva opera heideggeriana.

Il "percorso" suggerito da Heidegger in *Über die Bewahrung des Versuchten* è il seguente:

1. Lezioni universitarie (die Vorlesungen)
2. Le conferenze (die Vorträge)

    Hegelvortrag (Amsterdam)[173]
    Über das Wesen der Wahrheit[174]
    Die gegenwärtige Lage der Philosophie (Konstanzer Vortrag)[175]
    Vom Ursprung des Kunstwerks (Freiburger Vortrag)[176]
    Vom Ursprung des Kunstwerks (Frankfurter Vorträge)[177]

3. Appunti per le esercitazioni seminariali, in particolare: (die Aufzeichnungen zu den Übungen, im besonderen)

    zu Kants transzendentaler Dialektik und zur Kritik der praktischen Vernunft[178]
    zu Hegels Phänomenologie des Geistes[179]
    zu Leibniz, Monadologie[178]
    zu Kants Kritik der aesthetischen Urteilskraft[178]
    zu Schillers Briefen über die aesthetische Erziehung[180]
    zur Nietzschevorlesung[181]

4. Lavori preparatori per l'opera (Vorarbeiten zum Werk)

(dazu die Selbstkritik von »Sein und Zeit«)[182]

5. Überlegungen und Winke Heft II-*IV*-V[183]
6. die Hölderlinvorlesung[184] und Vorarbeiten zum »Empedokles«[185]
7. Vom Ereignis (Beiträge zur Philosophie) dazu Nr. 4[186]

Carteggi

- Martin Heidegger - Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918-1969*. Traduzione italiana a cura di Roberto Brusotti. Genova, Il melangolo, 1991.
- Martin Heidegger - Karl Jaspers, *Briefwechsel, 1920-1963*. Traduzione italiana a cura di Alessandra Iadicicco. Milano, Raffaello Cortina, 2009.
- Martin Heidegger - Hannah Arendt, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Traduzione italiana a cura di Massimo Bonola. Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

Note

1. ^ «Senza questa origine teologica non sarei mai giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre futuro». In: Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio (III: Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio)*, Milano, Mursia, 1990, p. 90). Traduzione italiana: Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti.
2. Cfr. GA 1, pp. 59-188; ed. it. *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, traduzione di Albino Babolin. Padova, La Garangola, 1972
3. ^ La critica più recente, soprattutto d'Oltralpe, preferisce parlare non tanto di «esistenzialismo», quanto di «ontologia fenomenologica» (oppure di «fenomenologia ermeneutica»), cfr. i saggi dell'allievo e assistente personale di Martin Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, successore della cattedra dello stesso Heidegger, in particolare *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, e *Sentiero e metodo: sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, editi dal Il melangolo. In Italia, si vedano gli studi di Alfredo Marini, in particolare la sua "Introduzione" alla traduzione di *Essere e tempo*, per I Meridiani di Mondadori.
4. ^ Heidegger, in un intervento per il «Bulletin de la Société française de Philosophie», ha dichiarato, infatti, «che le mie tendenze filosofiche [...] non possono essere classificate come *Existenzphilosophie*. La questione che mi preoccupa non è quella dell'esistenza dell'uomo, ma quella dell'essere nel suo insieme e in quanto tale» (cit. in P. Chiodi, *Introduzione* a M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, p. 13 e nota 5)
5. ^ Costantino Esposito, *Introduzione a Heidegger*, Bologna, il Mulino, 2017, p. 25.
6. ^ Ranieri Polese, *Heidegger, antisemita e vero nazista*, su *corriere.it*, 14 marzo 2014. URL consultato il 21 marzo 2023.
7. ^ Gröber era all'epoca rettore del convitto di Costanza "Konradihaus".
8. ^ traduzione italiana: Milano, Vita e Pensiero, 1995.
9. ^ La ragione per cui Heidegger dovette trasferirsi in territorio austriaco per frequentare un seminario dei gesuiti risiede nella *Jesuitengesetz*, la legge tedesca emanata il 4 luglio 1872 che proibiva la presenza di istituzioni religiose governate dai gesuiti sul territorio tedesco.
10. ^ Franco Volpi, *Guida a Heidegger*, p. 4.
11. ^ Franco Volpi, in *Heidegger*, *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol. 6, p. 5210, nota come questo strumento riporti alla fine di ogni capitolo lunghi brani tratti da Aristotele, Tommaso d'Aquino e Francisco Suárez, nonché l'etimologia di termini fondamentali dell'ontologia.
12. ^ Cfr. *Gesammelte Ausgabe*, (= GA) 14, p.93.

13. ^ Ripubblicato nel 1979 nella *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I volume, pp. 1-15; ed. it. *Il problema della realtà nella filosofia moderna*, in Martin Heidegger, *Scritti filosofici. 1912-1917*, traduzione di Albino Babolin. Padova, La Garangola, 1972, pp. 131 e sgg.
14. ^ Cfr. GA 1, pp.17-43; ed. it. *Recenti ricerche sulla logica*, in Martin Heidegger, *Scritti filosofici. 1912-1917*, pp.149 e sgg.
15. ^ In questa tesi Heidegger discute delle posizioni di Wilhelm Wundt, Franz Brentano, Heinrich Maier, Anton Marty, Theodor Lipps, mostrando adesione alle critiche contro le teorie psicologistiche della logica, proprie del neokantismo e della fenomenologia.
16. ^ Cfr. GA 1, pp. 189-411; ed. it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, traduzione di Albino Babolin. Bari, Laterza, 1974
17. ^ In questo testo Heidegger affronta la relazione tra *modi essendi*, *modi intelligendi* e *modi significandi*, riportati nella *Grammatica speculativa* opera all'epoca ritenuta di Duns Scoto ma che nel 1922 il medievista Martin Grabmann (1875-1949) dimostrerà essere di Tommaso di Erfurt (cfr. *De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae, Archivum Franciscanum Historicum*, vol. 15 (1922), pp.273–277.
18. ^ Cfr. GA 1, pp. 413-433; ed. it. *Il concetto di tempo nella scienza della storia*, in Martin Heidegger, *Scritti filosofici. 1912-1917*, pp. 210 e sgg.
19. ^ Cfr. *Vorwort zur ersten Ausgabe der "Frühen Schriften"* (1972), in GA 1 p.55.
20. ^ Quest'ultimo non era figlio biologico di Heidegger, ma dell'amante della moglie. Benché ne fosse consapevole, Heidegger lo riconobbe come proprio. Cfr. in tal senso *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride* 1915-1970 a cura di G. Heidegger, Monaco 2005.
21. ^ Cfr. Nota a partire da B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg* (1909-1923), « Freiburger Diözesan-Archiv », C (3ª serie, xxii), 1980, pp. 534-541. La lettera è citata in Hugo Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Milano, Sugarco 1990 (*Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt 1988), p. 97 nella traduzione di F. Cassinari.
22. ^ In una lettera datata 5 marzo 1919 Edmund Husserl lo indica a Rudolf Otto come un "protestante adogmatico".
23. ^ Husserl fu chiamato nel 1916 a sostituire Heinrich Rickert, mentre Heidegger era impegnato nel servizio militare. Husserl ebbe come assistente Edith Stein (1891-1942) dall'ottobre 1916 a febbraio 1918.
24. ^ Su questo Volpi, Heidegger in EF, p.5211.
25. ^ In italiano *Ricerche logiche*, a cura di Giovanni Piana, 2 volumi, Milano: Il Saggiatore, 1968
26. ^ Volpi, *Heidegger*, in EF, p. 5212.
27. ^ Su questo cfr. anche il 10º capitolo, aggiunto nell'edizione postuma, di Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*.
28. ^ In GA 9. La traduzione italiana è in appendice a Martin Heidegger *Segnavia*, pubblicato dalla Adelphi di Milano nel 1987
29. ^ Nello stesso periodo questa università era anche la sede della "Fachbereich Evangelische Theologie" (Dipartimento di teologia evangelica), quindi anche della scuola di "*fenomenologia della religione*" di Marburgo fondata da Rudolf Otto (1866-1931).
30. ^ In GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, pp. 341-419; ed.it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Indicazione della situazione ermeneutica)*, traduzione di V. Vitiello, in *Filosofia e teologia*, IV, 1990, pp.489-532.
31. ^ Hans-Georg Gadamer, già allievo di Natorp, poté, grazie a questi, avere accesso al manoscritto *Natorp-Bericht* e fu talmente colpito da questo da seguire le lezioni di Heidegger a Friburgo, per ancora seguirlo rientrando a Marburgo.

32. ^ Bultmann era giunto a Marburgo due anni prima. Il rapporto fu per entrambi fecondo, Heidegger precisò meglio la relazione tra filosofia e teologia nell'ottica dell'analisi esistenziale, Bultmann elaborò l'interpretazione esistenziale del Nuovo Testamento: ciò che per Heidegger era critica della "metafisica" per Bultmann diveniva un processo di "demitizzazione".
33. ^ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877 - 1897*, Halle 1923, ristampa Hildesheim 1995
34. ^ Il testo, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* è in GA 64, pp. 105 e sgg.; ed. it. nella traduzione di Franco Volpi, e con la postilla di Hartmut Tietjen, è in *Il concetto di tempo* edito dalla Adelphi di Milano nel 1978.
35. ^ In GA da 17 a 24.
36. ^ In GA 2; di questa opera fondamentale di Heidegger disponiamo in lingua italiana di una prima traduzione di Pietro Chiodi pubblicata dalla Edizioni Bocca nel 1953, poi, rivista, dalla UTET nel 1969 e infine, sempre rivista, dalla Longanesi nel 1970; una successiva traduzione di Alfredo Marini è stata pubblicata nei Meridiani della Mondadori nel 2006.
37. ^ In GA 9; la traduzione italiana, di Franco Volpi, è in *Segnavia*, pubblicato dalla Adelphi di Milano nel 1987
38. ^ [1] (https://www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5974/datastreams/FILE1/content)
39. ^ Cfr. Elio Franzini *Husserl* in Enciclopedia filosofica, vol. 6, p. 5395.
40. ^ Safranski, p. 215
41. ^ Non pubblicata, è prevista la pubblicazione in GA 80.
42. ^ In GA 3; di questo testo disponiamo in italiano di una traduzione di Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, pubblicata dalla casa editrice Laterza di Bari nel 1981 con il titolo *Kant e il problema della metafisica*.
43. ^ Cfr. ad esempio le conferenze tenute, tra il 1923 e il 1924 in varie sedi della Kant-Gesellschaft su suo invito, da cui il testo di Heidegger *Wahrsein und Dasein. Aristoteles, Ethica Nicomachea* ancora non pubblicato ma previsto in GA 80.
44. In GA 9; l'edizione italiana di questo testo, curata e tradotta da Franco Volpi, è in *Segnavia*, pubblicato dalla Adelphi di Milano nel 1987.
45. ^ In GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*; la traduzione italiana di questo volume è di Nicola Curcio, pubblicata dalla casa editrice Il melangolo di Genova con il titolo *Dall'esperienza del pensiero* nel 2011
46. ^ In GA 9: *Wegmarken*; l'edizione italiana di questo volume, curata e tradotta da Franco Volpi, è *Segnavia*, pubblicato dalla Adelphi di Milano nel 1987
47. ^ In GA 80 volume in attesa di pubblicazione.
48. ^ Wilhelm von Möllendorff era già inviso ai nazisti per aver pubblicamente difeso il borgomastro di Friburgo, Karl Bender (1880-1970), uomo politico di centro.

49. ^ cfr. Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo* (Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, 1994); traduzione di Nicola Curcio, ed. italiana a cura di Massimo Bonola, Longanesi, Milano 1996 e TEA, Milano, 2001, p. 293. Ma anche:

    > «The Nazi professors put Heidegger forward, and under pressure from within the university and without, he was duly elected as Rector on 21 April 1933 by an almost unanimous vote of the professoriate. Indeed, the only substantial body of professorial opinion that did not support him consisted of the 12 out of 93 holders of chairs in Freiburg who were Jewish. They were not allowed to cast their votes, however, since they had been suspended from their posts under the law of 7 April by the Nazi Reich Commissioner for Baden, Regional Leader Robert Wagner, as 'Non-Aryans'.»
    >
    > (Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich*, 2003, versioni epub pos. 544)

50. ^ Franco Volpi, *Guida a Heidegger*, p. 36
51. ^ La traduzione italiana di Carlo Angelino è stata pubblicata dalla casa editrice Il melangolo di Genova nel 1988
52. ^ In GA 16 al n.180; traduzione italiana in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976* curato da Nicola Curcio, traduttore insieme a Carlo Angelino, Roberto Brusotti e Adriano Fabris, per la casa editrice Il melangolo di Genova, 2000, p. 338.
53. ^ Cfr. Safranski, pp. 304-5; Safranski rileva, tuttavia, come Jaspers abbia plaudito alle riforme naziste delle università tedesche e, sempre nell'estate del 1933, abbia cercato di partecipare a tale processo di riforma, senza riuscirvi però, in quanto, coniugato con una ebrea, era appena tollerato dal regime.
54. ^ Cfr.*Guida a Heidegger*, p.36
55. ^ Traduzione italiana in *L'Operaio. Dominio e forma*, Milano, Longanesi 1984, Parma, Guanda 1991
56. ^ Alla fine l'offerta a Heidegger venne effettivamente fatta, ma lui la rifiutò motivandola che c'era bisogno di lui a Friburgo.
57. ^ Safranski, p. 325.
58. ^ Sarà lui (Safranski, p. 327) a segnalare agli uffici di Joseph Goebbels l'inopportunità di prendere in considerazione Heidegger, citando nell'occasione i rapporti dello psicologo nazista Erich Rudolf Ferdinand Jaensch (1883-1940) e gli articoli della rivista pedagogica *Volk im Werden*, curata dal filosofo nazista Ernst Krieck (1882-1947), in cui la filosofia di Heidegger veniva accusata di essere nichilista e analoga a quelle di tipo "ebraico".
59. ^ Il 15 maggio 1934 Walter Groß fu nominato, su indicazione del vice di Hitler, Rudolf Hess, nel "prestigioso" incarico di direttore del *Rassenpolitisches Amt der NSDAP* ("Ufficio per la politica razziale dello Nsdap"), cfr. Max Weinreich, *I professori di Hitler*, 2003, Milano, Il Saggiatore, p. 98.
60. ^ Safranski, p. 327.
61. ^ Cfr. a solo titolo esemplificativo le conclusioni di Franco Volpi, in *Guida a Heidegger*, p. 319.
62. ^ Cfr. gli esempi di Safranski, pp. 314 e sgg.
63. ^ *Guida a Heidegger*, p. 319
64. ^ In uno scritto del 16 dicembre 1933 indirizzato al "primo capo" dell'associazione dei docenti nazionalsocialisti dell'Università di Gottinga, Heidegger denunciò Baumgarten, il quale «durante il suo soggiorno a Freiburg (…) era tutt'altro che un nazionalsocialista. Per affinità spirituale, il dottor Baumgarten proviene dal circolo intellettuale liberal-democratico di Heidelberg ispirantesi a Max Weber. Dopo aver fallito con me ha frequentato assiduamente l'ebreo Fraenkel, il quale, prima di essere destituito qui a Freiburg, era stato attivo a Göttingen». Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, 1988, p. 234.

65. ^ Heidegger inviò dei documenti riguardanti Staudinger al Ministero dell'Educazione e alla Gestapo, persino alcuni giorni dopo aver deciso di dimettersi da rettore. In essi Heidegger confermava l'accusa che Staudinger aveva collaborato in tempo di guerra con i nemici della Germania, osservando come «nel gennaio del 1917, quando la Patria si trovava in grande pericolo, St[audinger] avesse inoltrato domanda per ottenere la cittadinanza svizzera». Inoltre, riferì che Staudinger continuava a mostrare una «ferma opposizione alle correnti nazionali in Germania» e a fare «dichiarazioni secondo cui egli non si sarebbe mai adoperato per fare avere armi al suo Paese». Staudinger non era cattolico, né liberale, né socialdemocratico, né ebreo, bensì pacifista e antinazionalista. (**DE**) Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Francoforte sul Meno, Campus Verlag, 1988, pp. 201-213.; traduzione italiana di Flavio Cassinari *Martin Heidegger, sentieri biografici*, Milano, SugarCo, 1990.
66. ^ Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una grande storia d'amore*, Milano, Garzanti, 1996, pp. 53-54, ISBN 88-11-67483-2.
67. ^ Cfr. Martin Bern, *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus* in *Martin Heidegger und das "Dritte Reich". Ein Kompendium* (a cura di Martin Bern), WBG, Darmstadt, 1987, pp. 14-50.
68. ^ Cfr. Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni neri"*, Torino, Boringhieri 2014, versione mobi pos. 152
69. ^ F.Dal Bo, 'La lingua malata. Linguaggio e violenza nella filosofia contemporanea', Bologna, Clueb, 2007.
70. ^

> «C'è un antisemitismo onto-storico nei testi di Heidegger che sembra contaminare non pochi aspetti del suo pensiero. Questo dato di fatto getta una nuova luce sulla filosofia heideggeriana e sulla sua ricezione. Se finora il coinvolgimento di Heidegger durante il nazismo è stato un problema che ha portato in parte a condanne eccessive e in parte a riserve legittime, la pubblicazione dei *Quaderni neri* rende impossibile ignorare l'esistenza di una forma specifica di antisemitismo che, per di più, emerge in un periodo in cui il filosofo critica fortemente il nazismo.»
>
> (Peter Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica* (2014), Milano, Bompiani, 2015, versione mobi pos. 1631)

71. ^ Francesca Brencio, *Heidegger, una patata bollente*, in *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Passignano sul Trasimento, Aguaplano, 2015, p.139
72. ^ Cfr. qui (https://www.zeit.de/2015/32/martin-heidegger-antisemitismus-sohn-hermann-heidegger)
73. ^ Cfr. p. 39 (http://rassegna.be.unipi.it/20151005/SID1045.pdf).
74. ^ Safranski, 342.
75. ^ In GA 38 con il titolo *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*.
76. ^ Safranski, pp. 342-3.
77. ^ In GA 39 con il titolo *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*.
78. ^ Martin Heidegger conobbe Elisabeth Blochmann nello stesso periodo in cui incontrò Elfride Petri, la futura moglie. La Blochmann, che aveva studiato filosofia a Strasburgo con Georg Simmel, era infatti un'amica di Elfride.
79. ^ GA 39, p. 214.
80. ^ GA 29, p. 214-5

81. ^ GA 65; la traduzione in lingua italiana di questo volume è di Franco Volpi ed è stata pubblicata con il titolo *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, dalla casa editrice Adelphi di Milano nel 2007
82. ^ Martin Heidegger: opera d'arte e verità dell'essere (http://www.filosofico.net/esteticaheideggerrr.htm), a cura di Claudia Bianco.
83. ^ Si trova nel cimitero di Meßkirch, in Baden-Württemberg. Da notare l'assenza della croce e la presenza solo di una stella. Al funerale di Heidegger furono letti alcuni inni di Hölderlin.
84. ^ *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, *op. cit.*, pag. 44.
85. ^ Con la divisione della Germania, sempre nel 1949 sarebbe divenuto cittadino della Germania Ovest, mentre nella Germania Est le sue opere saranno guardate con sospetto insieme ai libri di Nietzsche e Jung.
86. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, 1966, trad. it. a cura di Alfredo Marini, Guanda, 1988.
87. ^ Cfr.(**DE**) M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in H. Mörchen (a cura di), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, vol. 34, 2ª ed., Frankfurt am Main, Verlag Vittorio Klostermann, 1997 [1988], p. 86, ISBN 978-3-465-02924-3. URL consultato il 7 luglio 2016.

    «Der Philosoph muß einsam bleiben, weil er es seinem Wesen nach *ist*. Seine Einsamkeit ist nicht zu *bereden*. Vereinzelung ist nichts, was zu wollen wäre. Gerade deshalb muß er immer wieder in entscheidenden Augenblicken da sein und nicht weichen»
88. ^ Il termine *trascendentale* va inteso nel senso kantiano e idealista per denotare un'attività soggettiva che conferisce valore e sostanza anche alla realtà oggettiva.
89. ^ Secondo Husserl, «è solo un ritorno alla soggettività che può rendere intelligibile la verità oggettiva e il significato ultimo del mondo» (*Idee I*, 1913).
90. ^ Perone, *Storia del pensiero filosofico*, III vol., Torino, Sei, 1988, pag. 367 e segg.
91. ^ Il termine tedesco *Dasein*, composto dalla preposizione *Da* + il verbo *Sein*, significa appunto *essere qui*, *esserci*.
92. Nicola Abbagnano, *Linee di storia della filosofia*, III vol., Torino, Paravia, 1960, pag. 187.
93. ^ Nicola Abbagnano, *ibidem*.
94. ^ Perone, *op. cit.*, pag. 369.
95. ^ L'etimologia tardo latina del termine "progetto" è *proiectare* che significa appunto «gettare avanti» (cfr. *progettare*, in *Treccani.it – Vocabolario Treccani on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.).
96. ^ Cit. di Heidegger tratta da Abbagnano, *op. cit.*, pag. 188.
97. ^ Perone, *op.cit.*, pag. 370.
98. ^ «L'essere accade *[ereignet]*, e al tempo stesso fa accadere, istituisce, l'essere è *evento*. L'essere, nel consegnare all'orizzonte della temporalità l'uomo come progetto-gettato, "accade" esso stesso, nella misura in cui tale progetto istituisce un'apertura che è la libertà del rapporto tra l'uomo e il suo mondo; così che il rapporto tra l'uomo e l'essere si manifesta come reciproca appropriazione: l'uomo è *appropriato*, potremmo dire, all'essere; l'essere da parte sua è *consegnato* all'uomo» (Martin Heidegger, cit. in *Martin Heidegger e Hannah Arendt. Lettera mai scritta*, a cura di Pio Colonnello, Guida, Napoli, 2009, pag. 50 ISBN 978-88-6042-693-2).
99. ^ Cit. di Heidegger tratta dalle Lezioni del semestre invernale 1937-38.
100. ^ Perone, pag. 371.

101. ^ «Egli distacca le sue azioni ed affermazioni da sé come persona empirica e le attribuisce ad un destino di cui non si deve rispondere» (Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985. Tr. it.: *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2ª ed. 2003, p. 159. ISBN 88-420-5239-6; ISBN 978-88-420-5239-5).
102. ^ Valerio Bernardi, *Lo Heidegger-Streit teologico degli anni Trenta*, in AA.VV., *Confronti con Heidegger*, a cura di Giuseppe Semerari, Bari, Dedalo editore, 1992, pag. 7 e segg.
103. Perone, *ibidem*.
104. ^ Tra i suoi allievi, ad esempio, Karl Löwith gli rimprovera che la sua svolta ontologica sarebbe stata operata proprio per giustificare l'adesione alla dottrina nazionalsocialista (cfr. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* [1953], trad. it., *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966).
105. ^ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953; trad. di G. Masi, in *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, pag. 48.
106. ^ Perone, *op. cit.*, pag. 372.
107. ^ F. Volpi, *Pensiero, poesia e linguaggio*, in *Guida a Heidegger*, *op. cit.*
108. ^ J-L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, Napoli, Cronopio, 1996.
109. ^ «Ηθος Ανθρωπῳ Δαιμων» (Eraclito, frammento 119 Diels-Kranz).
110. ^ *Ibidem*, pag. 90.
111. ^ *Ibid.*, pag. 73.
112. ^ *Ibid.*, pag. 74.
113. ^ *Heidegger, perché i poeti?*, su *filosofico.net*. URL consultato il 12 marzo 2012. Da *Sentieri interrotti*, la scelta di Hölderlin come espressione massima di tale "pensiero poetante".
114. ^ Il termine latino sta a indicare quella soggettività di cui l'uomo si è appropriato ma che non gli apparteneva: «Dobbiamo senz'altro intendere questa parola *subjectum* come la traduzione del greco *hypokeìmenon*. La parola indica ciò che-sta-prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento. Questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo, o meno ancora all'Io. Ma il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel suo modo di essere e nella sua verità» (Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* [1938], in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, 1968).
115. ^ *Ibid.*, pag. 125.
116. ^ Heidegger, *Holzwege* (*Sentieri interrotti*), 1950.
117. ^ Convinto che la semantica delle parole abbia dei fondamenti nascosti, Heidegger gioca qui, come altre volte, sul doppio significato del termine tedesco *Lichtung*, che vuol dire non solo «radura» ma anche «illuminazione».
118. ^ Proprio in virtù della sua *Lichtung*, l'Essere è la radura degli enti, nel senso che consente di far luce su di essi, ma è una luce che consiste nel suo stesso "diradarsi" e quindi venir meno.
119. ^ *Sein und Zeit*, al paragrafo 83.
120. ^ M. Heidegger *Über den Humanismus*, Klostermann, ottava edizione, 1981, p.20.
121. ^ Parmenide, secondo Heidegger, aveva intuìto l'essenza della verità come *disvelamento*, che contiene in sé la possibilità sia del suo apparire che del ritrarsi nel nascondimento; quest'intuizione sarebbe andata via via smarrita, a suo dire, nel successivo sviluppo della filosofia (cfr. L. Ruggiu, *Heidegger e Parmenide*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991, pagg. 49-81).
122. ^ Heidegger, *Identität und Differenz* (*Identità e differenza*), Neske, Pfullingen 1957.
123. ^ Nietzsche fu definito l'"ultimo metafisico" (*der letzte Metaphysiker*) ovvero il "pensatore del compimento della metafisica" (*Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik*) in M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske Pfullingen, 1961, I volume, pagg. 473 e 480.

124. ^ Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Neske, Pfullingen 1961; trad. it. di F. Volpi, II vol., Adelphi, Milano 1994, pag. 832.
125. ^ Heidegger, *Dell'essenza della verità* (conferenza del 1930 pubblicata nel 1943) in *Segnavia*, trad. it. a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1987. 5ª ed.: 2008. ISBN 978-88-459-0263-5. Per la critica a questa etimologia vedi: C. Balzaretti, «Filologia e filosofia», *Nuova secondaria* 32/8 (aprile 2015) 62-64.
126. ^ «Ciò che accade all'uomo storico risulta di volta in volta da una decisione sull'essenza della verità che non dipende dall'uomo, ma è già stata presa in precedenza» (Martin Heidegger, cit. da *La dottrina di Platone sulla verità*, in *Gesamtausgabe* [*Opere Complete*], 9, *Wegmarken*, pag. 237, Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. in *Segnavia*, pag. 191, Adelphi, Milano 1988).
127. ^ *La questione della tecnica*, Firenze, goWare, 2017, pp. 44, 45, ISBN 978-88-6797-712-3.
128. ^ «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch», cit. in Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988.
129. ^ «Das Wesen der Technik ist nichts Technisches».
130. ^ Perone, *op. cit.*, pag. 373-374.
131. ^ Il contenuto della conferenza venne pubblicata quattro anni dopo in M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959 (la prima traduzione italiana fu *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983).
132. ^ *Lassen*, come verbo, indica appunto l'atteggiamento del lasciare, come l'inglese *to let*.
133. ^ Il pessimismo circa la possibilità che l'uomo sia in grado salvarsi soltanto da sé ha indotto a ritenere che «l'intera dottrina di Heidegger possa essere considerata universalizzazione e traduzione ontologica del principio di fede [...]. L'appello finale a un dio che, solo, può salvarci ha il valore di una soluzione sostanzialmente religiosa del problema dell'uomo» (Giuseppe Semerari, *La questione dell'ente-uomo in Heidegger*, in AA.VV., *Confronti con Heidegger*, pag. 188, *op. cit.*). «In definitiva, l'ultimo Heidegger torna a chiamare Dio ciò che, dall'*Ontologie* del 1923 in poi, ha denominato *Essere*, dopo aver radicalizzato e trasformato il concetto tradizionale di Dio» (*ivi*, nota 51).
134. ^ Esponenti principali di questo dibattito furono Marcel, Mounier, Sartre, Wahl; cfr. in proposito F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.
135. ^ L'opera di Jaspers che ne aveva segnato l'avvio fu *Psychologie der Weltanschauungen* del 1919.
136. ^ C. Mazzantini, *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, Cedam, Padova 1942; L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943.
137. ^ A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959.
138. ^ Benedetto Croce, *Conversazioni Critiche*, Serie Quinta, Bari, Laterza, 1939, pag. 362.
139. ^ N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Bompiani, Milano 1942.
140. ^ P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947.
141. ^ P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1952. su Löwith cfr. *Saggi su Heidegger*, 1953, *op. cit.*
142. ^ J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie. Etude sur l'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Sedes, Parigi, 1956.
143. ^ J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Parigi, 1987.
144. ^ O. Poeggeler, *Der Denkweg M. Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1963.
145. ^ E. Garulli, *Heidegger e storia dell'ontologia*, Urbino, Argalia, 1983.
146. ^ Umberto Regina, *Heidegger. Dal nihilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1970.
147. ^ Quest'ultimo reputava fondamentale la scoperta di Heidegger e aver letto le sue opere; ma, di fronte all'estremo tecnicismo del tedesco affermava paradossalmente che «Heidegger mi ha insegnato come "non" si deve scrivere».

148. ^ L'esistenzialismo francese di Sartre e Camus in seguito si distaccherà notevolmente da quello heideggeriano.
149. ^ Denis Hollier, *Plenty of Nothing*, in Hollier (ed.), *A New History of French Literature* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989), pp. 894–900.
150. ^ M. Onfray, *Trattato di ateologia*, pag. 72: «Venire al mondo significa scoprire di *essere per la morte*; essere per la morte significa vivere giorno per giorno la delusione della vita. Solo la religione dà l'impressione di arrestare il movimento. In realtà lo accelera».
151. ^ H. G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, trad. it., Marietti, 1987.
152. ^ «Che il suo solido posto Heidegger l'abbia nell'ambito della tradizione parmenidea, si può tranquillamente sostenere» (Giuseppe Semerari, *La questione dell'ente-uomo in Heidegger*, in AA.VV., *Confronti con Heidegger*, pag. 170, *op. cit.*). Sul suo auspicio di un ritorno a Parmenide cfr. anche Battista Mondin, *Ontologia, metafisica*, pag. 69, ESD, 1999.
153. ^ Cfr. di Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana (https://books.google.it/books?id=Awc-a55JEfkC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false)* (1971), dove l'opera schellinghiana è giudicata «ciò che di più grande Schelling abbia fatto, ed è in pari tempo una delle opere più profonde della filosofia tedesca e quindi della filosofia occidentale» (trad. it. a cura di Carlo Tatasciore, Guida editore, Napoli 1998, pag. 29).
154. ^ Heidegger, *Beiträge Zur Philosophie: Vom Ereignis* (1938), in *Contributions to Philosophy: from Enowning*, Indiana University Press, 1999, pag. 123.
155. ^ Cit. di Heidegger da una lettera a Hans-Georg Gadamer del 2 dicembre 1971, in: Gadamer, *La dialettica di Hegel*, trad. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pag. 187.
156. ^ M. Djuric, *Nietzsche und Heidegger*, in "Synthesis Phylosophica", 1987 (2), 4, pagg. 324-350.
157. ^ B. Alemand, *Hölderlin und Heidegger*, Puf, Parigi 1954.
158. ^ F. De Natale, *Esistenza, filosofia, angoscia. Tra Kierkegaard ed Heidegger*, Adriatica, Bari, 1995.
159. ^ Chiara Romerio, introduzione ad: A. Schopenhauer, *Consigli sulla felicità*, edizione Mondadori Saperi, I Sempreverdi, 2007, *Il successo di Schopenhauer*, pag. XI. Cfr. anche Ugo Ugazio, *La volontà della metafisica: Heidegger e Schopenhauer*, in «Filosofia», 32, pp. 13-32, 1981.
160. ^ S. Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes* Stanford, David Justin Hodge, 2003.
161. ^ Ferruccio De Natale, *Heidegger e Plotino. Consonanze imperfette*, in AA.VV., *Confronti con Heidegger*, *op. cit.*, pag. 33 e segg.; cfr. anche Werner Beierwaltes, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pag. 365 e segg., che fa notare come Heidegger non citasse quasi mai Plotino ritenendolo un esponente minore nel percorso della metafisica, della quale egli era interessato solo ai nodi ritenuti più importanti per via «del senso livellante della storia della filosofia del suo tempo». Tuttavia, oltre al fatto che secondo Beierwaltes l'assenza di un confronto sarebbe tutta da provare, «la ricostruzione heideggeriana della storia dell'essere [...] non avrebbe potuto essere pienamente sostenuta se Heidegger si fosse occupato del pensiero neoplatonico: Plotino, Proclo, Eriugena, Meister Ekhart, Cusano» (pag. 368).
162. ^ Leonardo Vittorio Arena, *Metafisica europea e filosofia asiatica. Taoismo filosofico. Buddismo Ch'an*, in AA.VV., *Immaginare l'Europa*, a cura di G. Baratta, pp. 32-40, Università di Urbino, 1993. Lo stesso Heidegger ammise l'identità tra il senso celato dall'Essere e il senso custodito dal Tao in un'intervista con il professor Tezuka dell'Università Imperiale di Tokyo, in M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954), trad. it.: *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, ne *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 83-125.

163. ^ La baita fu fatta costruire dalla moglie del filosofo, Elfride, nel corso del 1922. Sull'architrave della porta, nella corteccia, Heidegger fece incidere il detto eracliteo «τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός» («il fulmine governa ogni cosa», Eraclito, fr. 64).
164. ^ *Testo in italiano di Perché restiamo in provincia?*, su *blog.libero.it*. URL consultato il 25 giugno 2019.
165. ^ In questo scritto, in particolare, il concetto di tempo come struttura originaria dell'essere conduce il pensatore a definire anche un'idea di spazio antropologico come luogo chiuso nel quale soltanto può realizzarsi quella che egli definisce "esistenza autentica", altrimenti mortificata nell'annichilimento metropolitano e globalizzante.
166. ^ «...in Heidegger mi ha sempre disgustato tutto, non soltanto il berretto da notte in testa ed i mutandoni invernali tessuti a mano e stesi sulla stufa che lui stesso si accendeva a Todtnauberg, non soltanto il suo bastone da passeggio della Foresta Nera tagliato in casa, ma per l'appunto la sua filosofia della Foresta Nera fatta in casa, tutto in quest'uomo tragicomico mi ha sempre disgustato...» (Bernhand, *Antichi Maestri*, 1985).
167. ^ Intervista pubblicata il 23 settembre 1966 e pubblicata sul *Der Spiegel* il 31 maggio 1976 per volontà dell'autore.
168. ^ GA 66, *Besinnung*: pp. 419-20.
169. ^ Cfr. *¿Aportes a la filosofia? El diario de un naufragio*, in Franco Volpi *Martin Heidegger. Aportes a la filosofia*. Madrid, Maia Ediciones, 2010, p. 33.
170. ^ La traduzione in lingua italiana di questo volume è di Franco Volpi ed è stata pubblicata con il titolo *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, dalla casa editrice Adelphi di Milano nel 2007
171. ^ Sugli eventuali livelli "esoterici" della sua opera cfr. anche Peter Trawny, *Adynaton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlino, Matthes & Seitz, 2010.
172. ^ *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni neri"*. versione mobi pos. 1442.
173. ^ Intende: *Hegel und das Problem der Metaphysik* (1930). In GA 80.
174. ^ Intende: *Vom Wesen der Wahrheit* (1930). In GA 80.
175. ^ Intende: *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*(1934). In GA 16.
176. ^ Intende: *Vom Ursprung des Kunstwerks* (1935). In GA 80
177. ^ Intende: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936). In GA 5
178. In: Seminare: Leibniz - Kant, GA 84.
179. ^ In: Seminare: Hegel - Schelling, GA 86.
180. ^ Al riguardo cfr. GA 66 p. 436.
181. ^ In: Seminare Nietzsche, GA 87.
182. ^ Intende: *Eine Auseinandersetzung mit »Sein und Zeit«* (1935/36). In GA 82.
183. ^ *Schwarze Hefte* in GA 94-102.
184. ^ Intende: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«.* in GA 39.
185. ^ Intende: *Zu Hölderlins Empedokles- Bruchstücken* in GA 75.
186. ^ In GA 65.

Bibliografia

- Pietro Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino, 1965.
- Giovanni Giulietti, *Alla ricerca dell'essere perduto. Una introduzione al pensiero di Heidegger,* Cavova, Treviso, 1972.
- Umberto Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano, 1986.
- Umberto Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Marietti, Milano, 1975.

- Victor Farias *Heidegger et le Nazism*, Editions Verdier, Paris, 1987; trad. it. di Mario Marchetti e Paolo Amari, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.
- Dirk de Pol, *Eigentlichkeit bei Heidegger - Der Begriff der Eigentlichkeit in Sein und Zeit* (https://unglaublich.de/eigentlichkeit-bei-heidegger/), Bibliothek der Philosophie, FU Berlin, Berlin, 1992.
- Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia* (Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken, 1992); traduzione italiana di Nicola Curcio, Bari, Laterza, 1994.
- Hugo Ott, *Martin Heidegger, sentieri biografici* (Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, 1988); Traduzione italiana di Flavio Cassinari, Milano, SugarCo, 1990.
- Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo, una biografia filosofica* (Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, 1994); traduzione di Nicola Curcio, ed. italiana a cura di Massimo Bonola, Milano, Longanesi, 1996; Milano, TEA, 2001. ISBN 88-7818-972-3.
- Franco Volpi, "Heidegger", *Enciclopedia filosofica* (=EF) vol.6, Milano, Bompiani, 2006.
- *Guida a Heidegger* (a cura di Franco Volpi, con i contributi anche di Adriano Fabris, Costantino Esposito, Leonardo Samonà, Leonardo Amoroso, Mario Ruggenini e Renato Cristin), Laterza, Bari, 2012.
- Costantino Esposito, *Heidegger*. Bologna, il Mulino, 2013.
- Adriano Fabris e Antonio Cimino, *Heidegger*. Roma, Carocci, 2009.
- *The Cambridge Companion to Heidegger* (a cura di Charles B. Guignon, con i contributi anche di Dorothea Frede, Thomas Sheehan, Taylor Carman, Robert J. Dostal, William Blattner, David Couzens Hoy, Charles Taylor, Piotr Hoffman, Mark A. Wrathall, Michael E. Zimmerman, John D. Caputo, Hubert L. Dreyfus, Julian Young). Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*. Bari, Laterza, 1991.
- Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1963.
- *Guida a Heidegger* (a cura di Franco Volpi, con i contributi anche di Adriano Fabris, Costantino Esposito, Leonardo Samonà, Leonardo Amoroso, Mario Ruggenini e Renato Cristin), Laterza, Bari, 2012.
- Vincenzo Costa, *Heidegger*, La Scuola, Brescia, 2013.
- Laura Darsié, *Il grido e il silenzio. Un in-contro fra Celan e Heidegger,* Milano-Udine, Mimesis, 2013
- Anna Di Somma, *Metafisica e Lichtung nel pensiero di Martin Heidegger*, Armando, Roma 2017.

Lessici *heideggeriani*

- Daniel O. Dahlstrom (a cura di), *The Heidegger Dictionary*, London-New York, Bloomsbury, 2013.
- Michael Inwood (a cura di), *A Heidegger Dictionary*. Malden, Blackwell, 1999.
- François Jaran e Christophe Perrin (a cura di), *The Heidegger Concordance*, Prefazione di Theodore Kisiel, London-New York, Bloomsbury, 2013 (tre volumi).
- Frank Schalow e Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. Lanham-Toronto, Scarecrow Press, 2010.

Sugli *Schwarze Hefte*

- Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei - I "Quaderni neri"*, Torino, Boringhieri, 2014. ISBN 978-88-3392-736-7

- *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri* (a cura di Francesca Brencio, con i contributi anche di Àngel Xolocotzi Yañez, Sonia Caporossi, Marco Casucci, Luis Alejandro Rossi, Francisco Gómez-Arzapalo y V., Paolo Beretta e Michael Kraft), Passignano sul Trasimento, Aguaplano, 2015. ISBN 978-88-9773-855-8
- Peter Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica* (2014), Milano, Bompiani, 2015.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, premessa di A. Heidegger, con uno scritto di L. Messinese, appendice di C. Gualdana, "Filosofia" n. 72, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 464. ISSN 2280-8728; ISBN 978-88-372-2928-3
- *I Quaderni neri di Heidegger* (a cura di Donatella Di Cesare), Milano, Mimesis, 2016. ISBN 978-88-5753-579-1
- Matteo Simonetti, *I Quaderni neri di Heidegger. Una lettura politica*, Roma, Idrovolante Edizioni, 2020. ISBN 978-88-995-6450-6

Voci correlate

- Heidegger e il nazionalsocialismo
- Dasein
- Differenza ontologica
- Esistenzialismo
- Fenomenologia
- Ontologia
- Nichilismo
- Martin Heidegger Gesamtausgabe
- Angoscia

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Martin Heidegger**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Martin Heidegger**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Martin Heidegger (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Martin_Heidegger?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Heidegger, Martin*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *HEIDEGGER, Martin*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- Luigi Pareyson, *HEIDEGGER, Martin*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- Valerio Verra, *HEIDEGGER, Martin*, in *Enciclopedia Italiana*, IV Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979.
- *Heidegger, Martin*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Heidegger, Martin*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- (EN) Richard Wolin e Arne D. Naess, *Martin Heidegger*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Martin Heidegger*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Martin Heidegger*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Martin Heidegger*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Martin Heidegger*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (EN) *Opere di Martin Heidegger*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Martin Heidegger*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Martin Heidegger*, su *Goodreads*.
- (EN) *Martin Heidegger*, su *IMDb*, IMDb.com.
- *Martin Heidegger nella Internet Encyclopedia of Philosophy - IEP*, su *iep.utm.edu*.
- *Martin Heidegger nella Stanford Encyclopedia of Philosophy*, su *plato.stanford.edu*.
- *Video intervista a Martin Heidegger*, su *asia.it*.
- *Video in lingua inglese in cui il figlio di Heidegger, Hermann Heidegger, ci fa visitare l'interno della baita, Hütte, di Martin Heidegger nella Foresta Nera, là dove il filosofo scrisse Essere e tempo*, su *dailymotion.com*.
- *Enrico Berti legge Heidegger*, su *youtube.com*.
- *Video con un intervento di Franco Volpi su "Heidegger e il mondo moderno", Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, su *youtube.com*.
- *Video con un intervento di Gianni Vattimo sulla figura di Heidegger*, su *youtube.com*.
- *Video con un intervento di Costantino Esposito sulla filosofia di Heidegger*, su *youtube.com*.
- *Intervento di Gianni Vattimo sui "Quaderni neri"*, su *youtube.com*.
- *Intervento di Donatella Di Cesare e Diego Fusaro sui "Quaderni neri"*, su *youtube.com*.
- *Intervento di Umberto Galimberti sui "Quaderni neri"*, su *youtube.com*.
- *Video intervista a Umberto Galimberti sulla "Tecnica (Jaspers, Heidegger, Anders)*, su *youtube.com*.
- *Intervista a Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Francesco Alfieri sui "Quaderni neri"*, su *cdt.ch*. URL consultato il 2 marzo 2016 (archiviato dall'url originale il 25 febbraio 2016).
- *Un intervento di Alfredo Marini, traduttore italiano di "Sein und Zeit", sulla polemica circa i "Quaderni neri"*, su *cdt.ch*. URL consultato il 1º luglio 2016 (archiviato dall'url originale il 2 luglio 2016).
- *L'in-conto tra Celan e Heidegger*, su *raiscuola.rai.it*. URL consultato il 20 luglio 2021 (archiviato dall'url originale il 26 settembre 2020).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 24602613 (https://viaf.org/viaf/24602613) · ISNI (EN) 0000 0001 2124 4141 (http://isni.org/isni/0000000121244141) · SBN CFIV000149 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000149?core=autoriall) · BAV 495/15062 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_15062) · Europeana agent/base/145372 (https://data.europeana.eu/agent/base/145372) · ULAN (EN) 500282302 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500282302) · LCCN (EN) n79026812 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79026812) · GND (DE) 118547798 (https://d-nb.info/gnd/118547798) · BNE (ES) XX1721444 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1721444) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1721444) · BNF (FR) cb11907130r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11907130r) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11907130r) · J9U (EN, HE) 987007262543205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262543205171) · NSK (HR) 000100408 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100408) · NDL (EN, JA) 00442880 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00442880) · CONOR.SI (SL) 8099683 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8099683) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79026812 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79026812)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Nazismo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Martin_Heidegger&oldid=138097513"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 28 feb 2024 alle 16:42.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Karl Jaspers

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Jaspers" rimanda qui. Se stai cercando il gruppo musicale italiano, vedi **Jaspers (gruppo musicale)**.*

Karl Theodor Jaspers (Oldenburg, 23 febbraio 1883 – Basilea, 26 febbraio 1969) è stato un filosofo e psichiatra tedesco con cittadinanza svizzera[1].

Karl Jaspers (1913)

Ha dato un notevole impulso alle riflessioni nei campi della psichiatria, della psicologia, della filosofia, della teologia e della politica.

Indice

Biografia

Contributi alla psichiatria

Filosofia

- Linee generali del testo *Filosofia*
  - Orientazione filosofica
  - Chiarificazione dell'esistenza
  - Metafisica

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Maggiore di tre fratelli (seguono Erna nel 1885 ed Enno nel 1889), mostrò un precoce interesse per la filosofia. L'attività del padre, Karl Wilhelm (1850-1940), che era un giurista e direttore di banca, influenzò la scelta universitaria di Jaspers che si iscrisse al corso di laurea in legge. Fu subito chiaro però che la scelta non era congeniale alle inclinazioni del giovane Karl che nel 1902 passò alla facoltà di medicina. Studiò a Heidelberg, Monaco di Baviera, Berlino e Gottinga. Dopo avere conseguito nel 1908 la laurea in Medicina con la dissertazione *Heimweh und Verbrechen* (*Nostalgia e crimine*) Jaspers cominciò a lavorare a titolo gratuito, come ricercatore volontario, presso l'ospedale psichiatrico di Heidelberg, dove Emil Kraepelin

aveva esercitato la professione qualche anno prima. Jaspers si mostrò subito critico nei confronti dell'approccio della comunità medica al problema della malattia mentale e si propose di migliorare la pratica psichiatrica.

Nel 1913 Jaspers ottenne un incarico temporaneo all'università di Heidelberg come docente di psicologia grazie allo scritto *Allgemeine Psychopathologie* (trad. it., *Psicopatologia generale*, 1964). Divenuto permanente l'incarico, Jaspers non fece più ritorno all'attività terapeutica. L'insegnamento era afferente al Dipartimento di Filosofia, e grazie al suo secondo scritto sistematico (*Psychologie der Weltanschauungen* del 1919 - trad. it., *Psicologia delle visioni del mondo*, 1950), nel 1919 divenne docente proprio di filosofia. Questo scritto è considerato il manifesto della filosofia dell'esistenza e precedeva di ben otto anni il più celebre *Essere e tempo* di Martin Heidegger che è del 1927 (trad. it., *Essere e tempo*, 1953).

Università di Heidelberg

In seguito Jaspers strinse amicizia con lo stesso Martin Heidegger - amicizia che si ruppe in seguito all'adesione di quest'ultimo al nazionalsocialismo, per poi ricomporsi ma in modo più freddo nel dopoguerra - e scrisse opere di carattere ormai prettamente filosofico: *Die geistige Situation der Zeit* del 1931 (trad. it., *La situazione spirituale del tempo*, 1982), i tre volumi del suo capolavoro, *Philosophie* del 1932 (*Orientazione filosofica nel mondo*, *Chiarificazione dell'esistenza* e *Metafisica*; trad. it., *Filosofia*, 1972 sgg.) e, sempre nel 1932, un libro sulla personalità universitaria che più ammirava, Max Weber, *Max Weber - Politiker, Forscher, Philosoph* (trad. it., *Max Weber, politico, scienziato e filosofo*, 1969).

Università di Basilea

Nel 1933 avvenne la grande svolta della sua vita: l'avvento al potere del nazionalsocialismo, inizialmente anche da Jaspers sottovalutato e ritenuto un fenomeno passeggero. Nello stesso anno dovette sopportare delle limitazioni alla propria attività accademica a causa del matrimonio contratto nel 1910 con Gertrud Mayer, ebrea. Questo matrimonio bastava a qualificare Jaspers come un potenziale nemico del regime. Ciononostante egli continuò a tenere lezioni e a scrivere fino al 1937, anno in cui fu posto forzatamente a riposo e obbligato a scegliere tra divorziare ed emigrare. Jaspers non fece nessuna delle due cose e da quel momento visse come un recluso, nascosto nella sua amata Heidelberg, per tutto il periodo del regime e della guerra. Le autorità sapevano della sua presenza, ma ormai la sua capacità di nuocere era ridotta al minimo.

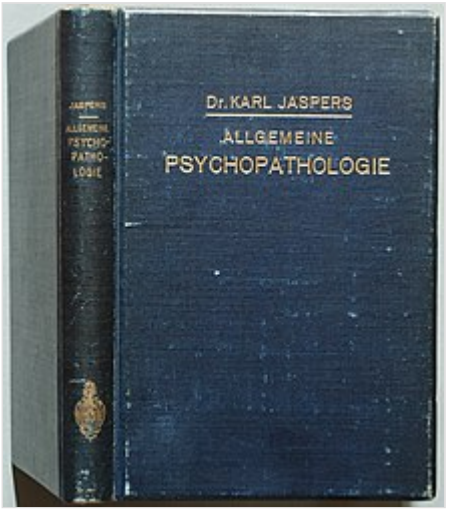
In più una salute da sempre cagionevole gli impediva qualsiasi progetto di fuga (Jaspers confessò poi che oltre alla malattia, era stata l'ignoranza delle lingue a impedirgli di vivere come profugo in un paese straniero). Comunque l'ordine di arresto alla fine arrivò ed era previsto per il 14 aprile 1945, ma il 30 marzo gli Alleati liberarono Heidelberg. Jaspers visse la tragedia della guerra come una lacerante esperienza esterna e interna, pronto al suicidio (con delle pasticche di cianuro) pur di non essere preso vivo e quindi separato dalla amata Gertrud.

Alla fine della guerra, quando venne riabilitato all'insegnamento, il primo pensiero fu per la *Die Schuldfrage* (1946, trad. it., *La colpa della Germania*, 1947 in seguito tradotto in modo più letterale: *La questione della colpa*). In questo periodo Jaspers si adoperò per la reintegrazione nell'università del filosofo Johannes Hessen. Nel 1949 pubblicò *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (trad. it., *Origine e senso della storia*, 1982), opera nella quale, rifacendosi alle ricerche di Max Weber sull'antichità, introduceva il concetto di "Periodo assiale" per definire quel periodo storico (compreso tra il IX e III secolo a.C.) caratterizzato da cambiamenti fondamentali del pensiero.

E tuttavia, al momento di partecipare al dibattito per la ricostruzione della Germania, Jaspers si trova a prendere quella grave decisione che aveva sempre rifiutato durante la guerra: espatriare. Anche se in precedenza aveva resistito al terrore nazista e - nonostante la malattia e le difficoltà - non aveva mai abbandonato la sua patria, ora l'isolamento culturale nel quale si viene a trovare e l'amara constatazione che ciò che si andava ricostruendo nella Germania del dopoguerra non era uno stato fondato sul senso della responsabilità civile e politica né tanto meno su una più alta moralità nazionale lo spinge ad accettare l'invito dell'Università di Basilea, in Svizzera, dove tenne una serie di lezioni nell'estate del 1947 e dove poi si trasferì definitivamente nel 1948 rimanendovi fino alla morte, avvenuta il 26 febbraio 1969.

Contributi alla psichiatria

L'insoddisfazione per il trattamento della malattia mentale indusse Jaspers a discutere sia i criteri diagnostici che i metodi della psichiatria clinica. Nel 1910 pubblicò un testo rivoluzionario sulla paranoia[2]. Nell'opera venivano esposti i casi di alcuni pazienti affetti da paranoia, fornendo informazioni biografiche relative ai soggetti in cura e dando un resoconto del modo in cui gli stessi pazienti interpretavano i loro sintomi. Il *metodo biografico* si è affermato come una delle principali pratiche terapeutiche della moderna psichiatria.



Trattato di psicopatologia generale (1913)

Jaspers condensò le sue convinzioni sulla malattia mentale nei due volumi di cui si compone la sua *psicopatologia generale*, un classico della letteratura psichiatrica, da cui sono derivati alcuni criteri diagnostici. Di particolare importanza è la convinzione che i sintomi debbono essere analizzati e diagnosticati per la loro forma piuttosto che per il loro contenuto.

Filosofia

Nell'opera filosofica di Karl Jaspers, appartenente al filone esistenzialista del Novecento, si ritrovano i temi trattati dai grandi predecessori dell'Ottocento: da un lato la considerazione profonda per l'esistenza umana nella sua totalità con chiaro riferimento a Kierkegaard e a Nietzsche, dall'altra l'incontro del 1909 con Max Weber, l'influenza di Dilthey e poi la lettura di Husserl e l'influenza della scuola fenomenologica.

Linee generali del testo *Filosofia*

Il suo testo fondamentale *Filosofia* (1931) raccoglie la summa del suo pensiero ed è l'autore stesso ad ammettere che fra i suoi libri questo fu sempre per lui il più caro[3]. L'opera nasce legata strettamente alla psicologia - che, come è stato detto, era l'attività cui Jaspers aveva scelto di dedicarsi – ed è infatti la

conoscenza di quelle che verranno successivamente chiamate "situazioni limite", che si presentano così sovente nello studio della vita psicologica, che permette al filosofo di definire il ruolo della filosofia del suo tempo: "chiarificazione dell'esistenza"[4]. Questa ridefinizione prende ovviamente spunto dalla situazione delle scuole filosofiche tedesche all'inizio del secolo scorso. "La filosofia, che a partire dal 1901 cercai nelle università, mi deluse" così Jaspers in *Filosofia*[5] la constatazione di una situazione accademicamente paludosa nelle lezioni da lui frequentate lo portano a pronunciare una frase che può aiutare nella comprensione del testo, capolavoro della sua produzione[6]: "*Era mio impulso salvarmi spiritualmente*".

Questo impulso lo allontana da Edmund Husserl che non lo soddisfa per la difficoltà, dallo stesso Husserl ammessa, della sua fenomenologia[7] e lo spinge verso la lettura di Kierkegaard soprattutto e di Nietzsche. Il legame stretto della filosofia con la vita "vera e propria", “concreta” è dato nelle domande filosofiche che fin dall'antichità riguardano il soggetto del pensiero e l'affermazione sopra citata dell'autore sottolinea questa prospettiva e la ribadisce. L'esistenza è ciò che viene chiamata in causa nell'interrogarsi dell'uomo. Jaspers definisce l'esistenza come "ciò che non diventa mai oggetto, l'origine partendo dalla quale penso e agisco, ciò che si rapporta a se stessa e, in ciò, alla sua trascendenza". Fin dalla Prefazione al testo vengono a definirsi le parole chiave della sua speculazione:

- Esserci (*Dasein*): l'essere qui proprio di tutte le cose che sono al mondo;
- Esistenza (*Existenz*): definisce solo la condizione dell'uomo che non può essere definita completamente, ma solo chiarita, delucidata, analizzata;
- Trascendenza (*Transzendenz*): ciò che è al di là della situazione attuale dell'esistenza, definisce la stessa pratica del filosofare come scoperta.

Orientazione filosofica

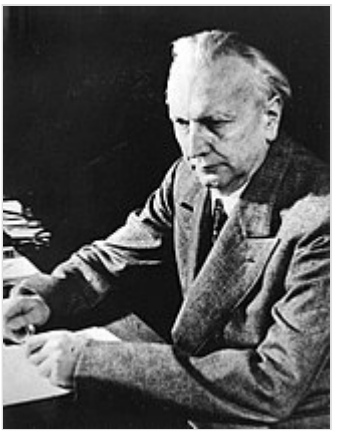
Il testo si svolge presentando i tre impulsi principali che portano l'uomo a trascendere. Inizialmente l'esistente si trova in contatto con il mondo che rappresenta un'infinità di oggetti esistenti e dati e da questa situazione disorganizzata viene a definirsi l'orientazione filosofica del mondo circoscritta in un orizzonte che è quello del soggetto che pensa (esistente). Jaspers, attento al significato della storia della filosofia, vede nell'*idealismo* e nel *positivismo* i due tentativi fatti nell'Ottocento per cercare di comprendere completamente il mondo superando il punto di vista del soggetto conoscente. Entrambi questi tentativi - che si risolvevano nella visione dell'assoluto l'uno, e nella onnicomprensività scientifica l'altro - vengono visti da Jaspers come tentativi di determinare in maniera dogmatica l'orientazione filosofica del mondo[8].

Chiarificazione dell'esistenza

Il tentativo di comprendere il mondo si risolve in uno "scacco" e in questo modo il pensiero giunge alla chiarificazione dell'esistenza. Questo passaggio vede l'esistente utilizzare i mezzi che gli sono propri per definire la sua situazione. Per Jaspers la decisione è il fulcro delle possibilità dell'esistente, che tentando le strade della trascendenza cerca di non ridursi a mero esserci. Io stesso, comunicazione, storicità, volontà, libertà, situazioni-limite (situazioni che sono così necessariamente, come il dolore, la morte, sono definite dall'autore come l'esistenza stessa[9]), coscienza assoluta, azioni incondizionate e l'esistenza della soggettività nell'oggettività sono i temi trattati nel libro secondo dell'opera.

Metafisica

L'ultima parte dell'opera, "Metafisica", si occupa dell'essenza stessa dell'interrogazione filosofica: il trascendere. Il pensiero trascendente utilizza tre vie che possono accertarci dell'essere della trascendenza: il trascendere formale, i rapporti esistenziali alla trascendenza e la lettura della scrittura cifrata. La prima via non ci dice qual è l'essenza della trascendenza, ma ci rende certi del fatto che essa è. Utilizzando le categorie del pensiero immanente è possibile, con esse, trascendere dal pensabile all'impensabile: il naufragio del pensiero categoriale ci mostra allora la presenza della trascendenza. Tutte le categorie vengono impiegate per dire che la trascendenza «non è né qualità, né quantità, né relazione, né fondamento (..)».


Karl Jaspers

L'essere della trascendenza al quale si perviene nel trascendere formale è - dunque - senza determinazioni, tendendo a identificarsi con l'Uno di plotiniana memoria. Il secondo metodo utilizzato da Jaspers approfondisce il legame esistenziale che con la trascendenza l'uomo può instaurare. Concetto portante di questa parte è quello di "situazione-limite". Le situazioni-limite sono come un muro contro il quale urtiamo: esse sono il dolore, il caso, la lotta, la morte. Se l'esistenza ha il coraggio di calarsi in esse, "a occhi aperti", può destarsi e afferrare la presenza della trascendenza. Nell'ultima via, Jaspers articola la sua metafisica della cifra. La trascendenza, oltrepassando ogni determinazione concettuale, tende a identificarsi con il *Deus absconditus* della teologia negativa. Per sopperire all'abissalità posta tra esistenza e trascendenza, si ricorre al medio della cifra. La cifra è il possibile linguaggio della trascendenza: «tutto ciò che è prodotto dall'uomo, il reale di fatto, l'oggetto rappresentato, quello pensato e che si trova nella tradizione mistica, religioso-culturale, sacrale, poetica e artistica, nella filosofia».

L'esserci allora può diventare cifra della trascendenza. Le cifre, però, possono essere colte soltanto dall'esistenza possibile: solo allora possono rinviarci alla trascendenza. La cifra più importante - sulla quale Jaspers si sofferma particolarmente - è quella del naufragio. Nel naufragio l'esistenza può disperdersi, oppure sperimentare l'essere della trascendenza, come una luce che fende le tenebre. Viene in questo modo aperto un dialogo della filosofia con la religione[10]. È opportuno segnalare che l'intero testo è concepito "per cercare di generare un atteggiamento interiore capace di instaurare un rapporto significativo con i maestri che si presentano storicamente in così grandi figure", ovvero le grandi figure della storia della filosofia[11].

Opere

- *Heimweh und Verbrechen*, 1909 (tesi universitaria)
- *Allgemeine Psychopathologie*, 1913, 1920^2, 1923^3, 1946^4; trad. Romolo Priori, *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1964; con saggio introduttivo di Umberto Galimberti, ivi, 2000
- *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919; trad. Vincenzo Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950
- *Max Weber*, 1921, 1932^2; trad. Ervino Pocar, *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli 1969; con introduzione di Franco Ferrarotti, Editori Riuniti, Roma 1998
- *Strindberg und van Gogh*, 1922; trad. Brigitte Baumbusch e Mario Gandolfi, *Strindberg e Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin: uno studio psichiatrico*, Colportage, Firenze 1977; come *Genio e follia*, Rusconi, Milano 1990; con prefazione di Umberto Galimberti e un saggio di Maurice Blanchot, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001

- *Die Idee der Universität*, 1923, 1946[2]
- *Die geistige Situation der Zeit*, 1931; trad. *La situazione spirituale del tempo*, prefazione di Armando Rigobello, Jouvence, Roma 1982
- *Philosophie*, in 3 volumi: I. *Philosophische Weltorientierung*; II. *Existenzerhellung*; III. *Metaphysik*, 1932; a cura di Umberto Galimberti, *Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano 1977; *Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978; *Metafisica*, Mursia, Milano 1972; in un solo vol. Utet, Torino 1978, 1996[2]
- *Vernunft und Existenz*, 1935; trad. Enzo Paci, *Ragione ed esistenza*, Bocca, Milano 1942; trad. Ada Lamacchia, Marietti, Torino 1971; Fabbri, Milano 1998
- *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936; trad. Luigi Rustichelli, *Nietzsche: introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996
- *Descartes und die Philosophie*, 1937
- *Existenzphilosophie*, 1938; trad. Ottavia Abate, *La filosofia dell'esistenza*, nota introduttiva di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1940, 1967[4]; a cura di Giorgio Penzo, Laterza, Roma-Bari 1995
- *Die Schuldfrage*, 1946; trad. Renato De Rosa, *La colpa della Germania*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1947; trad. Andrea Pinotti, *La questione della colpa: sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996
- *Nietzsche und das Christentum*, 1946; trad. *Nietzsche e il cristianesimo*, nota critica di Maria Dello Preite, Ecumenica, Bari 1978; a cura di Giuseppe Dolei, Marinotti, Milano 2008
- *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, 1947; trad. integrale di Diego D'Angelo, *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano 2015. (Trad. it. parziali di Carla Amadio, *Esistenza ed autorità*, L. U. Japadre, L'Aquila 1977; di U. Galimberti, *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1974; di D. Di Cesare, *Il linguaggio. Sul tragico*, Guida, Napoli 1993.)
- *Der philosophische Glaube*, 1948; trad. Renato De Rosa, *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1948; trad. Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005
- *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949; trad. Amerigo Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965
- *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, 1950, trad. *Introduzione alla filosofia*, prefazione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1959; con postfazione di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010
- *Vernunft und Widervernunft unserer Zeit*, 1950; trad. Giulio Saccomano, *Ragione e antiragione del nostro tempo*, introduzione di Pietro Chiodi, Sansoni, Firenze 1970, 1978[2]; SE, Milano 1999
- *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, 1951
- *Das radikal Böse bei Kant* (1951), trad. Roberto Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011
- *Über das Tragische*, 1952; trad. Italo Alighiero Chiusano, *Sul tragico*, Il Saggiatore, Milano 1959; SE, Milano 1987
- *Lionardo als Philosoph*, 1953; a cura di Ferruccio Masini, *Leonardo filosofo*, Philosophia, Firenze 1960; Pironti, Napoli 1983; SE, Milano 1988, Abscondita, Milano 2001
- *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954; trad. Roberto Celada Ballanti, *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia 1995
- *Schelling*, 1955
- *Die großen Philosophen*, 1957; trad. Filippo Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973 [Le personalita decisive: Socrate, Buddha, Confucio, Gesù; I riformatori creativi del filosofare: Platone, Agostino, Kant; I pensatori metafisici che attingono all'origine: Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Plotino, Anselmo, Cusano, Spinoza, Laotse, Nāgārjuna]

- *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1957; trad. Luigi Quattrocchi, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, prefazione di Remo Cantoni, Il Saggiatore, Milano 1960
- *Philosophie und Welt*. Reden und Aufsätze, 1958
- *Wahrheit, Freiheit und Friede* - Hannah Arendt, *Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1958*, Piper, Monaco 1958; tr. it. *Verità e Umanità. Discorsi per il conferimento del Premio per la pace dei Librai tedeschi 1958*, a cura di A. Bragantini, Mimesis, Milano 2015
- *Freiheit und Wiedervereinigung*, 1960
- *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962; trad. Filippo Costa, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1962; trad. Umberto Galimberti, *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973
- *Nikolaus Cusanus*, 1964
- *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, 1965; trad. Carlo Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Ed. di Comunità, Milano 1968; SE, Milano 1998
- *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, 1965
- *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*, 1966; trad. M. C. Beretta, *Germania d'oggi: dove va la Repubblica Federale?*, Mursia, Milano 1969
- *Zur Kritik meiner Schrift »Wohin treibt die Bundesrepublik?«*, 1967
- *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, a cura di Hans Saner, 1967; trad. Roberto Brusotti, *Volontà e destino: scritti autobiografici*, Il melangolo, Genova 1993
- *Chiffren der Transzendenz* (1961), 1970; trad. Giorgio Penzo, *Cifre della trascendenza*, Marietti, Torino 1974; anche in *Il vincolo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006
- *Philosophie und Offenbarungsglaube*, 1971; trad. Giorgio Penzo, *Filosofia e fede nella rivelazione: un dialogo* (con Heinz Zahrnt), Queriniana, Bresica 1971
- *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, 1975.
- *Was ist Philosophie?*, 1976.
- *Philosophische Autobiographie*, 1977; trad. Ervino Pocar, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969
- *Notizen zu Martin Heidegger*, 1978.
- *Die großen Philosophen. Nachlass*, 2 voll.: I. *Darstellung und Fragmente*, II. *Fragmente - Anmerkungen - Inventar*, 1981
- *Weltgeschichte der Philosophie* [Einleitung], 1982
- *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, 1983; trad. Giancarlo Russo e Gaetano Rametta, *Verità e verifica: filosofare per la prassi*, prefazione di Antonio Ponsetto, Morcelliana, Brescia 1986
- *Briefwechsel 1945-1968. K. H. Bauer & Karl Jaspers*, a cura di Renato de Rosa, 1983
- *Briefwechsel 1926–1969. Hannah Arendt & Karl Jaspers*, a cura di Lotte Köhler, 1985; trad. Alessandro Dal Lago, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica* (con Hannah Arendt), Feltrinelli, Milano 1989
- *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*, a cura di Renato de Rosa, 1986
- *Briefwechsel 1920–1963. Martin Heidegger & Karl Jaspers*, a cura di Walter Biemel e Hans Saner, 1990; trad. Alessandra Iadicicco, *Lettere 1920-1963* (con Martin Heidegger), Raffaello Cortina Editore, Milano 2009
- *Nachlass zur Philosophischen Logik*, a cura di Hans Saner, 1991
- *Der Arzt im technischen Zeitalter*, trad. *Il medico nell'età della tecnica*, saggio introduttivo di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991
- *La metafisica di Jaspers e l'ermeneutica scientifico-filosofica in rapporto al problema della libertà*, a cura di Giorgio Penzo, con una scelta di scritti, Paravia, Torino 1992
- *Die Sprache*, trad. Donatella Di Cesare, *Il linguaggio*, Guida, Napoli 1993

- *Scritti psicopatologici*, a cura di Stefania Achella e Anna Donise, Guida, Napoli 2004
- *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, Verlag Helbing&Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1960; trad. *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, a cura di R. Garaventa, Orthotes, Napoli-.Salerno 2014

Note

1. ^ (**EN**) *Karl Jaspers - Postwar development of thought*, su *www.britannica.com*. URL consultato il 28 settembre 2022.
   «Jaspers, in turn, reacted to their unfair reception by returning his German passport in 1967 and taking out Swiss citizenship.»
2. ^ *Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: "Entwicklung einer Persönlichkeit" oder "Prozess"?*, Karl Jaspers, *"Delirio di gelosia"*, traduzione di Stefania Achella, Raffaello Cortina Editore, 2015 [1910], p. 154, ISBN 9788860307781.
3. ^ K. Jaspers, "Poscritto" 1955, in *Filosofia*
4. ^ K. Jaspers, "Prefazione", op. cit.
5. ^ K. Jaspers, "Il senso di questo libro", in op. cit.
6. ^ Umberto Galimberti, "Introduzione" all'op. cit.
7. ^ K. Jaspers, *Poscritto* 1955, in *Filosofia*
8. ^ K. Jaspers, Libro I, Cap. IV e Libro III, Cap. IV nell'op. cit.
9. ^ K. Jaspers, Sezione III, Cap. VII, op. cit.
10. ^ K. Jaspers, Libro I, Cap. VII *Filosofia e religione* e Libro III, Cap. IV, parte III (in particolare) in op. cit.
11. ^ K. Jaspers, "Poscritto" 1955, in op. cit.

Bibliografia

- Luigi Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, 1940 (poi Ed. Marietti, 1983).
- Xavier Tilliette, *Karl Jaspers*, Aubier, coll. « Théologie », 1960.
- Giorgio Penzo, *Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Studium, 1985.
- Giuseppe Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza. 2001.
- Jeanne Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, Bruno Mondadori, 2002.
- Claudio Fiorillo, *Fragilità della verità e comunicazione. La via ermeneutica di Karl Jaspers*, Aracne, 2003.
- Giovanni Stanghellini, *Riordiniamo la mente*, Il Sole 24 Ore, Numero 356, 29 dicembre 2013.
- Roberto Garaventa, *Jaspers*, Collana Grandangolo, n. 68 - Corriere della sera, RCS MediaGroup 2015.
- Roberto Garaventa, *La verità è ciò che ci unisce. Attualità del pensiero di Karl Jaspers*, Orthotes 2017.

- Roberto Garaventa, *Questioni metafisiche. Saggi su Karl Jaspers*, Cleup, 2023.

Voci correlate

- Periodo assiale

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Karl Jaspers**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Karl Jaspers (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Karl_Jaspers?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Jaspers, Karl*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Luigi Pareyson, *JASPERS, Karl*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949.
- *Jaspers, Karl*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Jaspers, Karl*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Karl Jaspers*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Hans Saner, *Karl Jaspers*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Karl Jaspers*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Karl Jaspers*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (**EN**) *Opere di Karl Jaspers*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere riguardanti Karl Jaspers*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Karl Jaspers*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Karl Jaspers*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**EN**) Chris Thornhill e Ronny Miron, *karl jaspers*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Bibliografia a cura di Claudio Fiorillo*, su *mondodomani.org*.
- Pubblicazioni di e su Karl Jaspers (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Karl+Jaspers%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 31998030 (https://viaf.org/viaf/31998030) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2126 6033 (http://isni.org/isni/0000000121266033) · SBN CFIV040971 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV040971?core=autoriall) · BAV 495/80096 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_80096) · Europeana agent/base/145573 (https://data.europeana.eu/agent/base/145573) · ULAN (**EN**) 500382053 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500382053) · LCCN (**EN**) n78095410 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78095410) · GND (**DE**) 118557106 (https://d-nb.info/gnd/118557106) · BNE (**ES**) XX1147422 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1147422) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1147422) · BNF (**FR**) cb11908645d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11908645d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11908645d) · J9U (**EN**, **HE**) 987007263221805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263221805171) · NSK (**HR**) 000011792 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000011792) · NDL (**EN**, **JA**) 00444583 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/0044458

	3) · CONOR.SI (SL) 6850147 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6850147) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78095410 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78095410)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Medicina	**Portale Psicologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Karl_Jaspers&oldid=138049199"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 feb 2024 alle 16:09.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Jean-Paul Sartre

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Sartre" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Sartre (disambigua)**.*

Questa voce o sezione sull'argomento filosofi è ritenuta da controllare.
Motivo: *Sartre vanta una sterminata bibliografia biografico-critica, mentre la voce è redatta prevalentemente con siti web, alcuni dei quali addirittura blog, e articoli di giornale.*

Jean-Paul Sartre nel 1967

Premio Nobel per la letteratura 1964 (rifiutato)[1]

Jean-Paul-Charles-Aymard Sartre (AFI: [ʒɑ̃.pol ʃaʁl ɛ.maːʁ saʁ.tʁ(ə)]; Parigi, 21 giugno 1905 – Parigi, 15 aprile 1980) è stato un filosofo, scrittore, drammaturgo e critico letterario francese, considerato uno dei più importanti rappresentanti dell'esistenzialismo, che in lui prende la forma di un umanesimo ateo in cui ogni individuo è radicalmente libero e responsabile delle sue scelte, ma in una prospettiva soggettivista e relativista.

In seguito Sartre diverrà un sostenitore dell'ideologia marxista, della filosofia della prassi e, pur con dei profondi "distinguo", anche del conseguente materialismo storico.[2] Condivise con Simone de Beauvoir la vita privata e professionale. Nel 1964 fu insignito del Premio Nobel per la letteratura, che però rifiutò, motivando il rifiuto col fatto che solo a posteriori, dopo la morte, fosse possibile esprimere un giudizio sull'effettivo valore di un letterato. Nel 1945 aveva già rifiutato la Legion d'onore e, in seguito, la cattedra al Collège de France.[3]

Sartre fu uno dei più importanti intellettuali del XX secolo, influente, amato e criticato al tempo stesso, e uno studioso le cui idee furono sempre ispirate a un pensiero politico orientato verso la sinistra internazionale (negli anni della guerra fredda sostenne talvolta le ragioni dell'allora Unione Sovietica, pur criticandone anche duramente la politica in diversi suoi scritti). Divise con Simone de Beauvoir - conosciuta nel 1929 all'École Normale Supérieure - la propria vita sentimentale e professionale, pur avendo entrambi altre relazioni contemporanee.[3][4] Ebbe inoltre rapporti di collaborazione culturale con numerosi intellettuali contemporanei, come Albert Camus e Bertrand Russell, con cui fondò l'organizzazione per i diritti umani denominata *Tribunale Russell-Sartre*.

Secondo Bernard-Henri Lévy,[5] il teatro di Sartre colpisce ancora per i suoi testi, che contengono inquietanti profezie sulla crisi della civiltà occidentale capitalista e consumistica, e per la sua forza.[6] Fu inoltre autore di romanzi e di importanti saggi. Sartre morì nel 1980 al culmine del suo successo di intellettuale "impegnato", quando ormai era diventato icona della gioventù ribelle e anticonformista del

dopoguerra, in modo particolare della frazione maoista, di cui era diventato leader insieme a Pierre Victor (pseudonimo di Benny Lévy), passando dalla militanza nel Partito Comunista Francese a una posizione di indipendenza di tipo anarco-comunista, abbandonando sia il marxismo-leninismo sia le sue derivazioni. Si stima che al suo funerale presenziarono cinquantamila persone. È sepolto nel cimitero di Montparnasse a Parigi.[3]

Indice

Biografia
- L'infanzia e l'adolescenza (1905-1923)
- Gli anni giovanili e la Resistenza (1923-1945)
- Gli anni di gloria (1945-1956)
  - L'uscita dal PCF e l'esperienza della terza forza
  - Il compagno di strada del Partito Comunista Francese
- La guerra d'Algeria e l'impegno per i diritti umani (1956-1960)
- Problemi di salute e ultimi anni (1960-1980)

Il pensiero
- La libertà
- Il primo esistenzialismo: *La nausea* e il pessimismo
- L'umanismo e il secondo esistenzialismo (1946)
  - L'esistenza e l'essenza
  - Etica e morale: la scelta come "bene"
- La necessità come "bene"
  - L'esistenzialismo marxista
- Sartre e il comunismo
  - Rivoluzione e violenza rivoluzionaria secondo Sartre
- Adesione all'anarco-comunismo
- Altre prese di posizione
  - Opinione sulla pena di morte
  - Medio Oriente
  - Moralità sessuale e legge
- L'uomo esistenzialista
- L'ultimo Sartre: speranza, fratellanza e "assenza di Dio"
  - La nuova visione della violenza

Critiche al pensiero intellettuale di Sartre

Sartre nella cultura di massa
- Televisione
- Arte
- Teatro
- Musica
  - Canzoni su testo di Sartre
- Cinema
  - Sceneggiature di Sartre o su suo soggetto
  - Documentari

Opere
Note
Esplicative
Bibliografiche
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni
Articoli su Il Giornale di Filosofia

Biografia

L'infanzia e l'adolescenza (1905-1923)

Jean-Paul-Charles-Aymard Sartre nacque il 21 giugno 1905, a Parigi; figlio unico, di famiglia borghese: lo zio si era laureato alla prestigiosa École polytechnique, il padre era un militare di famiglia cattolica, mentre la madre Anne-Marie Schweitzer discendeva da una famiglia di intellettuali e di professori alsaziani e luterani, gli Schweitzer (era cugina di Albert Schweitzer, il celebre missionario e attivista protestante).[3]

Il padre Jean-Baptiste Sartre morì di febbre gialla quando Jean-Paul aveva quindici mesi. A incarnare la figura paterna fu il nonno, Charles Schweitzer, uomo dalla forte personalità, che gli impartì la prima istruzione, prima che Jean-Paul, a dieci anni, iniziasse a frequentare la scuola pubblica. Dal 1907 al 1917 il piccolo «Poulou», come era soprannominato in casa, visse quindi con la madre a casa dei nonni materni. Furono dieci anni felici, in cui fu adorato, coccolato e premiato tutti i giorni, ciò contribuì a far nascere in lui un certo narcisismo. Nella grande biblioteca di casa Schweitzer, egli scoprì molto presto la letteratura. Preferiva leggere piuttosto che frequentare gli altri bambini.[3] Durante tutta la vita Sartre mostrerà sempre tratti di leggero egocentrismo e talvolta asocialità, fatto che ha portato a ipotizzare che avesse la condizione neurologica denominata sindrome di Asperger (lo stesso Sartre parlò di Gustave Flaubert descrivendolo come una persona autistica, e scrisse poi, al proposito, «Flaubert sono io»).[7][8][9][10][11][12]

Fin da piccolo soffriva di strabismo,[13] inoltre quando aveva tre anni, perse quasi del tutto la vista dall'occhio destro, già debole per il difetto congenito, a causa di una malattia infantile.[14] Il periodo dell'infanzia fu narrato da Sartre stesso nella sua autobiografia *Le parole*.[3]

Nel 1917 la madre si risposò con Joseph Mancy, ingegnere nella Marina, che Sartre, a quel tempo dodicenne, avrebbe sempre odiato. Si trasferirono a La Rochelle, dove Sartre rimase fino ai quindici anni: tre anni di sofferenza per lui, passato da un ambiente familiare felice, al contatto con i liceali che gli sembrarono violenti e crudeli.[3] A causa del suo carattere, del suo aspetto fisico e della sua altezza sotto la media, Sartre divenne infatti vittima dei compagni, dei loro scherzi e atti di bullismo verbale.[15]

Verso l'estate del 1920, malato, Jean-Paul Sartre fu portato d'urgenza a Parigi. Preoccupata per l'influsso sul figlio dei cattivi comportamenti dei liceali di La Rochelle, la madre decise di fargli continuare gli studi a Parigi, al liceo Henri IV, dove aveva studiato prima del trasferimento a La Rochelle. A Parigi ritrovò come

compagno di studi Paul Nizan, con cui strinse una solida amicizia durata fino alla morte di Nizan, nel 1940. Dopo il baccalaureato, Sartre preparò l'esame di ammissione alla École Normale Supérieure, studiando al liceo Louis-le-Grand.[3]

Sartre nel 1924

Gli anni giovanili e la Resistenza (1923-1945)

Studiò all'École Normale Supérieure di Parigi, dove si laureò nel 1929 in filosofia (ma studiò anche la psicologia, specie la Gestalt[16] e i fondamenti della psicoanalisi freudiana), per insegnarla poi nei licei di Le Havre, di Laon e infine di Parigi. Fu lì che conobbe la futura scrittrice femminista Simone de Beauvoir (da lui soprannominata *il Castoro*, perché lavoratrice infaticabile;[17] la parola inglese per castoro, *beaver*, ha inoltre un'assonanza col cognome Beauvoir) con cui condivise vita intima, lavoro e impegno politico, anche se non convivranno mai stabilmente.[3]

Avendo vinto una borsa di studio nel 1933, ebbe l'opportunità di specializzarsi a Berlino, potendo entrare in contatto diretto con la fenomenologia di Edmund Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger, e leggendo, tra gli altri, Marx e Rousseau.[3]

Vicino al Partito Comunista Francese, viene comunque arruolato e dopo la capitolazione francese del 21 giugno 1940, avvenuta proprio il giorno del suo compleanno, venne fatto prigioniero dai tedeschi in Lorena con altri militari, e internato in un campo di concentramento per soldati nemici a Treviri; qui, assieme ad altri intellettuali prigionieri di guerra, tra cui due preti cattolici, scrive e mette in scena, per il Natale del 1940, l'opera *Bariona o il figlio del tuono*. Rifiuta di arruolarsi nell'esercito dei collaborazionisti del Governo di Vichy, e nel marzo 1941, grazie a un medico che fa riferimento alla cecità a un occhio, accompagnato da un documento d'identità contraffatto in cui si fa passare per civile, riesce a farsi liberare, evadendo di fatto dalla prigionia e potendo così partecipare alla resistenza francese nella formazione *Combat* (la stessa dove militò anche Albert Camus).[3][18] Scrisse anche per l'omonimo quotidiano, organo della formazione, ricoprendo per un periodo, su richiesta di Camus (che ne era redattore capo), l'incarico di inviato negli Stati Uniti d'America.

Gli anni di gloria (1945-1956)

In seguito alla Liberazione, Sartre conobbe un successo enorme e per oltre un decennio dominò il panorama letterario francese. Promuovendo l'impegno politico-culturale come fine a sé stesso, la diffusione delle sue idee avvenne specialmente attraverso la rivista che egli fondò nel 1945, *Les Temps Modernes*. Sartre vi condivise la sua "penna" con, tra gli altri, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty e Raymond Aron.[19]

Nel lungo editoriale del primo numero, pose i principi di una responsabilità dell'intellettuale nel suo tempo e di una letteratura impegnata. Per lui, lo scrittore è presente «qualunque cosa faccia, segnato, compromesso fino al suo più lontano ritiro dall'attività [...] Lo scrittore è "in situazione" nella sua epoca.» Questa posizione sartriana dominerà tutti i dibattiti intellettuali della seconda metà del XX secolo. La rivista è sempre considerata come la più prestigiosa tra le riviste francesi a livello internazionale.[3]

Simbolo di questa gloria surreale e dell'egemonia culturale di Saint-Germain-des-Prés sul mondo, la sua celebre conferenza dell'ottobre 1945, dove una folla immensa, tra litigi e svenimenti, cerca di entrare nella piccola sala che era stata riservata. Sartre in quell'occasione presenta una sintesi della sua filosofia,

I giovani Sartre e de Beauvoir nei pressi del monumento a Honoré de Balzac (anni 1920)

l'esistenzialismo, in questa fase già modificato da influssi del pensiero marxista, che sarà poi trascritta nell'opera *L'esistenzialismo è un umanismo*. La sua pubblicazione, da parte dell'editore Nagel, è fatta all'insaputa di Sartre che giudica la trascrizione *ex abrupto*, necessariamente semplificatrice.[3] Saint-Germain-des-Prés, residenza di Sartre sulla *rive gauche*, diviene quindi il quartiere parigino dell'esistenzialismo, e allo stesso tempo un luogo di vita culturale e notturna, nel quale si festeggia alla maniera esistenziale. L'esistenzialismo diventa pertanto una vera e propria moda, più o meno fedele alle idee sartriane, e di cui l'autore sembra un po' superato dall'ampiezza che prende quest'ultima.[3]

Sartre divenne però l'intellettuale più ammirato del momento, e scrisse addirittura testi di canzoni (come per Juliette Gréco), entrando nell'immaginario popolare francese e mondiale come il simbolo dell'intellettuale impegnato.[3]

Intanto, Sartre afferma il suo impegno politico chiarendo la sua posizione, attraverso i suoi articoli su *Les Temps modernes*: Sartre sposa, come molti intellettuali della sua epoca, la causa della rivoluzione marxista, ma, almeno dal 1956 in poi, senza per questo concedere i suoi favori al partito comunista, agli ordini di un'URSS che non può soddisfare l'esigenza di libertà. Sartre e i suoi amici continuano perciò a cercare una terza via, quella del doppio rifiuto del capitalismo e dello stalinismo.[3]

Nel dicembre 1946, la rivista prende posizione contro la guerra d'Indocina. Nel 1947, Sartre nei suoi articoli attacca il gollismo e il RPF, che considera come un movimento fascista.

L'uscita dal PCF e l'esperienza della terza forza

L'anno seguente, la guerra fredda che avanza conduce *Les Temps modernes* a combattere l'imperialismo americano, affermando al contempo un pacifismo neutralista; pubblica con Maurice Merleau-Ponty un manifesto a favore di un'Europa socialista e neutrale.[3]

È allora che Sartre decide di tradurre il suo pensiero in espressione politica, fondando con un conoscente un nuovo partito politico, il Rassemblement Démocratique Révolutionnaire, che ambisce a rappresentare la "terza forza" alternativa allo schieramento USA-URSS. Malgrado il successo di qualche manifestazione, il RDR non raggiungerà mai un numero di aderenti tale da diventare un vero partito. Intuendo una deriva pro-americana da parte del suo co-leader, Sartre rassegna le sue dimissioni nell'ottobre 1949. A questo punto il riavvicinamento con i comunisti iniziò a diventare per lui una soluzione.[3]

Sempre nel 1949 divenne membro di un comitato internazionale, assieme a Pablo Picasso, Tristan Tzara, Pablo Neruda e Paul Robeson, per ottenere la liberazione del poeta turco e comunista Nazım Hikmet, incarcerato dal governo del proprio paese, obiettivo raggiunto l'anno seguente.[20] Con lo stesso Picasso, Simone de Beauvoir, Frida Kahlo e altri, indirizzò nel 1953 un appello agli Stati Uniti per i coniugi Rosenberg, simpatizzanti del Partito Comunista degli Stati Uniti d'America, condannati a morte e poi giustiziati per presunto spionaggio a favore dell'URSS.[21]

Il compagno di strada del Partito Comunista Francese

(FR) (IT)

«Si la classe ouvrière veut se détacher du Parti (PCF), elle ne dispose que d'un moyen: tomber en poussière.»

«Se la classe operaia vuole distaccarsi dal Partito (PCF), essa dispone solo di un mezzo: ridursi in polvere.»

(Les Temps Modernes, 1953)

La guerra di Corea, che scoppia nel giugno 1950, accelera questa evoluzione verso il riavvicinamento al Partito Comunista Francese (PCF). Per Sartre, la guerra implica il fatto che ognuno ora debba scegliere il proprio campo. Merleau Ponty, in disaccordo, lascia allora, dopo Raymond Aron, *les Temps Modernes*, di cui egli era un membro importante.[3]

Il 28 maggio 1952, il PCF organizza una manifestazione contro la visita del generale Ridgway, che finirà nella repressione e nel sangue, con la morte di due militanti e l'arresto di Jacques Duclos, segretario del PCF. L'evento scioccò Sartre a tal punto che egli ne parlerà come di un'autentica «conversione»: egli inizia ormai a sostenere anima e corpo il PCF. Scrive l'articolo *I comunisti e la pace*: qui egli chiarisce che il proletariato non potrebbe vivere senza il suo partito, il partito comunista, e che bisogna dunque assimilare il partito comunista al proletariato. Il PCF diventa così il solo partito in favore del quale ci si deve impegnare.[3]

Gli anni successivi saranno pieni di attività politica e filosofica per Sartre, accanto alla sinistra marxista e maoista, e poi anarco-comunista.[3]

La guerra d'Algeria e l'impegno per i diritti umani (1956-1960)

0:00 / 0:00

Discorso di Sartre su guerra e libertà

Dal 1956 al 1962, Sartre e la sua rivista intrapresero una lotta radicale a favore della causa nazionalista anticolonialista algerina. Nel marzo del 1956, quando i comunisti votarono in favore dei pieni poteri a Guy Mollet in Algeria, Sartre e i suoi amici denunciarono il mito di un'Algeria francese parlando della realtà colonialista. Quindi essi si impegnarono a favore dell'indipendenza, manifestando altresì la loro solidarietà con il Front de Libération Nationale. *Les temps modernes* fece anche apparire nella primavera del 1957 la testimonianza di Robert Bonneau, un soldato richiamato, che raccontò i barbari metodi adottati durante la guerra in Algeria, come torture, massacri e pulizia etnica.[3][22]

Sartre nel 1950, al Café Flore, che insieme al caffè Le Deux Magots era il principale punto d'incontro degli esistenzialisti di Parigi

Sostenne la denuncia dell'algerino Henri Alleg, vittima di tortura:

«La “tortura” non è nulla di inumano, è soltanto un crimine ignobile e lurido, commesso da uomini contro altri uomini, e che altri uomini ancora possono e debbono reprimere. L'inumano non esiste, se non negli incubi generati dalla paura. Basta il calmo coraggio di una vittima, la sua modestia, la sua lucidità, per liberarci dalla mistificazione. Alleg ha strappato la tortura alla notte che la ricopriva.[22]»

Nel settembre 1960 sostiene il manifesto del diritto alla non sottomissione (chiamato manifesto dei 121) e si dichiara solidale con le richieste di aiuto del FLN. Durante il processo a Francis Jeanson, giornalista di *Temps Modernes* accusato di essere un «portaborse» del FLN, egli proclama il suo assoluto sostegno all'imputato.[23] Questa dichiarazione provoca uno scandalo e, malgrado le proteste di diverse organizzazioni, Charles de Gaulle non volle persecuzioni contro Sartre.[24] Già nel 1957 aveva sostenuto, con Simone de Beauvoir, ma anche con il giornalista militante Georges Arnaud e l'avvocato Jacques Vergès, la causa dell'attivista algerina (torturata dai militari e poi incarcerata in Francia) Djamila Bouhired, che evitò la pena di morte per terrorismo e venne poi amnistiata.[25] Con Simone de Beauvoir e Louis Aragon sostenne anche un'altra militante algerina, Djamila Boupacha.

Questo suo impegno, non di meno, comporta i suoi rischi: nel gennaio 1962, l'OAS, gruppo nazionalista francese di estrema destra, compie un attentato facendo esplodere una parte del suo domicilio, che Sartre aveva abbandonato proprio per timore di rappresaglie.[24]

In questo periodo scrisse anche la prefazione al celebre testo *I dannati della terra* di Frantz Fanon (divenuto il manifesto dell'anticolonialismo terzomondista),[23] in cui scrive:

> «È stato dato l'ordine di abbassare gli abitanti del territorio annesso al livello di scimmia superiore per giustificare il fatto che il colonizzatore li tratti come bestie da soma. La violenza coloniale non si propone soltanto lo scopo di tenere a debita distanza questi uomini ridotti in schiavitù, cerca anche di disumanizzarli. Non si lascerà nulla di intentato per annientare le loro tradizioni, per sostituire le nostre lingue alle loro, per distruggere la loro cultura senza dar loro la nostra; saranno abbrutiti dalla fatica (...) la cosa più urgente, se c'è ancora tempo, consiste nell'umiliare [*le vittime*], nello sradicare l'orgoglio dal loro cuore, nel ridurli al livello della bestia.»
>
> (J.-P. Sartre, *Prefazione a «I dannati della terra»*[26])

Problemi di salute e ultimi anni (1960-1980)

> «Per il suo lavoro, che, ricco di idee e pieno di spirito di libertà e ricerca della verità, ha esercitato una profonda influenza sulla nostra epoca.»
>
> (Motivazione del Premio Nobel per la letteratura del 1964, declinato da Sartre)

Negli anni 1960 la sua salute peggiora rapidamente. Sartre è prematuramente logorato, per la sua costante iperattività letteraria e politica, oltre che a causa del tabacco, dell'alcool che assume in gran quantità,[27] e delle droghe che lo mantengono in forma e gli permettono di mantenere il suo ritmo di lavoro: stimolanti come anfetamine e corydrane, un farmaco composto da aspirina e anfetamine, in gioventù anche l'allucinogeno mescalina (poi sostituì il corydrane con l'hashish e il semplice caffè, in quanto il farmaco era pericoloso per la sua salute malferma) e ansiolitici.[28][29][30]

Nel frattempo, sul piano teorico, il filosofo Sartre si occupa di produrre la teoria economica e sociale che servirà a conciliare socialismo e libertà. Si lancia in quest'impresa, che rimarrà incompiuta, con la pubblicazione della prima parte della *Critica della ragione dialettica* nel 1960.[3]

Sartre e de Beauvoir a Pechino (1955)

Dopo di che l'esistenzialismo sembra perdere colpi: durante gli anni 1960, l'influenza di Sartre sulla letteratura francese e sulle ideologie intellettuali diminuisce poco a poco, specialmente nel confronto con gli strutturalisti come l'antropologo Lévi-Strauss, il filosofo Foucault o lo psicanalista Lacan. Lo strutturalismo è in qualche modo l'avversario dell'esistenzialismo: in effetti nello strutturalismo non c'è molto spazio per la libertà umana, essendo ogni uomo imbrigliato nelle strutture che lo sovrastano e sulle quali non ha presa. Sartre è altrove, non si cura di discutere di questa nuova corrente: è interamente impegnato in un progetto personale, rappresentato dall'analisi del XIX secolo e della creazione letteraria, e soprattutto dalla critica di un autore di cui non ha mai condiviso lo stile parnassiano, Flaubert, ma verso cui prova comunque ammirazione e interesse.[3]

Negli anni '60 fonda con il matematico e filosofo socialista riformista Bertrand Russell, il *Tribunale Russell-Sartre*, che deve simbolicamente giudicare i crimini di guerra in Vietnam, e che poi si pronuncerà anche sul golpe cileno del 1973, attuato contro il socialista democratico Salvador Allende e altre violazioni di diritti umani.[3]

Nel 1964, fatto che avrà una grande risonanza mondiale, rifiuta il premio Nobel[31] poiché, a suo avviso, «nessun uomo merita di essere consacrato da vivo». Tra i motivi del Nobel, vi era anche il valore letterario della sua autobiografia *Le parole*. Aveva già rifiutato la Legione d'onore nel 1945, e ancora una cattedra al Collegio di Francia. Questi onori, secondo lui, avrebbero alienato la sua libertà, facendo dello scrittore un'istituzione. Questi suoi gesti resteranno celebri poiché in grado di illuminare lo spirito e lo stato d'animo dell'intellettuale, che dichiarò, pur essendo simpatizzante del blocco comunista (e affermò che il Nobel era secondo lui, comunque, un riconoscimento troppo filoamericano), che avrebbe rifiutato anche il Premio Lenin per la pace o un'altra onorificenza del mondo comunista, qualora l'URSS o altri paesi glielo avessero concesso. Per sottrarsi all'assedio dei mass media nell'occasione del Nobel rifiutato, si rifugiò nella casa di campagna della sorella di Simone de Beauvoir, Hélène.[32]

Nel 1968 manifesta al maggio francese, e viene arrestato per disobbedienza civile, e poco dopo lasciato andare; evita il processo ottenendo, però, l'immediato perdono presidenziale dal suo principale avversario politico del momento, Charles de Gaulle, che affermò "Non si imprigiona Voltaire", con un paragone tra Sartre e Voltaire, il principale intellettuale dell'Illuminismo.[24]

Tomba di Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir

Negli ultimi anni assume come segretario personale il giovane Pierre Victor, noto anche come Benny Lévy, che lo assistette durante gli ultimi tempi, e adotta, già nel 1964, una giovane ventinovenne di famiglia ebraica, Arlette Elkaïm (poi nota come Arlette Elkaïm-Sartre), che era stata per tempo brevissimo una sua amante, per poi divenirne invece la figlia.[33] Riceve i giornalisti nel suo appartamento, tra i suoi molti volumi posseduti (tra cui molti romanzi d'evasione, specie "gialli")[34] e i suoi gatti.[35]

Nel 1974 visitò nella prigione di Stammheim-Stoccarda, in Germania Ovest, il leader della Rote Armee Fraktion (gruppo tedesco dedito alla lotta armata marxista, in maniera analoga alle Brigate Rosse italiane e noto anche come "gruppo Baader-Meinhof), Andreas Baader, in prigione per terrorismo tramite alcuni attentati esplosivi e rapine di autofinanziamento; Sartre incontrò Baader durante uno sciopero della fame collettivo dei detenuti "politici", e criticò le dure condizioni di prigionia a lui imposte (Baader morirà misteriosamente - come altri membri del gruppo - in prigione nel 1977, suicida o, secondo altri, forse assassinato); benché abbia successivamente detto alla televisione tedesca di non essere d'accordo con le idee e la prassi della RAF, il filosofo affermò di essere andato a visitarlo per ragioni umanitarie, e che Baader veniva torturato, tenendolo in un disumano isolamento contrario alle convenzioni sui diritti umani.[36] Chiese, poi, a Baader, senza successo, di chiudere la stagione del terrorismo, poiché la guerriglia e gli atti violenti potevano funzionare contro le dittature militari del Sudamerica, ma non in Europa.[37] Manifestò più volte la sua solidarietà al movimento del Settantasette, attivo in Italia, ad esempio nel caso del cosiddetto *Processo 7 aprile*.

Nel 1973 aveva subìto un grave ictus, seguito da un'emorragia retinica all'occhio sinistro, l'unico completamente sano. Anche se mantenne la visione periferica, non fu più in grado di leggere o scrivere nel modo in cui era abituato e fu costretto a dettare gli scritti o a registrarli. Oltre a questi seri problemi di vista, che alla fine degli anni '70 lo porteranno alla cecità quasi completa, soffre di perdita dell'udito dovuta all'invecchiamento e di disturbi respiratori; l'ictus gli lascia inoltre una parziale paralisi al volto e a un braccio, e difficoltà di camminata.[13][14][38] Tuttavia, il rifiuto, la rivolta, l'intransigenza si vedono sempre nelle azioni di Sartre, nonostante l'inizio di questo lungo periodo di decadenza fisica.[14] Nello stesso anno partecipò alla fondazione del quotidiano *Libération*.

Dopo un lungo declino fisico, Sartre morì di edema polmonare a Parigi, il 15 aprile 1980 alle 21:00 presso l'ospedale di Broussais dove era ricoverato dal 20 marzo a causa di problemi respiratori, seguiti poi da insufficienza renale acuta con uremia, gangrena e coma (il 14 aprile).[39] Il presidente Valery Giscard d'Estaing propose i funerali di Stato e la tumulazione immediata al Pantheon (onore concesso solo - con le eccezioni di capi di Stato deceduti nelle loro funzioni e personalità della Rivoluzione francese come Marat e Mirabeau - a Victor Hugo nel 1885), ma la famiglia rifiutò, non ritenendo ciò in linea con la personalità di Sartre.[40]

Dopo una commemorazione civile alla presenza di un'imponente folla, venne sepolto nel cimitero di Montparnasse.[41] Sartre non venne sepolto al cimitero di Père-Lachaise, nella tomba di famiglia, per sua esplicita richiesta; dopo una sepoltura temporanea, quattro giorni dopo il funerale il corpo venne cremato presso la struttura apposita del Père-Lachaise stesso, ma le ceneri furono inumate nella tomba definitiva a Montparnasse, in cui verrà seppellita anche la compagna Simone de Beauvoir, morta nel 1986; ella descrisse gli ultimi anni con il filosofo nel libro *La cerimonia degli addii* (1982), scrivendo che «la sua morte ci separa. La mia morte non ci riunirà. È così; è già bello che le nostre vite abbiano potuto essere in sintonia così a lungo».[42][43]

Il pensiero

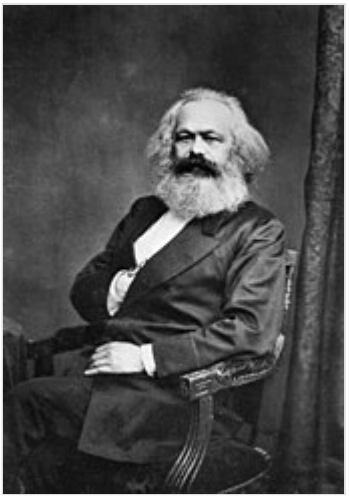
> «L'Uomo è condannato ad essere libero: condannato perché non si è creato da se stesso, e pur tuttavia libero, perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto ciò che fa.»
>
> (da *L'esistenzialismo è un umanismo*)

Il pensiero di Sartre rappresenta il vertice dell'esistenzialismo del Novecento e resta interessante per il suo sforzo di coniugare il marxismo e il comunismo con il rispetto della libertà di tipo umanistico, l'individualismo con il collettivismo e il socialismo, ideali spesso fraintesi con la realtà storica.[44] Oltre ad Husserl e Heidegger, Karl Marx esercita una forte influenza su di lui, soprattutto nella fase successiva al 1950:

> «Lungi dall'essere esaurito, il marxismo è ancora giovanissimo, quasi nell'infanzia: ha appena cominciato a svilupparsi. Esso rimane dunque la filosofia del nostro tempo: è insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora superate.»
>
> (Da Questions de méthode (Questioni di metodo), in Critique de la raisson dialectique, Gallimard, Paris, 1960, traduzione italiana di F. Ferniani, Milano, Il Saggiatore, 1976, pp. 92-96.)

La libertà

> «Sartre detestava le routine e le gerarchie, le carriere, i focolari, i diritti e i doveri, tutto il serio della vita. Non si adattava all'idea di fare un mestiere, di avere dei colleghi, dei superiori, delle regole da osservare e da imporre; non sarebbe mai diventato un padre di famiglia e nemmeno un uomo sposato.»
>
> (Simone de Beauvoir[45])



Karl Marx

Durante l'ultima fase del suo pensiero, Sartre si confrontò con lo storicismo dialettico e il materialismo storico. Quest'ultimo è condiviso anche dal filosofo francese, seppure con dei "distinguo" molto importanti, in quanto Sartre sostiene la preminenza del libero arbitrio sul determinismo.

Egli rimarrà sempre molto influenzato dal pensiero di Edmund Husserl, anche se poi se ne servirà in modo originale, perché sin dai suoi primi studi vi imprime una forte critica psicologistica, che sarà poi solo soppiantata da quella politica dopo il 1946. Un importante fonte di ispirazione per Sartre, fu la filosofia di Heidegger di *Essere e tempo* e, seppure nella critica (spesso aspra) e nel superamento il pensiero di Hegel. La prima fase del pensiero di Sartre è segnata dall'opera *L'essere e il nulla*, pubblicata nel 1943, che rimane l'opera principale a testimonianza del suo esistenzialismo ateo. Il tema principale posto in essa è la fondamentale libertà di realizzarsi di ogni uomo come uomo-dio e l'ineludibilità di rimanere sempre un dio-fallito.[3] Ciò che evidenzia il fallimento è l'angoscia che attanaglia l'uomo nel vivere il suo esistere come una libertà fasulla, basata sul *nulla*:

> «Questa libertà, che si rivela nell'angoscia, può caratterizzarsi con l'esistenza di quel *niente* che si insinua tra i motivi e l'atto. Non già *perché* sono libero, il mio atto sfugge alla determinazione dei motivi, ma, al contrario, il carattere inefficiente dei motivi è condizione della mia libertà.[46]»

Nelle ultime pagine autobiografiche del volume *Le Parole*, Sartre descrive il percorso tutt'altro che indolore che lo ha condotto all'ateismo.[3]

Il primo esistenzialismo: *La nausea* e il pessimismo

(FR)	(IT)
«L'enfer, c'est les autres.»	«L'inferno sono gli altri»

(*A porte chiuse*)

Nella fase iniziale, Sartre è ispirato da Heidegger, Nietzsche, Schopenhauer, Jaspers e Kierkegaard; dal punto di vista narrativo, il Sartre romanziere risente dell'influsso di Louis-Ferdinand Céline. La sua concezione è tendente al pessimismo.[47] *La nausea* (1932~1938) è il più celebre romanzo esistenzialista, assieme a *Lo straniero* di Albert Camus, e la prima opera pubblicata da Sartre, nonché la principale del primo esistenzialismo sartriano. Qui la vita è vista come priva di un senso necessario e vi è anche l'estraneità della coscienza nei confronti della natura, vista come brutalità priva di coscienza; è proposto una specie di dualismo tra ciò che è cosciente e ciò che è incosciente: il "Per Sé" (Pour Soi) è la coscienza, che è "nulla" ("neant"), in quanto è mancanza: è infatti pura possibilità. Essa è rivolta, come coscienza intenzionale, all'"essere in sé "(En soi). L'"essere", come "essere in sé" è statico, monolitico e inerte, e costituisce il riferimento dell'intenzionalità della coscienza. Questa nella sua progettualità tende all'"essere in sé", senza mai raggiungerlo. Sartre lamenta il fatto che la realtà non ha significato in sé, ma che è la coscienza dell'uomo a conferirlo. Non esiste un essere necessario (cioè "Dio") che possa dare significato dall'esterno a questa condizione esistenziale.[47]

In questo momento la visione sartriana rimane pessimista e nichilista.[47] In risposta a questo pessimismo, Sartre concepirà la "morale impegnata" (come morale della situazione) nella fase dell'esistenzialismo successivo, espressa in parte già ne *L'essere e il nulla*, ma soprattutto ne *L'esistenzialismo è un umanismo*.[3]

L'umanismo e il secondo esistenzialismo (1946)

Nell'opera *L'esistenzialismo è un umanismo*, originariamente una conferenza, Sartre presenta il suo esistenzialismo e risponde alle critiche avanzate da più parti. Costituisce un'introduzione "estremamente chiara", benché semplice (ma non semplicistica) all'esistenzialismo. Tuttavia, l'eccessiva fortuna di questo testo ha condotto Sartre quasi a rinnegarlo filosoficamente, affermando che non può costituire altro che un'introduzione al suo pensiero.[48]

Sartre riteneva che la nozione di senso della storia cara a Hegel, contraddistinta dal concetto di necessità e presente anche in Marx (ma in lui mitigata dalla "filosofia della prassi"), non avesse nulla di necessario e ineluttabile: era pertanto fortemente rigettata. Secondo Sartre, la libertà dell'uomo è tale nel suo proprio divenire che nessuno può prevedere, nemmeno a grandi linee, quale direzione la Storia prenderà domani. Questo porta al rifiuto dell'ottimismo acritico di vari marxisti sui "domani che cantano" e che possono senz'altro non arrivare mai, ma anche del pessimismo.[49]

L'esistenza e l'essenza

Sartre afferma che «l'esistenza precede l'essenza» e "l'uomo è condannato a essere libero"[49], famose frasi de *L'esistenzialismo è un umanismo* . L'Esistenza - la forma sensibile, che per Sartre è il risultato pratico dell'azione del pensiero - è ritenuta superiore all'Essenza (il motivo per cui l'essere è così e non altro, come l'Idea platonica) che è identificata tradizionalmente con l'Essere (cioè che è), e che si manifesta invece nel

pensiero teorico. Per Sartre è quindi l'esistenza, cioè il fatto compiuto, quello che conta davvero, è l'uomo e la sua attività la cosa più importante, più che la speculazione teorica astratta, se essa resta mero pensiero. Inoltre è l'esistenza nel presente, nell'azione, che conta, non ciò che si è stati in passato.[49]

Sartre (al centro) con alcuni giornalisti e il generale George Marshall (1945)

Se l'esistenza viene prima dell'essenza, occorre partire dalla soggettività. L'uomo è costretto a inventare l'uomo e su di lui cade la responsabilità totale dell'esistenza; deve cercare uno scopo fuori di sé, solo così si realizzerà. Ciò è in linea con L'essere e il nulla, in cui Sartre aveva identificato l'essere (come "esser per sé") col nulla, staccandolo dalla speculazione; dopo aver spodestato completamente l'essere (inteso come "essere in sé"), l'uomo si trova quindi al centro di tutto, come nell'umanesimo del Rinascimento. Alla fine, con l'adesione al marxismo, sarà l'essenza della materia a trascendere tutto all'interno della filosofia sartriana.[50]

Durante la sua prigionia di guerra (1940-1941) Sartre aveva letto *Essere e tempo* di Martin Heidegger, una ricerca ontologica condotta con la visione e il metodo della fenomenologia di Edmund Husserl (che di Heidegger fu il maestro). L'opera di Heidegger fu in effetti prodromica a *L'essere e il nulla*, il cui sottotitolo recita "Saggio fenomenologico sull'ontologia".

Il saggio di Sartre è influenzato da Heidegger, sebbene l'autore francese nutrisse profondo scetticismo riguardo a ogni forma in cui l'umanità potesse raggiungere una sorta di stato personale di realizzazione comparabile con l'ipotesi heideggeriana di re-incontro con l'Essere. Nella sua più tetra descrizione de *L'essere e il nulla*, l'uomo è una creatura ossessionata da una visione di "compiutezza", che Sartre chiama *ens causa sui*,[Nota 1][51] e che le religioni fanno coincidere con Dio. Venuti al mondo nella realtà materiale del proprio corpo, in un universo disperatamente materiale, ci si sente inseriti nell'*e*ssere (con la "e" minuscola). La coscienza è in uno stato di coabitazione con il suo corpo materiale, ma non ha alcuna realtà obiettiva; è nulla (nel senso etimologico di *nulla res*, 'nessuna cosa'). La coscienza ha l'attitudine di concettualizzare le possibilità, e di farle apparire, o di annichilirle.[51]

Etica e morale: la scelta come "bene"

Sartre, grande sostenitore della libertà, ci fornisce un'etica della situazione. Il filosofo francese pensa infatti, a differenza di Heidegger (in cui l'etica è considerata inutile al cospetto della ontologia) che sia importante per l'uomo credere a valori. Questi, in ogni modo, sono costruiti dall'uomo medesimo e sono soggettivi. In questo modo egli rifiuta qualsiasi dottrina morale universalistica, criticando ogni etica fondata su principi oggettivi, come quella cristiana (fondata sulla legge morale naturale) o quella kantiana (fondata sull'imperativo categorico). Se infatti Dio non esiste, e Sartre, essendo ateo nega la sua esistenza, (perché se esistesse, l'uomo non sarebbe libero), non possono esistere norme assolute. Sia la morale cristiana, sia la morale kantiana sono quindi ugualmente criticate. In proposito Sartre prende in particolare l'esempio di un giovane che debba scegliere tra occuparsi di sua madre oppure raggiungere la Resistenza francese a Londra. In entrambi i casi, la massima della sua azione non è morale, poiché deve necessariamente sacrificare un "fine in sé" riducendolo al grado di "mezzo": abbandonare sua madre è il mezzo per arrivare a Londra, abbandonare i combattenti è invece il mezzo per occuparsi di sua madre.[49]

Sartre illustra la "teoria dei vigliacchi e dei mascalzoni": "Quelli che nasconderanno a sé stessi, seriamente o con scuse deterministe, la loro totale libertà, io li chiamerò vigliacchi; gli altri che cercheranno di mostrare che la loro esistenza è necessaria, mentre essa è la contingenza stessa dell'apparizione dell'uomo sulla terra, io li chiamerò mascalzoni".[49]

L'uomo è pienamente responsabile di ogni sua scelta, anche se ci sono comunque delle cause per ogni azione negativa o positiva, che vanno individuate e analizzate; l'essere umano trova la sua massima realizzazione nell'impegno sociale e politico al miglioramento della propria e dell'altrui condizione.[49]

Per Sartre, "non c'è dottrina più ottimista" del suo nuovo esistenzialismo, che rifiuta il pessimismo e il nichilismo in quanto è «morale dell'azione e dell'impegno». La sola scelta umana e anti-trascendente è di per sé "un bene" soggettivo, anche quando non conduce al bene oggettivo. A questo dilemma morale ("se la scelta è bene intrinseco per il soggetto e l'umanità, come giustificare le scelte negative?"; inoltre se l'uomo è responsabile per sé delle sue scelte perché non è un burattino del Fato, ma le sue scelte sono tutte giuste dal suo punto di vista, diventa come se non fosse responsabile davanti agli altri) risponderà con l'adesione al marxismo, ma nel saggio del 1946 scrive:

> «Soggettivismo vuol dire, da una parte, scelta del soggetto individuale per se stesso e, dall'altra, impossibilità per l'uomo di oltrepassare la soggettività umana. Questo secondo è il senso profondo dell'esistenzialismo. (...) Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, come questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è un solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti. Se l'esistenza, d'altra parte, precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è più grande di quello che vorremmo supporre perché coinvolge l'umanità intera. Così sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo.[52]»

In sostanza, dal punto di vista personale noi scegliamo sempre quello che crediamo essere il bene.

La necessità come "bene"

L'esistenzialismo si configura quindi come una dottrina soggettivista e, fino a un certo punto, relativista, anche Sartre sceglierà poi razionalmente di impegnare la propria soggettività nella prospettiva marxista e nel materialismo storico, dove è la necessità a giustificare utilitaristicamente la scelta.[53] In ciò vi è una componente metafisica che alcuni studiosi di Sartre (come Franco Virzo,[54]) hanno messo in evidenza

L'esistenzialismo marxista

Dopo la seconda guerra mondiale, insieme alla cospicua produzione di opere drammaturgiche di alto livello, l'attenzione di Sartre si rivolge all'azione politica, ma si può dire che in esse esistenzialismo e politica trovino la loro sintesi intellettuale. Con l'adesione al comunismo, Sartre si mette in gioco a favore di questo e dà inizio a un suo ruolo di *engagé* che farà da modello a molti intellettuali di sinistra tra gli anni '50 e '80. Il resto della sua vita è segnato dal tentativo di riconciliare le idee esistenzialistiche con i principi del

marxismo, convinto che le forze socio-economiche determinino il corso dell'esistenza umana e che il riscatto economico per la classe operaia possa diventare anche culturale.[3] Come Elio Vittorini, da cui sarà intervistato per *Il Politecnico*, Sartre auspica una cultura che non si limiti a consolare dal dolore ma che lo elimini e lo combatta, una cultura «capace di lottare contro la fame e le sofferenze».[55]

È in questa prospettiva che nasce il progetto della *Critica della ragion dialettica* (che uscirà nel 1960), la sua adesione al marxismo a partire da *I comunisti e la pace* (1951) e contemporaneamente la rottura con altri intellettuali. La *Critica*, però, non è per niente allineata alla dottrina comunista sovietica, ma propone una visione della società che lascia all'individualità larghi spazi di libertà e di affermazione, anche se in una prospettiva che coesiste anche con il determinismo. Nel perseguimento della "unità dialettica del soggettivo e dell'oggettivo" la soggettività è infatti dipendente dall'oggettività socioambientale come suo "campo delle possibilità".[3]

La libertà condizionata dell'uomo è in rapporto a un ampio sottofondo di necessità. Gli assunti fondamentali di *L'essere e il nulla* sono perciò nella *Critica della ragion dialettica* ridimensionati e superati con l'assunzione teorica del materialismo storico marxiano. È infatti il regno del "pratico-inerte" (l'essenza della materia) a imporsi, a dominare, a determinare la necessità e ad imporla anche all'uomo. Sartre viene quindi a scrivere:

> «Non è né nell'attività dell'organismo isolato e né nella successione dei fatti fisico-chimici che la necessità si manifesta: il regno della necessità è il dominio, reale, ma ancora astratto dalla storia, dove la materialità inorganica si chiude sulla molteplicità degli uomini e trasforma i produttori nei loro prodotti. La necessità, come limite nel seno della libertà, come evidenza accecante e come momento del rovesciamento della *praxis* in attività *pratico-inerte* diventa, dopo la caduta dell'uomo nella società seriale, la struttura stessa di tutti i processi di serialità, quindi la modalità della loro assenza nella presenza e di un'evidenza svuotata.[56]»

Sartre accetta il pensiero di Marx, di cui predilige il pensiero giovanile, presente in particolare nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, e nelle *Tesi su Feuerbach* (1845). In quest'ultimo breve scritto compare la "filosofia della prassi", molto apprezzata da Sartre. Il filosofo francese però non accetta gran parte del materialismo dialettico di Engels. In proposito Sartre afferma: "il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica e intellettuale". Aggiunge anche che "questa dialettica può effettivamente esistere, ma bisogna riconoscere che non ne abbiamo la benché minima prova"; dal determinismo deriva la dottrina della dialettica di Engels, che è, secondo Sartre, definita dai marxisti classici "come un dogma" acritico, per cui il marxismo della sua epoca "non sa più di nulla: i suoi concetti sono *diktat*; il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi a priori come sapere assoluto", ha disciolto gli uomini "in un bagno di acido solforico", mentre l'esistenzialismo ha potuto invece "rinascere e mantenersi perché affermava la realtà degli uomini".[57]

Sartre afferma poi che periodi rivoluzionari si dividono in tre fasi: 1) la genesi del «gruppo in fusione»; 2) il predominio della «Fraternità-Terrore», che sfocia nell'«istituzionalizzazione del capo»; 3) la ri-formazione delle istituzioni statuali. Prima di «unirsi in interiorità» nel gruppo in fusione, gli individui sono «uniti in esteriorità», dispersi, frammentati, atomizzati, estraniati nei «collettivi seriali», e tali tornano ad essere nella terza fase, la restaurazione politica post-rivoluzionaria. Rispetto alla Rivoluzione francese, modello

fondamentale di ogni rivoluzione, le tre fasi sono: la presa della Bastiglia, il Terrore di Robespierre, il Termidoro. A giudizio del filosofo, la storia umana varia continuamente dalla “serie” al “gruppo” e dal “gruppo” alla “serie”.[58]

Sartre e il comunismo

> «In caso di invasione sovietica della Francia non mi sarei potuto aspettare, nel caso migliore, altro che una deportazione; in quell'epoca venivo definito come un essere spregevole dai giornali legati all'URSS.»
>
> (Sartre sul rapporto con la politica sovietica[59])

Il rapporto di Sartre con la politica in senso stretto, con il comunismo e i partiti comunisti fu simile a quello di molti altri intellettuali dell'epoca della guerra fredda, oscillante fra adesione e allontanamento, spesso per i problemi derivanti delle scelte dittatoriali dei regimi comunisti legati all'Unione Sovietica. Spesso cercarono alternative anticapitaliste e terzomondiste, rimanendo delusi da nuove esperienze extrasovietiche come il maoismo e il castrismo, e infine rifugiandosi nella socialdemocrazia o nel libertarismo (nel caso di Sartre l'anarco-comunismo) onde conciliare il proprio impegno umanista con l'opposizione al capitalismo e alle destre. Spesso questi intellettuali tentavano una riforma del comunismo dall'interno, sostenendo anche la dissidenza "moderata" dei paesi comunisti.[60]

A partire dal 1952, Sartre si impegnò in un "matrimonio di ragione" con i sovietici: in particolare, partecipa al Congresso nazionale della pace a Vienna nel novembre 1952, organizzato dall'URSS, e la sua presenza conferisce all'avvenimento una considerazione insperata. Sartre arriva fino ad autocensurarsi facendovi impedire la ripresa della sua pièce *Le mani sporche*, che i comunisti consideravano antibolscevica, in quanto alludeva all'assassinio di Lev Trockij, e che era previsto andasse in scena in quel periodo a Vienna.[3] Sartre resterà iscritto al PCF per 4 anni. Questo allineamento di Sartre ai comunisti separa lo stesso Sartre e Albert Camus (che abbraccia l'anarchismo al posto del marxismo), precedentemente molto vicini. Per Camus l'ideologia marxista non deve prevalere sui crimini staliniani, laddove per Sartre non si devono utilizzare questi fatti come pretesto per abbandonare l'impegno rivoluzionario. Già nel 1950 infatti Sartre e Merleau-Ponty denunciano pubblicamente il sistema dei *gulag*.[61]

Nel 1954, al ritorno da un viaggio in URSS, Sartre diede invece al quotidiano di sinistra *Libération* una serie di sei articoli che illustravano la gloria dell'URSS. Ancora nel 1955 scrisse una pièce teatrale (il *Nekrassov*) che fustigava la stampa anticomunista.[3] Dopo il rapporto Kruscev, Sartre comincerà ad avere dei dubbi sull'URSS, e affermò di trovare "inammissibile l'esistenza dei campi di concentramento sovietici, ma trovo altrettanto inammissibile l'uso giornaliero che ne fa la stampa borghese... Kruscev ha denunciato Stalin senza fornire sufficienti spiegazioni, senza avvalersi di un'analisi storica, senza prudenza", rifiutando di condannare *in toto* l'esperienza sovietica, perché considerata una fase di passaggio che aveva, perlomeno, un obiettivo ideale ancora da raggiungere. In un articolo sulla tortura nella guerra d'Algeria, commentando il saggio di Henri Alleg, esprimerà però la sua netta condanna delle pratiche staliniane più deteriori, come i gulag, la persecuzione dei dissidenti e la censura, eredità scomode dello zarismo.[22]

Sartre rifletté sul dissidio avuto con Merleau-Ponty sull'URSS:

> «L'esistenza dei campi, egli diceva, permetteva di misurare tutta l'illusione dei comunisti di oggi. Ma subito dopo aggiungeva: "È questa illusione che ci impedisce di confondere il comunismo e il fascismo. Se i nostri comunisti accettano i campi e l'oppressione è perché essi sono in attesa di una società senza classi... Mai nazista si è ingombrato la testa di idee quali riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo, internazionalismo, società senza classi. È vero che le idee trovano nel comunismo di oggi soltanto un portatore infedele... resta il fatto che ci rimangono". (...) Non bisogna avere indulgenza nei confronti del comunismo, ma non si può in nessun caso venire a patti con i suoi avversari. La sola critica sana è quindi quella che prende di mira, nell'URSS e fuori dell'URSS, lo sfruttamento e l'oppressione".[62]»

e sostenendo poi che vi era una differenza capitale tra i crimini sovietici e i crimini borghesi, anche se i primi parevano odiosi in un regime nato per evitare i secondi, i crimini sovietici erano colpe del momento storico, mentre i crimini borghesi si sarebbero perpetuati per sempre nel sistema capitalista, per cui i campi *«"Sono le loro colonie". Al che Merleau risponde: "Quindi le nostre colonie*, mutatis mutandis, *sono i nostri campi di lavoro"»*.[62]

Sartre nel 1965

Nel saggio breve *Il fantasma di Stalin. Dal rapporto Kruscev alla tragedia ungherese*, che comunque segna l'inizio del distacco dai comunisti francesi, aggiunge che lo stalinismo non aveva troppo deviato dal socialismo e che

> «Per conservare la speranza, (...) occorre riconoscere, attraverso gli errori, le mostruosità e i crimini, gli evidenti privilegi del campo socialista e condannare, con tanta maggior energia, la politica che mette in pericolo questi privilegi.»

(*Il fantasma di Stalin*, in *Il filosofo e la politica*, Roma, 1964, pp. 65, 94, 98)

In futuro si allontanerà ancora di più dal socialismo reale e rinnegherà come tanti queste posizioni, spinto dagli avvenimenti contingenti. Il suo sodalizio con il PCF e il sostegno attivo all'URSS già erano terminati all'indomani degli avvenimenti dell'autunno del 1956, quando i carri sovietici soffocarono la rivoluzione ungherese. L'insurrezione fece riflettere molti comunisti sul fatto che esisteva un proletariato al di fuori dal partito comunista con istanze non solo non rappresentate o misconosciute, ma addirittura negate e avversate. Sartre, dopo aver firmato una petizione di intellettuali di sinistra e di comunisti contestatari, il 9 novembre concesse una lunga intervista al settimanale *l'Express* (giornale mendésista), per smarcarsi platealmente dal partito. Nel 1956 Sartre decise un cambiamento di strategia ma non cambiò le sue opinioni: socialiste, anti-borghesi, anti-americane, anti-capitaliste, e soprattutto anti-imperialiste; la lotta dell'intellettuale impegnato continuò e prese una nuova forma in seguito agli avvenimenti della guerra d'Algeria.[3]

Nel 1968 attaccò Brežnev e supportò la primavera di Praga di Alexander Dubček, stroncata nuovamente dai sovietici. Nel 1977 Sartre presenzia a un raduno di dissidenti sovietici a Parigi.[63]

Riguardo al progresso egli disse che:

> «Potrebbe esserci una dittatura mondiale, oggi, ma nessuno storico, o quasi nessuno, affermerebbe oggi che la dittatura sia meglio della democrazia borghese, proprio come quasi nessuno prima affermava che un legislatore divino fosse meglio della monarchia parlamentare. Ogni tappa può essere superata temporaneamente e il mondo può anche regredire temporaneamente, ma una volta fondata nell'*ethos* umano, la nozione di progresso si propaga tra la gente di tutto il mondo.»
>
> (Citato in *Parlando con Sartre* di John Gerassi, p. 207)

Negli anni '50, nella Parigi degli ambienti terzomondisti, Sartre conobbe anche un giovane cambogiano di nome Saloth Sar, con cui condivideva la militanza nel Partito Comunista Francese, che diverrà poi noto alle cronache molti anni dopo con il nome di battaglia di Pol Pot, capo dei guerriglieri Khmer rossi e feroce presidente della Kampuchea Democratica dal 1975 al 1979.

Sartre con Simone de Beauvoir e Che Guevara, a Cuba nel 1960. Di Guevara, Sartre scriverà che "non era solo un intellettuale, era l'essere umano più completo del nostro tempo".[64] La coppia era presente durante la cerimonia in cui Alberto Korda scattò al "Che" la celebre immagine *Guerrillero Heroico*, e venne anch'essa fotografata.

Sartre fu accusato anche, da commentatori di area conservatrice e anticomunista, tra cui Paul Johnson, Francesco Alberoni e Vittorio Messori, di aver influenzato indirettamente l'ideologia dei suddetti Khmer Rossi, tramite l'ex allievo Pol Pot che la portò alle estreme conseguenze fondendola con un nazionalismo totalitario esasperato, con ripetute violazioni dei diritti umani come già si erano viste con Stalin e la degenerazione del comunismo sovietico, sebbene secondo la maggioranza dei commentatori l'azione del Partito Comunista di Kampuchea (finanziato e sostenuto anche dall'occidente in quanto anti-sovietico) non è ovviamente da imputare all'ideologia e alla filosofia sartriana.[65]

Egli comunque non seppe mai nulla della dittatura e del genocidio cambogiano (peraltro poco conosciuto in Occidente prima del 1980), essendo morto quando le scarse notizie cominciarono a filtrare; fu criticato per non aver condannato pubblicamente, nel suo ultimo anno di vita (in cui si era comunque ritirato dalla vita pubblica per seri problemi di salute), Pol Pot e gli altri Khmer Rossi, cosa tra l'altro condivisa dalla maggior parte dei mass media e degli intellettuali occidentali di sinistra (tra cui Noam Chomsky), essendo l'opinione pubblica concentrata sul Vietnam e all'oscuro, tranne pochi testimoni, della realtà cambogiana vista invece benevolmente. (Solo negli anni '80 il regime di Pol Pot verrà pienamente compreso nel suo orrore e condannato universalmente.[66]) Per aver guardato con simpatia all'Unione Sovietica di Stalin (almeno prima della destalinizzazione e della denuncia dei crimini del leader bolscevico da parte di Nikita Krusciov), alla rivoluzione di Mao Zedong - per un lungo periodo Sartre sosterrà il maoismo, nella speranza che potesse essere un comunismo non burocratico e popolare, speranza che andrà delusa - e per l'amicizia, poi interrotta, con Fidel Castro, Sartre venne accusato di supportare le dittature, in ossequio all'ideologia.[65] Sono questi i tempi della sua militanza tra i giovani della *Gauche prolétarienne*.

Sostenitore attivo della rivoluzione cubana dal 1960, amico di Che Guevara e Fidel Castro, egli ruppe poi con il *Líder Máximo* nel 1971 a causa del cosiddetto affaire Padilla; Sartre firmò con de Beauvoir, Alberto Moravia, Mario Vargas Llosa, Federico Fellini e altri intellettuali (con l'eccezione di Gabriel García Márquez) una lettera di critica al governo cubano, per aver arrestato e poi costretto ad una pubblica autocritica il poeta Heberto Padilla, accusato di avere scritto contro la Rivoluzione e il castrismo. Per Sartre

questo atto fu un abuso di potere e un attacco alla libertà d'espressione, non una difesa dai controrivoluzionari.[67] Egli dirà poi di Fidel Castro: "Il m'a plu, c'est assez rare, il m'a beaucoup plu" ('Mi è piaciuto, il che è piuttosto raro, mi è piaciuto molto').[3] Discussa è l'influenza reciproca tra la dottrina politica di Guevara e quella marxista-esistenzialista di Sartre e dei sartriani, anche se di certo entrambi ponevano l'accento sulla questione umanistica (per Marx facente parte della sovrastruttura, quindi "superflua", oppure derivata dalla struttura, ma secondaria) più che su quella economica.[68][69]

Rivoluzione e violenza rivoluzionaria secondo Sartre

Pur stimando Mao Tse-tung e Lenin, Sartre prenderà poi le distanze dai regimi nati dalle loro rivoluzioni, e alcune critiche alla realizzazione del socialismo reale vennero da lui pronunciate; secondo il filosofo la storia procedeva verso il progresso, e gli errori non potevano fermarla. Come il capitalismo, anche il socialismo faceva gravi errori, ma secondo lui sarebbe migliorato col tempo e avrebbe portato al miglioramento della società, mentre il capitalismo avrebbe condotto il mondo al collasso:

> «Nessuno afferma che le rivoluzioni siano facili. Se definiamo il progresso come l'aumento della gente che partecipa alle decisioni che riguardano la sua vita, non ci possono essere dubbi che, oltre ai massacri, ai genocidi, agli omicidi di massa che hanno abbondantemente segnato la storia dell'umanità, c'è stato un progresso. (...) Guarda la Rivoluzione culturale, per esempio. Sembra che sia terminata in orribili eccessi (dico «sembra che» perché non ho fiducia nella nostra opinione pubblica, cioè negli storici dell'establishment e nei media). Però la caratteristica principale della Rivoluzione culturale è che il popolo stabilisce le politiche e gli amministratori amministrano quella politica.(...) Non c'è stato terrore a Cuba (...) perché, come hai detto, Castro permise ai tribunali popolari di giudicare gli aguzzini di Batista come un modo per far uscire alla luce del giorno l'odio (...) Gli Stati Uniti permisero ai ricchi di emigrare come volevano (...) Fidel li lasciò partire.»
>
> (da *Parlando con Sartre*, pp. 207 e 256)

Egli non riuscì comunque a staccarsi da una visione utopica della rivoluzione culturale, se non dopo il 1975, relegando le violenze delle Guardie Rosse in una degenerazione spontanea, non imputabile a Mao, ma previde l'involuzione burocratica denghista della Cina:

> «Fondamentalmente è stata una fantastica rivoluzione popolare sorta dalle radici ad aver detto: «Noi facciamo la politica, i burocrati amministrano la politica». Però Mao si spaventò perché lui avrebbe potuto essere spedito a raccogliere patate in qualche fattoria collettiva. (...) Quel che è certo che tanto i comunisti di Mao quando l'apparato comunista, il suo o quello dell'esercito oppure quello del partito, hanno fondamentalmente bloccato uno spostamento a sinistra, e ciò significa che la rivoluzione originaria (...) è finita. Hanno fallito, e la Cina si sposterà radicalmente a destra. Ne sono assolutamente sicuro. Una rivoluzione che dà per scontato che per sopravvivere deve schiacciare a sinistra e a destra, come fece Robespierre, come fece Stalin, deve per forza fallire.»
>
> (da *Parlando con Sartre*, p. 258)

Adesione all'anarco-comunismo

> «Non fu un cambiamento di idee. Da sempre sono stato più anarchico che marxista. (...) Quando i carri armati sovietici entrarono a Praga, (...) allora dovemmo denunciare l'invasione.»
>
> (Sartre sull'invasione sovietica della Cecoslovacchia nel 1968)

> «Se si leggono i miei libri, si capirà che non sono mai cambiato in profondità, e sono sempre rimasto un anarchico.»
>
> (Sartre sul movimento del Sessantotto)

Sartre sostenne con forza il governo socialista democratico di Salvador Allende in Cile. Egli fu in prima linea nel denunciare il golpe cileno del 1973; nel 1978 firmò con altri nomi della cultura (Paco Ibáñez, Georges Moustaki, Yves Montand, Roland Barthes e Louis Aragon) una petizione per il boicottaggio del campionato mondiale di calcio in Argentina, per protesta contro i crimini della giunta militare di Jorge Rafael Videla.[70]

In seguito a fatti come la persecuzione degli omosessuali a Cuba,[Nota 2] negli ultimi anni di vita Sartre si staccò dal comunismo statalista per avvicinarsi a quello anarchico (l'ideale anarchico, anche se in senso più individualistico, lo aveva attratto anche da giovane, portandolo inizialmente a criticare Lenin). Sartre non rinnega Marx, ma lo affianca ai pensatori di questa corrente, come Bakunin e Proudhon: i fallimenti del socialismo reale hanno ormai insegnato che lo Stato "popolare" è un'utopia; non rinnega le premesse ma la realizzazione politica.[71][72][73][74]

Sempre a proposito dell'anarchismo, nel 1978 denunciò per diffamazione l'anarco-insurrezionalista Alfredo Maria Bonanno, per aver diffuso un falso "testamento politico di Sartre", in cui si incitava ad attaccare violentemente la società, tramite attentati e insurrezioni, idea a cui Sartre non volle essere associato.[75] Si può dire che, come molti intellettuali del XX secolo (un percorso da sinistra analogo a quello di Noam Chomsky), sperò di poter conciliare la libertà col comunismo realizzato, ma ne fu deluso. Difatti, è principalmente nella prassi - e non nella teoria - che il pensiero dell'esistenzialismo sartriano incontra il materialismo storico, restando invece un pensiero individualista a livello speculativo, ma essendo egli un autentico "pensatore della modernità", il *reale* è in qualche modo *razionale* e deve hegelianamente essere razionalizzato.[76]

Altre prese di posizione

Opinione sulla pena di morte

Tra le altre critiche fatte a Sartre fu quella di non essersi opposto alla pena di morte per gravi reati politici nei paesi del blocco sovietico (anche se nel 1950 era stato tra gli intellettuali che avevano richiesto la grazia per la giurista dissidente cecoslovacca Milada Horáková, assieme a Einstein, Churchill, Eleanor Roosevelt e altri esistenzialisti francesi[77]), in quanto "estrema sanzione" per elementi controrivoluzionari, da usare in casi-limite e solo per "salvare la rivoluzione" o in tempi di guerra; egli peraltro la riteneva ingiusta per i crimini comuni ed era contrario al suo uso, ma si astenne sempre da esplicite campagne abolizionistiche, al contrario di Camus, cosa che non gli fu perdonata dai detrattori, che lo accusarono di ambiguità.[78] Sartre scrisse talvolta del tema (nelle opere *A porte chiuse* e *Morti senza tomba* è evidente la sua opposizione per motivi umanitari) ed espresse poi, riferendosi a un caso in cui fosse necessaria, facendo l'esempio specifico

dei torturatori del regime di Batista, giustiziati nel 1960 dai tribunali popolari della Cuba di Castro, il proprio disagio conflittuale interno fra necessità e ideale: "Sono così contrario alla pena di morte che ciò mi crea dei problemi".[79][80]

Medio Oriente

Sartre e de Beauvoir si esprimeranno anche contro il fondamentalismo islamico della rivoluzione iraniana (1979), pur essendo avversi al precedente regime filoamericano dello scià contro cui sottoscrissero appelli (assieme ad Amnesty International e alla Croce Rossa), e avendo in precedenza visitato l'ayatollah Khomeini nel suo esilio a Parigi;[82] in particolare Simone de Beauvoir organizzerà manifestazioni contro l'imposizione del chador alle donne iraniane ed entrambi sosterranno politicamente il partito comunista iraniano, il Tudeh (in esilio in occidente).[81]

Sartre e de Beauvoir in Israele nel 1967, accolti da Avraham Shlonsky e Leah Goldberg all'aeroporto di Lod presso Tel Aviv. Pur non condividendo la politica israeliana dopo il 1977, Sartre fu sempre un attivo critico dell'antisemitismo in ogni sua forma.[81]

Un'altra accusa fu di aver giustificato in parte l'uso del terrorismo come ultima arma politica contro forze militari nemiche, una «terribile arma, ma i poveri oppressi non ne hanno altre», disse riferendosi al terrorismo dei palestinesi nel conflitto arabo-israeliano.[Nota 3] Sostanzialmente Sartre cercò di porsi sempre come un mediatore tra le parti e definì positiva la costituzione dello Stato d'Israele, "che ci permette di conservare la speranza." Egli sostenne più volte infatti che la sinistra non avrebbe dovuto scegliere tra due cause entrambe morali e che spettava unicamente agli ebrei e agli arabi risolvere il loro conflitto attraverso la discussione e la negoziazione. Egli cercò di creare un dialogo, mettendo in gioco il suo nome e il suo prestigio intellettuale nella promozione di riunioni private e pubbliche tra i rappresentanti delle due parti, come il Comitato israelo-palestinese del 1970. I suoi sforzi si rilevarono tuttavia infruttuosi, soprattutto a fronte del forte aumento degli insediamenti israeliani nei territori palestinesi occupati a partire dal 1977 e l'inasprirsi di conseguenza del conflitto.[83]

Moralità sessuale e legge

Sartre fu accusato di sostenere e voler diffondere un'etica libertina e scandalosa. La vita e il pensiero radicale si fusero insieme: non visse mai stabilmente con Simone de Beauvoir (anche se avrebbe voluto sposarla, a un certo punto) e avranno relazioni contemporanee e perfino dei *ménage à trois* (cosa che farà nascere il mito sessantottino e rivoluzionario della coppia aperta Sartre-de Beauvoir) tra Jean-Paul, Simone e occasionali amanti di sesso femminile di de Beauvoir, dichiaratamente bisessuale. *«Il nostro è un amore necessario, ci conviene conoscere anche degli amori contingenti»*, affermava sulla relazione con la scrittrice.[45] La difese strenuamente anche quando venne interdetta dall'insegnamento per una relazione lesbica con una studentessa ancora minorenne di 17 anni, nel 1940.[3][84][85] In certi momenti della sua vita, Sartre si descrisse - affermò, criticamente, di essere così verso la fine della sua vita - come eccessivamente attratto dal sesso.[34]

Nel 1947 Jean Kanapa, firma del giornale del Partito comunista francese (con cui più tardi il filosofo tenterà la conciliazione), *l'Humanité*, attaccò Sartre in un saggio intitolato *L'esistenzialismo non è un umanesimo*, in cui si afferma che "il significato sociale dell'esistenzialismo è la necessità attuale per la classe sfruttatrice di addormentare i suoi avversari" e che Jean-Paul Sartre era un "pederasta che corrompe la gioventù".[86] Anche nelle pubblicazioni del Partito Comunista Italiano, Sartre venne contestato (salvo poi far marcia indietro nel decennio seguente) nei primi anni '50, accusato di essere un "degenerato" e di "compiacersi della pederastia e dell'onanismo".[87]

In un articolo redazionale pubblicato sul n. 12 della rivista *Tout*, Sartre scrisse, nel 1969: *«Quanto alla famiglia, scomparirà (...) soltanto quando avremo cominciato a sbarazzarci del tabù dell'incesto (tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle); la libertà deve essere pagata a questo prezzo»*.[88]

Fra il 1977 e il 1979 invece, all'epoca in cui nel Parlamento francese era in discussione la riforma del Codice penale, numerosi intellettuali francesi si schierarono a favore dell'abolizione della legge sull'età del consenso; nel 1977, molti filosofi e pensatori tra i quali lo stesso Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Jacques Derrida, Françoise Dolto, Louis Althusser, Serge Quadruppani, André Glucksmann, Louis Aragon, Gilles Deleuze, Philippe Sollers e Roland Barthes, sottoscrissero alcune petizioni indirizzate al Parlamento, chiedendo l'abrogazione di numerosi articoli di legge e la depenalizzazione di qualsiasi rapporto consenziente tra adulti e minori di quindici anni (l'età del consenso in Francia) se il minore era considerato capace di dare consenso, nelle cosiddette *Pétitions françaises contre la majorité sexuelle*.[89]

Queste accuse di immoralità rivolte a Sartre tornano periodicamente, anche dopo la morte del filosofo.[90][91][92]

L'uomo esistenzialista

Nell'esistenzialismo di Sartre si realizza lo stesso paradosso di Heidegger e Jaspers: la trasformazione del concetto di possibilità in impossibilità. Secondo Sartre l'uomo è definito come "l'essere che progetta di essere Dio" (in "L'essere e il nulla"), ma questa attività si risolve in uno scacco: ciò che per Heidegger e Jaspers è nullificato dalla realtà fattuale, in Sartre è nullificato dalla molteplicità delle scelte e dall'impossibilità di discriminarne la fondatezza e validità.[3] Tra i cardini filosofici di questo esistenzialismo vi sono vari concetti:[3]

Sartre fotografato in Piazza San Marco a Venezia nel 1951

- Se mi è dato scegliere, il fatto di non poter discernere si traduce in una non scelta, esemplificato dalla frase *Ein Mal ist kein Mal* (una volta è nessuna volta).
- Contingenza dell'essere: il mondo è «assurdo», senza ragione. È «di troppo». Esiste semplicemente, senza «fondamento». Le cose e gli Uomini esistono di fatto, e non di diritto. (concetto espresso anche ne *La nausea*.)
- L'Uomo è definito dalla coscienza (il "per sé" che si oppone all'"in sé"). Ovvero ogni coscienza è coscienza di qualcosa (idea d'intenzionalità ripresa da Husserl). L'Uomo è dunque fondamentalmente aperto sul mondo, «incompleto», «girato verso», esistente (proiettato fuori di sé): c'è in lui un niente, un «foro nell'essere» suscettibile di ricevere gli oggetti del mondo.

- La coscienza è ciò che non coincide mai con sé stessi, ciò che è potenza di "nullificazione" (cioè di negazione, cioè d'azione) grazie all'immaginazione (che può pensare ciò che non è). La coscienza rende dunque il progetto possibile.
- L'Uomo è assolutamente libero: egli non è nient'altro che ciò che egli fa della sua vita, egli è un progetto. L'esistenza precede l'essenza (contro Hegel: non c'è essenza predeterminata, l'essenza è liberamente scelta dall'esistente).

L'impegno non è una maniera di rendersi indispensabile e non importa chi è l'impegnato; esso è intercambiabile, quindi:[3]

- «L'Uomo è condannato a essere libero», e qualunque cosa faccia lo rimane: non impegnarsi è ancora una forma d'impegno, poiché se ne è responsabili. Inoltre, Dio non esiste (e in ogni caso "se esistesse ciò non cambierebbe nulla"), per cui l'uomo è unica fonte di valore e di moralità; è condannato a inventare la propria morale.
- Rifiuto del concetto freudiano d'inconscio, sostituito con la nozione di «malafede» (non nell'accezione comune, *vedi sotto*): l'inconscio non saprebbe diminuire l'assoluta libertà dell'Uomo. Il criterio della morale non si trova dunque al livello delle "massime" kantiane ma degli "atti". La «malafede», sul piano pratico, consiste nel dire: "quel che conta è l'intenzione". Come termine filosofico, Sartre ha utilizzato "malafede" (*mauvaise foi* in francese) anche per definire i "concetti di malafede", che sono quelle affermazioni che in una posizione esistenzialista devono essere credute, contemporaneamente, sia vere sia false. Chi abbraccia uno di questi concetti non sta ingannando altre persone, e nemmeno si può dire che commetta un errore logico; ma sta, in un certo senso, ingannando sé stesso. Il termine "malafede" è dunque utilizzato in un senso lontano dal suo significato comune.
- Intersoggettività: il soggetto tende a fare degli altri un oggetto e a percepirsi come l'oggetto d'altri (esempio particolare del "gesto sporco" sorpreso mentre fatto di nascosto).

L'uomo non vive se non in relazione all'altro (pur essendo presenti a volte, in Sartre, un certo elitarismo e misantropia), e l'"IO" sartriano non è più soggettivo ma oggettivo, in quanto è riferito a ogni uomo in chiave universale e, in sintesi, siamo come una stanza con una finestra che si affaccia sul mondo esterno, e sta a noi, e *solo* a noi, decidere di aprirla.[3]

L'esistenzialismo, quindi, a detta dello stesso Sartre,[44] vuole essere una filosofia della responsabilità: l'uomo non ha scusanti di fronte alla scelta, la sua caratteristica è il libero arbitrio. Nessuno insomma può giustificarsi, e invocare la necessità di una determinata posizione, magari mascherandosi dietro a varie forme di determinismi (la volontà di Dio, oppure le leggi storiche/sociali), semplicemente perché anche la non scelta è una scelta, talvolta più conveniente ma sempre una scelta deliberata. Il sentimento dell'angoscia, quindi, è intimamente connesso alla possibilità dell'uomo che ha di scegliere, che si pone davanti alle diverse possibilità; alla libertà dell'uomo. La libertà è intimamente connessa col nulla, e l'uomo nella sua esistenza convive con il non essere. Questo, come chiarisce Sartre in più punti, non porta a una concezione pessimista, ma è una filosofia non consolatoria e della responsabilità, perché sottolineando l'essere prima dell'essenza, invita l'uomo a "crearsi una propria morale", a scegliere autenticamente, e nel momento in cui opera questa scelta a livello personale, in realtà sta scegliendo per l'umanità. L'uomo è ciò che sceglie, nel senso che non vi è un concetto, un'essenza predefinita dell'uomo prima della sua scelta, ma è esattamente quello che sceglie di diventare.[3]

Il pensiero (già azione in sé) deve essere seguito dall'azione pratica, non conta la potenza ma solo l'atto, respingendo quindi il quietismo, qui inteso come pessimismo rinunciatario (Sartre non intende difatti il quietismo in senso teologico, ma in questo senso particolare):

> «L'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si pone in atto; non è, dunque, niente altro che la somma dei suoi atti, niente altro che la sua vita. Da questo possiamo comprendere perché la nostra dottrina faccia orrore a un certo numero di persone. Perché, spesso, esse hanno un solo modo di sopportare la loro miseria, ed è di pensare: le circostanze sono state contro di me, io volevo molto di più di quello che sono stato.»
>
> (da *L'esistenzialismo è un umanismo*)

L'ultimo Sartre: speranza, fratellanza e "assenza di Dio"

Controverso è il rapporto di Sartre con la religione: Sartre è ateo, ma è ateo perché il "Dio di Sartre" è un "Dio assente", che l'uomo è costretto a sostituire, non avendo la minima possibilità di un'alternativa della fede, che causerebbe l'abbandono della ragione:[93]

> «L'*assenza di Dio* non è più la chiusura: è l'apertura dell'infinito. L'*assenza di Dio* è più grande, è più divina di Dio (io non sono più Me, ma *assenza di Me*).»
>
> (*Quaderni per una morale*, usciti postumi nel 1983, p. 40)

Nel 1980, pochi mesi prima di morire, Sartre fu intervistato dal segretario Pierre Victor, noto anche con il suo vero nome, Benny Lévy. Il contenuto delle interviste, incentrato sui temi della speranza, della libertà e del potere, pubblicato da Le Nouvel Observateur, sconcertò i lettori, abituati al suo esistenzialismo ateo, ma il filosofo confermò l'autenticità dei testi (tuttavia resi pubblici solo dopo la morte nella loro interezza), nei quali si legge tra l'altro, una sorta di conversione "deista", ma anche un appoggio al giudaismo, che era più che altro un'idea di Lévy, che era ebreo di famiglia, a differenza di Sartre, nato da una famiglia cattolica e protestante e di cui non risultano conversioni all'ebraismo, al punto da far nascere il sospetto di una manipolazione o un travisamento delle parole di Sartre da parte del convertito Lévy; Sartre si interessò comunque sempre di ebraismo, specie riguardo alla questione dell'antisemitismo, apprezzando profondamente il ruolo degli ebrei laici e approfondendo il rapporto tra il messianismo e l'idea di rivoluzione permanente in Steven Schwarzschild (rabbino e filosofo tedesco-americano, esponente della teologia dell'Olocausto, del socialismo ebraico pacifista, del noachismo, nonché critico del sionismo).[94] Sartre affermò tra l'altro, sulla sua idea personale del "problema di Dio" (sempre riferito all'ossessione dell'uomo come "Dio fallito" e all'assenza e silenzio del Dio della tradizione dall'orizzonte umano moderno e della sua esperienza):

> «Non sento di essere il prodotto del caso, un granello di polvere nell'universo, ma qualcuno che era aspettato, preparato, prefigurato. In breve, un essere che solo un Creatore potrebbe mettere qui. E questa idea di una mano creatrice si riferisce a Dio.»
>
> (Sartre nel 1980)

Questa citazione fu vista come una professione di fede, anche se probabilmente era solo una constatazione dello stato d'animo umano, degli uomini educati alla religione, ma che cadono nel nichilismo una volta constatata la vanità di essa e la mancanza attuale di nuovi valori, legato al pensiero giovanile dell'ateismo scomodo e sofferto, che impediscono di leggere ciò come una "conversione religiosa":

«Tuttavia l'uomo non è diventato ateo. Il problema, oggi come ieri, resta immutato; il silenzio del trascendente, congiunto al perdurare, nell'uomo moderno, dell'esigenza religiosa»

«È molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo»

(*L'esistenzialismo è un umanismo*, p. 40)

Sartre a Venezia nel 1976

D'altronde emergono alcune incongruenze, che fanno pensare a una strumentalizzazione e una forzatura in senso teistico da parte del segretario del filosofo:

«Victor insiste che tutta l'origine della morale è nella Torah! Ma io non credo che sia tutto lì.[95]»

Sartre avrebbe respinto inoltre l'invito dei suoi amici più intimi a non manifestare tali idee, compreso quello della sua compagna, Simone de Beauvoir, che nel 1982 commentò su "National Review" a proposito delle interviste postume di Lévy: «Come si potrebbe spiegare questo senile atto di un voltagabbana? Tutti i miei amici, tutti "le Sartreans", e la redazione di *Les Temps Modernes* mi hanno sostenuto nella mia costernazione».[96]

Per alcuni studiosi di Sartre è un enigma che deve ancora essere spiegato in modo soddisfacente, anche se una certa tensione verso l'Assoluto e verso argomenti religiosi, in senso lato e in maniera sentimentale, e non razionale se non di trasformazione della *Weltanschauung* cristiana della sua formazione cattolico-protestante in una visione laica esistenzialista, è reperibile in buona parte della sua opera,[93] e l'esempio più noto è *Bariona o il figlio del tuono* (1940), opera scritta durante la prigionia, e prima che abbandonasse completamente la fede religiosa; riprendendo Feuerbach e Nietzsche, afferma poi che "Dio esisteva in quanto creazione umana", ergo non esisteva realmente ma era utile a livello pratico in certi momenti umani;[97][98][99] dirà in seguito:

«Avevo bisogno di Dio, mi fu dato, lo ricevetti senza capire che lo cercavo. Non potendo attecchire nel mio cuore, egli ha vegetato in me, poi è morto. Oggi, quando mi si parla di Lui, dico con quel tanto di divertito, senza una punta di rimpianto, nel modo in cui un vecchio, vagheggiando, si rivolge a una vecchia fiamma incontrata per caso: "Cinquant'anni fa, senza quel malinteso, senza quell'errore, senza quell'incidente che ci separò, avrebbe potuto esserci qualcosa fra noi". (...) Mia madre mi educava nei sentimenti cattolici, il nonno lo aveva permesso, ma egli si faceva beffe di queste cose – in una maniera d'altronde poco importante, non mi sembrava che egli avesse particolarmente ragione – ma semplicemente il fatto cattolico, quando appariva, era contestato. Allora ho perduto la fede completamente verso gli undici anni, o piuttosto mi sono accorto che l'avevo perduta: ero a La Rochelle, attendevo due amichette con cui prendevo il tram per andare al liceo, e per distrarmi mi sono detto: “Toh, Dio non esiste”. È caduto in questo modo e non è mai ritornato. Ed era nei fatti una presa di coscienza di ciò che avevo concepito prima.»

(Sartre nel 1972[100])

I critici osservano inoltre un'analogia con le altre storie di presunte conversioni, spesso falsificate, come ad esempio Voltaire, Camus, Gramsci, Leopardi e altri. L'avvocato e militante femminista Gisèle Halimi, amica del filosofo dal 1957, è tornata nel 2005 sulle osservazioni pubblicate da Lévy affermando: "Questa intervista è incontestabilmente un falso [...] Sartre non era più in possesso delle sue piene facoltà mentali", riferendosi alla perentorietà della frase contestata, completamente negata, e alla documentata perdita di lucidità che afflisse Sartre nell'ultimo mese di vita.[101]

Nella sua opera la fede è vista come una passione, non una costruzione razionale; ma questa passione non è gratuita, in quanto si paga con l'angoscia, lo "scacco", il silenzio e il vuoto, con l'"assenza di Dio", proclamata da Nietzsche e ribadita nel 1974 da Sartre, in un'intervista con Simone de Beauvoir. Essa è dannosa, poiché, per inseguirla, il soggetto rinuncia alla propria capacità essenziale, cioè la costruzione della morale e l'impegno nella storia. Nonostante questo, l'uomo non può fare a meno di assumere per sé il punto di vista di Dio, di pensare “come se Dio esistesse”, perché la natura del Dio creduto è la stessa natura dell'uomo, specificata dalla contingenza e dalla penuria del progetto fallito. Il problema di Sartre non è tanto escatologico, soteriologico e trascendente (problemi che lo occupano poco, agnosticamente), ma immanente: Sartre vuole una morale da seguire, un ideale umano sostitutivo, che prenda il posto del Dio caduto e inaccettabile, in un mondo ormai ateo poiché materialista (e non potrebbe essere altrimenti).[93]

La nuova visione della violenza

In alcuni di questi interventi, sembrò rinnegare completamente la validità pratica del marxismo-leninismo (come aveva già fatto qualche anno prima, avvicinandosi all'anarco-comunismo e a un marxismo più libertario, ma in maniera ora più netta), rigettando anche parte del pensiero esistenzialista, suo e della de Beauvoir, oltre a criticare l'uso politico della violenza, prima considerata lecita in casi estremi e particolari, dove fosse l'unica opzione rimasta; ribadì inoltre la sfiducia nella "democrazia borghese", dove il voto viene trasformato in un semplice «rito di massa», in cui vede dei limiti insormontabili.[99][102]

Sartre fa inoltre una certa autocritica, oltre che sui temi della violenza rivoluzionaria, giudica anche, come opinabile, la sua adesione al maoismo come forma di critica allo stalinismo, ribadendo la sua scelta anarchica di fondo e chiarendo che la simpatia per la Cina era dovuta ad alcuni aspetti "popolari" della grande rivoluzione culturale (che non vide mai di persona), che già dal 1973 aveva cominciato a sconfessare, quando l'egualitarismo si rivela demagogia e mancanza di libertà.[38]

Egli si dirà anche, negli anni '70, affascinato dall'azione del leader nonviolento radicale italiano Marco Pannella, appartenente all'area della sinistra liberale e anti-sovietico dichiarato.[103][104]

In questa fase, sostiene inoltre che la vita umana si risolve sempre in un fallimento ma che questo non l'ha mai portato alla disperazione, ribadendo che la sua filosofia nasce da un bisogno derivante dalle sue radici filosofiche, Hegel e il cristianesimo senza più fede.[105] Alla fine, Sartre lancia un appello all'umanità perché ritrovi la fratellanza, come in un'unica famiglia, superando la lotta di classe e lo scontro[94]

> «SARTRE: Io penso che le persone dovrebbero avere o possono avere o hanno un certo rapporto primario che è il rapporto di fraternità. B. LÉVY: Perché il rapporto di fraternità è il primo? Siamo tutti figli di uno stesso padre? S.: No, ma il rapporto familiare è primo in relazione a ogni altro rapporto. L.: Si forma una sola famiglia? S: In una certa maniera, si forma una sola famiglia.»

(Conversazione Sartre-Lévy, da *Le Nouvel Observateur*, marzo 1980)

Ronald Aronson ha commentato che le interviste non vanno estrapolate da un certo contesto e non sono attribuibili a tardive conversioni o discorsi di una mente danneggiata dalla malattia (anche se potrebbe aver influito la depressione per l'impossibilità a scrivere di suo pugno, nonché le delusioni politiche subite dalle grandi idee in cui aveva riposto la sua fiducia, ma al contrario rappresentano un'evoluzione del classico pensiero sartriano, da sempre in "divenire", a modo suo coerente, che cerca sempre di evitare di fallire, dramma supremo per l'essere umano[99]:

«Passando di fallimento in fallimento, si raggiunge il progresso.[106]»

John Gerassi sostiene che Sartre sapeva quello che diceva e che il suo obiettivo era quello di "creare uno scandalo", considerando che invece le conversazioni registrate con Simone de Beauvoir nello stesso periodo erano di altro tono.[14]

Critiche al pensiero intellettuale di Sartre

È stato spesso rimproverato a Sartre un certo intellettualismo, poco conciliabile con le sue convinzioni socio-politiche, marxiste e favorevoli alla cultura di massa. Il suo principale saggio filosofico, *L'essere e il nulla*, appare talvolta giocato su una teorizzazione della coscienza che ricorda troppo da vicino la metafisica colta che vorrebbe combattere.[3]

Oltre alle critiche alla visione politica comunista e marxista,[107] ha ricevuto quelle degli esistenzialisti disimpegnati, come Eugène Ionesco ed Emil Cioran; quest'ultimo, nel *Sommario di decomposizione* ne traccia un caustico e anonimo ritratto: «impresario di idee», «pensatore senza destino», nel quale «tutto è notevole, salvo l'autenticità», «infinitamente vacuo e meravigliosamente ampio», ma proprio per questo capace, con un'opera che "degrada il nulla" come una merce, di soddisfare «il nichilismo da *boulevard* e l'amarezza degli sfaccendati».[108]

Tra le critiche meramente filosofiche vi è quella dell'altro grande teorico dell'esistenzialismo, Martin Heidegger, che lo accusa di soffermarsi su tematiche meramente "esistentive", anziché rivolgersi a una visuale davvero esistenziale, che si occupi cioè del rapporto dell'ente (cioè l'Essenza) con l'Essere. Con la sua opera *Essere e tempo* il pensatore tedesco, spesso accusato di essersi compromesso col nazismo, afferma invece di avere tracciato i veri punti di riferimento del movimento. Per Heidegger l'Essere e l'Essenza sono due cose diverse, ed entrambe precedono gerarchicamente l'Esistenza.[109]

Heidegger risponde a Sartre sul ruolo dell'intellettuale e criticando l'umanesimo: «Il pensiero non è solo *l'engagement dans l'action* per e mediante l'ente, nel senso del reale della situazione presente. Il pensiero è l'engagement per e attraverso la verità dell'essere [...] quel che conta è l'essere, non l'uomo».[110]

L'essere e il nulla venne attaccato anche dai marxisti non esistenzialisti e dai cattolici. I cattolici vi scorsero una filosofia atea e materialistica, mentre i marxisti lo accusarono di idealismo, individualismo e pessimismo. Nel saggio *L'esistenzialismo è un umanismo*, Sartre si difese rifiutando queste interpretazioni, sostenendo di aver proposto una filosofia dell'uomo libero, con rapporti e responsabilità verso gli altri esseri umani.[111]

Sartre è stato attaccato anche da Louis-Ferdinand Céline nel pamphlet *À l'agité du bocal*, risposta al testo di Sartre *Ritratto dell'antisemita*, in cui il pensatore attaccava l'antisemitismo e criticava lo scrittore del *Viaggio al termine della notte* (libro che Sartre aveva grandemente ammirato alla sua uscita nel 1932) di essere finito a scrivere pamphlets antisemiti per ragioni economiche.[112]

Sartre nella cultura di massa

Televisione

- Sartre è spesso citato dal personaggio di Gil Grissom (e da altri personaggi), criminologo della serie televisiva americana *CSI - Scena del crimine*, ad esempio nell'episodio *Undici giurati arrabbiati.*
- Sartre è citato nel primo episodio della terza stagione del *Circo volante dei Monty Phyton*.
- Il film TV francese *Les Amants du Flore* di Ilan Duran Cohen (2006) racconta la relazione di Sartre (interpretato da Loràn̂t Deutsch) e Simone de Beauvoir.
- *Sartre, l'âge des passions* di Claude Goretta (2006) con Denis Podalydès
- Viene citato in un dialogo dell'episodio *Il Film Festival di Springfield* della sesta stagione della serie animata *I Simpson*, quando il personaggio di Jay Sherman dice: «Così ho detto a Woody Allen, "Si, Camus è bravo, ma Sartre è più intelligente!"» (In originale un gioco di parole: *So then I said to Woody Allen, "Well, Camus can-do, but Sartre is smartre!"*); appare inoltre, in forma "simpsoniana", sul retro della copertina del libro *I Simpson e la filosofia*, insieme ad altri filosofi famosi.

Arte

- Sartre è raffigurato, tra le varie figure del comunismo, nel quadro *I funerali di Togliatti* di Renato Guttuso, nella parte sinistra del quadro, tra l'autore stesso, Elio Vittorini e Angela Davis.[113] Sartre in effetti partecipò al funerale del leader comunista italiano nel 1964, di cui il dipinto raffigura una rappresentazione allegorica.

Teatro

- *Madah-Sartre* di Alek Baylee Toumi (2007); tratta di un immaginario rapimento di Sartre e de Beauvoir da parte di islamisti nel 1993, che cercano di convincerli ad aderire alla loro causa.

Musica

- Viene citato nella canzone *Bologna* di Francesco Guccini, dall'album *Metropolis* (1981): «Bologna per me provinciale Parigi in minore: / mercati all'aperto, bistrots, della "rive gauche" un odore / con Sartre che pontificava, Baudelaire fra l'assenzio cantava...»
- The Crabs, *Jean-Paul Sartre* (1996) dall'album *Brainwashed*
- Alberto Piromallo, *Canzone sulla morte di Sartre* (2012)
- Viene citato nel video ufficiale di Harakiri, canzone scritta da Serj Tankian

- Viene menzionato anche nel ritornello della canzone del 1998 di Shakira, No creo.

Canzoni su testo di Sartre

- *Rue des Blancs-Manteaux* (1950) testo tratto da *A porte chiuse* e adattato per Juliette Gréco, su musica di Joseph Kosma
- Viene citata una la frase "quando i ricchi si fanno la guerra sono i poveri a morire" nella canzone *Hands held high* dei Linkin Park nell'album *Minutes to Midnight*.

Cinema

- Sartre è direttamente citato nel film *La vita di Adele*, tratto dalla graphic novel *Il blu è un colore caldo*, poiché la coprotagonista Emma dice ad Adele, al loro primo incontro, che si ritrova molto in questa figura, citando alcune sue opere, come *Le mani sporche* o *L'esistenzialismo è un umanismo* (con il famoso aforisma "L'esistenza precede l'essenza").
- Nel film *Irrational Man* di Woody Allen, il professore protagonista tiene una lezione sull'esistenzialismo e la libertà in Sartre, citando la frase "l'enfer c'est les autres".
- Il film *Waking Life* contiene alcune scene nelle quali il professore di filosofia spiega brevemente al protagonista il senso di responsabilità in Sartre.

Sceneggiature di Sartre o su suo soggetto

- *Risorgere per amare* (*Les jeux sont faits*, 1947) di Jean Delannoy, sceneggiatore, dall'omonima opera
- *La vie commence demain* (1949) di Nicole Védrès, sceneggiatore
- *Le mani sporche* (1951) di Fernand Rivers, soggetto tratto dall'omonima pièce
- *La mondana rispettosa* (1952) di Marcello Pagliero, tratto dalla pièce *La puttana rispettosa* di Sartre
- *Gli orgogliosi* (1953) di Yves Allégret, co-sceneggiatore
- *A porte chiuse* (1954) di Jacqueline Audry, soggetto dall'omonima opera
- *Le vergini di Salem* (1955) di Raymond Rouleau, sceneggiatura di Sartre su soggetto di Arthur Miller
- *Kean - Genio e sregolatezza* (1956) di Vittorio Gassman, dall'opera teatrale di Dumas e dal rifacimento omonimo di Sartre
- *No exit* (1962) di Pedro Escudero
- *Freud, passioni segrete* (1962) di John Huston, co-sceneggiatore, in collaborazione con il regista
- *Le mur* (1967) di Serge Roullet, tratto dall'omonimo racconto
- *Le mani sporche* (1978) di Elio Petri, sceneggiato televisivo italiano direttamente tratto dal dramma *Le mani sporche*, con Marcello Mastroianni interprete del personaggio di Hoederer

Documentari

Sartre comparve come attore nei panni di sé stesso in tre opere:

- *L'uomo Sartre* (1963) di Leonardo Autera e Gregorio Lo Cascio, cortometraggio
- *Sartre per lui même* (1976) di Alexandre Astruc e Michel Contat

- *Simone de Beauvoir* (1979) di Josée Dayan.

Opere

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Opere di Jean-Paul Sartre****.*

Romanzi e racconti

- *La nausea* (*La Nausée*), 1938
- *Il muro* (*Le Mur*), 1939
- *L'età della ragione* (*L'âge de raison*), 1945
- *Il rinvio* (*Le Sursis*), 1945
- *La morte nell'anima* (*La Mort dans l'ame*), 1949
- *Œuvres romanesques* (1981)

Teatro

- *Bariona o il figlio del tuono* (*Bariona ou le Fils du tonnerre*), 1940[114]
- *Le mosche* (*Les Mouches*), 1943
- *A porte chiuse* (*Huis clos*), 1944
- *La puttana rispettosa* o *La sgualdrina timorata* (*La Putain respecteuse*), 1946
- *Morti senza tomba* (*Morts sans sépulture*), 1946
- *Le mani sporche* (*Les Mains sales*), 1948
- *Il diavolo e il buon Dio* (*Le Diable et le bon Dieu*), 1951
- *Kean*, 1954
- *Nekrassov*, 1955
- *I sequestrati di Altona* (*Les Séquestrés d'Altona*), 1959
- *Le Troiane* (*Les Troyennes*), 1965
- *L'Engrenage*, 1969

Autobiografia, corrispondenza

- *Le parole* (*Les Mots*), 1964
- *Taccuini della strana guerra* (*Carnets de la drôle de guerre*), 1983-1995
- *Lettere al Castoro e ad altre amiche* (*Lettres au Castor et à quelques autres*), 1983

Saggi

- *Situazioni I* (1947)
- *Situazioni II* (1948)
- *Situazioni III* (1949)
- *Situazioni IV* (1964)
- *Situazioni V* (1964)
- *Situazioni VI* (1964)
- *Situazioni VII* (1965)
- *Situazioni VIII* (1972)
- *Situazioni IX* (1972)
- *Situazioni X* (1976)

Saggi politici

- *Riflessioni sulla questione ebraica* (*Réflexions sur la question juive*), 1946
- *Interviste sulla politica* (*Entretiens sur la politique*), 1949
- *L'Affare Henri Martin* (*L'Affaire Henri Martin*), 1953
- *Il fantasma di Stalin*, 1953
- *Prefazione* a *La tortura* (*La Question*) di Henri Alleg, 1958
- *Prefazione* a *I dannati della terra* (*Les Damnés de la Terre*) di Frantz Fanon, 1961
- *Il mio amico Togliatti*, 1964
- *Abbiamo ragione a rivoltarci* (*On a raison de se révolter*), 1974, con Benny Lévy
- *La speranza di oggi: Conversazioni con Sartre*. Telos 44, New York: Telos Press, 1980 con Benny Lévy
- *Parlando con Sartre*, 2011, con John Gerassi (raccolta di interviste)

Critica letteraria

- *La repubblica del silenzio* (*La république du Silence*), 1944
- *Baudelaire*, 1946
- *Che cos'è la letteratura?* (*Qu'est-ce que la littérature ?*), 1948
- *San Genet, commediante e martire* (*Saint Genet, comédien et martyr*), 1952
- *L'Idiota della famiglia* (*L'Idiot de la famille*), 1971-1972 su Flaubert
- *Un teatro di situazioni* (*Un théâtre de situations*), 1973
- *Critiche letterarie* (*Critiques littéraires*)
- *Mallarmé, la lucidità e il suo volto d'ombra* (*Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre*), 1986

Filosofia

- *L'Immaginazione* (*L'imagination*), 1936
- *La trascendenza dell'Ego* (*La Transcendance de l'Ego*), 1937
- *Idee per una teoria delle emozioni* (*Esquisse d'une théorie des émotions*), 1938
- *L'immaginario* (*L'imaginaire*), 1940
- *L'essere e il nulla* (*L'Être et le Néant*), "saggio di ontologia fenomenologica" 1943
- *L'esistenzialismo è un umanismo* (*L'existentialisme est un humanisme*), 1945
- *Materialismo e rivoluzione*, (Materialisme et Révolution), 1947
- *Coscienza e conoscenza di sé* (*Conscience et connaissance de soi*), 1947
- *Questioni di metodo*, 1957
- *Critica della ragione dialettica I: Teoria degli insiemi pratici* preceduto da *Questione di metodo* (*Critique de la raison dialectique*), 1960
- *Quaderni per una morale* (*Cahiers pour une morale*), 1983
- *Critica della ragione dialettica II: L'intelligibilità della storia* (*Critique de la raison dialectique*), 1985
- *Verità e esistenza* (*Vérité et existence*), 1989

Sceneggiature

- *Les jeux sont faits*, 1947
- *L'ingranaggio* (*L'Engrenage*), 1948
- *Freud. Una sceneggiatura* (*Le Scénario Freud*), 1984

- *Typhus* 1943 (scritto durante l'occupazione e edito nel 2007 da Gallimard)

Note

Esplicative

1. ^ "Esistente a causa di sé stesso", ovvero "che è causa di sé". Tradizionalmente, un essere che non deve la propria esistenza ad altro essere, per cui Dio o un essere supremo. Cfr. il concetto di *primum mobile (http://www.cieloeterra.it/glossario3.html).*
2. ^ Affermò che gli omosessuali erano a Cuba come gli ebrei nel Terzo Reich, in Live recording in Conducta Impropria by Nestor Almendros, 1983
3. ^ Riguardo al massacro di Monaco (dove alcuni palestinesi di Settembre Nero sequestrarono un gruppo di atleti israeliani ai giochi olimpici di Monaco 1972, con lo scopo di attuare uno scambio con alcuni militanti palestinesi dell'OLP prigionieri, ma terminato in una strage dopo l'intervento delle forze speciali della polizia tedesca, e seguito da una rappresaglia del Mossad), pur rammaricandosi della strage, sostenne che l'attacco in sé era giustificato per varie ragioni, e il terrorismo, anche uccidere i nemici, era un'«arma terribile, ma i poveri oppressi non ne hanno altre. (...) È perfettamente scandaloso che l'attacco di Monaco debba essere giudicato dalla stampa francese e da una parte dell'opinione pubblica come uno scandalo intollerabile.» (citato in *Il secolo di Sartre* di Bernard-Henri Lévy, p. 343). Tra le ragioni, Sartre ne espone alcune: «I palestinesi non hanno altra scelta, a causa della mancanza di armi e sostenitori, si sono volti al terrorismo... L'atto terroristico commesso a Monaco, ho detto una volta, è stato giustificato su due livelli: in primo luogo, perché gli atleti israeliani ai Giochi Olimpici erano soldati, e in secondo luogo, perché l'azione venne attuata per ottenere uno scambio di prigionieri».

Bibliografiche

1. ^ *Sartre rifiuta il Premio Nobel* (http://www.giamai.com/2015/01/08/sartre-rifiuta-premio-nobel/)
2. ^ *Voce «Esistenzialismo»*, su *treccani.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014., in Dizionario di filosofia Treccani
3. *Jean-Paul Sartre - Histoire du Monde*, su *histoiredumonde.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
4. ^ *Sartre-De Beauvoir le relazioni pericolose*, su *www1.lastampa.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 14 agosto 2014).
5. ^ Lévy.
6. ^ Maria Grazia Gregori, *Sartre dimenticato. A teatro*, su *cerca.unita.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 13 dicembre 2014).
7. ^ *Autistic philosophers*, su *andyross.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
8. ^ *Autism, autistic empathy and Jean-Paul Sartre*, su *blog.donnawilliams.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
9. ^ Andy Martin, *Beyond Understanding*, su *opinionator.blogs.nytimes.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
10. ^ Viktoria Lyons, Michael Fitzgerald, *Asperger Syndrome: A Gift Or a Curse?*, Nova Publishers, 2005, p. 246
11. ^ Katherine J. Morris, *Sartre*, Blackwell, 2008, p. 142, 177
12. ^ Michael Fitzgerald, *Autism and Creativity: Is There a Link between Autism in Men and Exceptional Ability?*, Routledge, 2004, p. 18
13. *Quando Sartre guarda le foglie*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
14. *Review of The Late Interviews of Jean-Paul Sartre*, su *politicsandculture.org*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
15. ^ *Jean-Paul Sartre. Quelle pagine del Castoro che fiancheggiano il male*, su *sens-public.org*. URL consultato il 6 gennaio 2014.

16. ^ *Sartre su Enciclopedia di Riflessioni.it*, su *riflessioni.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
17. ^ *Simone e Jean-Paul: storia di cuore e d'intelletto*, su *i-libri.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
18. ^ *Recensione a Bariona di Sartre*, su *grupporicercasartriana.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 1º settembre 2014).
19. ^ Gilles Anquetil, Sergio Moravia, Bernard-Henri Lévy, *Sartre. Il paradosso del genio*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'11 maggio 2015).
20. ^ Nazim Hikmet Biography (http://www.atamanhotel.com/nazim.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140815103409/http://www.atamanhotel.com/nazim.html) il 15 agosto 2014 in Internet Archive.
21. ^ *Julius and Ethel Rosenberg*, su *content.time.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
22. *Jean-Paul Sartre sulla tortura*, su *baruda.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
23. *Jean-Paul Sartre e la guerra d'Algeria…"L'Algérie n'est pas la France"*, su *baruda.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
24. Tom Bishop, *Superstar of the Mind*, su *query.nytimes.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014., *New York Times* 7 June 1987
25. ^ Simone de Beauvoir, *Political Writings*, University of Illinois Press, 2014, note pp. 69-70
26. ^ Il contributo di Frantz Fanon al processo di liberazione dei popoli - Prefazione di Sartre (http://www.resistenze.org/sito/os/ma/osmabn03-010103.htm)
27. ^ *Jean-Paul Sartre - Hands across a century* (https://www.economist.com/node/2020767)
28. ^ Henry Samuel, *Hell is other people removing your cigarette*, in *The Telegraph*, 10 marzo 2005.
29. ^ *Letteratura: Sartre e la droga, con allucinazioni vedeva aragoste*, su *www1.adnkronos.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
30. ^ John Gerassi, *Parlando con Sartre*, pp. 269-270
31. ^ Secondo un articolo pubblicato sul *Corriere della Sera* del 9 ottobre 2008, Sartre «rifiutò il Premio con grande enfasi pubblica e poi si fece avanti privatamente per ottenere l'assegno», rimanendo tuttavia ignorato dall'Accademia svedese; vedere Dario Fertilio, *Segreti da Nobel: intrighi a Stoccolma. Da Tolstoj a Fo: retroscena, polemiche e tic*, in *Corriere della Sera*, 9 ottobre 2008. URL consultato l'11 gennaio 2010.
32. ^ *La volta che Sartre rifiutò il Nobel*, su *ilpost.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
33. ^ *Arlette Elkaïm-Sartre*, su *franceculture.fr*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
34. *Articoli su Sartre in: La Frusta letteraria* (http://lafrusta.homestead.com/pro_sartre.html)
35. ^ *Gatti e scrittori* (http://www.articoliinvendita.net/acquadellavita/gatti-e-scrittori/)
36. ^ Jean-Paul Sartre, *The Slow Death of Andreas Baader*, su *marxists.org*. URL consultato il 6 gennaio 2014., 7 dicembre 1974, on line su Marxists.org.
37. ^ *E Sartre disse a Baader: "Basta con il terrorismo"* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/02/04/sartre-disse-baader-basta-con-il.html)
38. *The last days of Jean-Paul Sartre*, su *newcriterion.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
39. ^ Sarah Bakewell, *Al caffè degli esistenzialisti. Libertà, Essere e Cocktail*, Fazi, estratto (https://books.google.it/books?id=H-TDDAAAQBAJ&pg=PT267&lpg=PT267&dq=sartre+insufficienza+renale&source=bl&ots=8IKFs2pLkH&sig=Ztn_fAlD8WkaEfd9HkkyU8Cp-qo&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwjauILLj4DRAhUlL8AKHW1FBmEQ6AEIKTAC#v=onepage&q=sartre%20insufficienza%20renale&f=false)
40. ^ *Articolo sulla morte di Jean-Paul Sartre* (**PDF**), su *fondazionerrideluca.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 5 gennaio 2015)., da Lotta Continua del 17 aprile 1980
41. ^ *Sartre Cortege Plus Thousands End In Crush At The Cemetery*, in *Boston Globe*, Globe Newspaper Company, 20 aprile 1980. URL consultato il 9 maggio 2009.
42. ^ S. de Beauvoir, La Cérémonie des adieux, 1981, p. 159: «Sa mort nous sépare. Ma mort ne nous réunira pas. C'est ainsi; il est déjà beau que nos vies aient pu si longtemps s'accorder».
43. ^ Daniel Singer, *Sartre's Roads to Freedom*, su *The Nation*, 5 giugno 2000.

URL consultato il 9 maggio 2009 (archiviato dall'url originale il 2 giugno 2008).

44. J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*
45. *A letto con i filosofi-Sartre e Simone de Beauvoir* (http://www.riza.it/public/a_letto_con_i_filosofi.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160304115821/http://www.riza.it/public/a_letto_con_i_filosofi.pdf) il 4 marzo 2016 in Internet Archive.
46. ^ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 69-70
47. *La nausea* di Sartre (http://www.homolaicus.com/letteratura/sartre.htm), homolaicus.com
48. ^ Jean-Paul Sartre, Maria Marasco (a cura di), *L'esistenzialismo è un umanismo*, su *swif.uniba.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 6 settembre 2011).
49. Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, su *marxists.org*. URL consultato il 6 gennaio 2014., 1946, in *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufman, Meridian Publishing Company, 1989; First Published: World Publishing Company in 1956; on-line su Marxists.org
50. ^ *L'esistenzialismo di Sartre e Heidegger*, su *homolaicus.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
51. *L'ontologia di Sartre*, su *ariannascuola.eu*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 26 aprile 2009).
52. ^ Jean Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, pp. 31-38
53. ^ *Umanismo ed esistenzialismo: Sartre ed Heidegger*, su *athenenoctua.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 23 dicembre 2014).
54. ^ Virzo F.*La magia della parola CHE AFFABULA E DICE IL NULLA, Torino 2016*, passim
55. ^ *Non di sola ideologia: Vittorini e la stagione del Politecnico* (http://www.treccani.it/scuola/lezioni/in_aula/lingua_e_letteratura/rivoluzione/2.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160308052340/http://www.treccani.it/scuola/lezioni/in_aula/lingua_e_letteratura/rivoluzione/2.html) l'8 marzo 2016 in Internet Archive.
56. ^ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, pp.375-376
57. ^ *Sartre*, su *sitocomunista.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014. da sitocomunista.it
58. ^ *Critica della ragione dialettica*, Libro II
59. ^ *Sartre: potere e libertà*, su *socialismolibertario.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014. da *Umanità Nova* n. 23, 22 giugno 1980, pp. 4-6
60. ^ Costanzo Preve, *L'esistenzialismo e Jean-Paul Sartre* (http://www.kelebekler.com/occ/esistenz03.htm)
61. ^ *Sartre: biografia e opere*, su *lafrusta.homestead.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014., La Frusta letteraria
62. da *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 222-224
63. ^ Olivier Clément, *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, ed. Jaca Book, 1987, p. 48
64. ^ Citato in: Paco Ignacio Taibo II, *Senza perdere la tenerezza. Vita e morte di Ernesto Che Guevara*, traduzione di Gloria Cecchini, Gina Maneri e Sandro Ossola, Milano, ed. Il Saggiatore, 2012, p. 406. ISBN 978-88-428-1781-9
65. Paul Johnson, *The Heartless Lovers of Humankind*, su *fortfreedom.org*. URL consultato il 6 gennaio 2014., *The Wall Street Journal*, January 5, 1987.
66. ^ Peter Fröberg Idling, *Il sorriso di Pol Pot. Un viaggio svedese nella Cambogia dei khmer rossi*, Milano, Iperborea, 2010, ed. orig. 2006, trad. dallo svedese di Laura Cangemi.
67. ^ *Heberto Padilla: "Fuera del juego"*, su *it.paperblog.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
68. ^ *L'umanesimo nel pensiero di Che Guevara*, su *topologik.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
69. ^ Pierre Kalfon, *Il Che. Una leggenda del secolo*, Feltrinelli, 2008, p. 56
70. ^ Argentina: calcio, tango e dittatura (https://salvatoreloleggio.blogspot.it/2012/11/argentina-1978-calcio-tango-e-dittatura.html)
71. ^ *Sartre at Seventy: An Interview by Jean-Paul Sartre and Michel Contat*, su *The New York Review of Books*, 7 agosto 1975. URL consultato il 27 ottobre 2011.
72. ^ *R.A. Forum > Sartre par lui-même (Sartre by Himself)*, su *raforum.info*, 28 settembre 1966. URL consultato il 27 ottobre 2011 (archiviato dall'url originale il 30 settembre 2011).

73. ^ "Interview with Jean-Paul Sartre" in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. P.A. Schilpp, p. 21.
74. ^ John Gerassi, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè*, Il Saggiatore, 2011, p. 420
75. ^ Dino Martirano, *Manette agli anarchici rivoluzionari*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 2 dicembre 2013)., *Corriere della Sera*, 18 settembre 1996
76. ^ Françoise Collin, *Sartre e Arendt, contemporanei*, su *siba-ese.unisalento.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
77. ^ *Remembering a martyr*, su *praguepost.cz*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 26 agosto 2014).
78. ^ Arianna Marchente, *Jacques Derrida sulla pena di morte* (http://www.doppiozero.com/materiali/teorie/jacques-derrida-sulla-pena-di-morte) Archiviato (https://web.archive.org/web/20141216172800/http://www.doppiozero.com/materiali/teorie/jacques-derrida-sulla-pena-di-morte) il 16 dicembre 2014 in Internet Archive.: «Osservando queste posizioni si capisce perché, commenta astutamente Derrida, non sono mai esistiti, nella storia della filosofia, discorsi abolizionisti: il discorso filosofico tradizionale infatti o riconosce la legittimità della pena di morte – come nel caso di Platone, di Kant e di Hegel – *oppure si limita a tacere la questione – come fanno Heidegger e Sartre – , laddove tacere è un altro modo di non opporsi e quindi legittimare lo stato giuridico delle cose*. I discorsi abolizionisti vengono condotti per lo più da giuristi – come nel caso di Cesare Beccaria – e quasi mai da filosofi». Dice infatti Derrida: «Non c'è filosofo che abbia mai, in quanto filosofo, alzato la voce contro la pena di morte. Certo, ci sono e ci sono stati filosofi che in cuor loro erano contro. *Sono sicuro che Sartre era in cuor suo contro la pena di morte, così come altri che non cito*. Ma mai un filosofo ha elaborato un discorso filosofico contro la pena di morte».
79. ^ John Gerassi, *Parlando con Sartre*, p. 145
80. ^ *Sartre: Conversations with a "Bourgeois Revolutionary"* (http://monthlyreview.org/2010/06/01/sartre-conversations-with-a-bourgeois-revolutionary/)
81. Edward Said, *«Il mio incontro con Jean-Paul Sartre»* , su *monde-diplomatique.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
82. ^ *Quell'abbaglio degli intellettuali* (http://www.iltempo.it/cultura-spettacoli/2012/10/20/quell-abbaglio-degli-intellettuali-1.5196) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150204182618/http://www.iltempo.it/cultura-spettacoli/2012/10/20/quell-abbaglio-degli-intellettuali-1.5196) il 4 febbraio 2015 in Internet Archive.
83. ^ *The European Left and Its Trouble With Jews* (https://www.nytimes.com/2012/10/28/opinion/sunday/europes-trouble-with-jews.html?pagewanted=all)
84. ^ *Io piccola ebrea, amante di Sartre e Simone*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 26 marzo 2014).
85. ^ (**EN**) Angelique Chrisafis, *Academic tug-of-love over De Beauvoir legacy*, in *The Guardian*, 4 gennaio 2008. URL consultato il 29 agosto 2014.
86. ^ *Omofobia sinistra*, su *ilfoglio.it*. URL consultato il 7 febbraio 2015 (archiviato dall'url originale il 7 febbraio 2015).
87. ^ *Da Togliatti al Sessantotto* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2010/04/15/da-togliatti-al-sessantotto.html)
88. ^ *SOS incesto* (http://www.lastampa.it/2012/07/17/blogs/oltretevere/sos-incesto-F17sQX2ELTWEQziCRYwyGN/pagina.html)
89. ^ *Quelques pétitions ou lettres ouvertes pas sans équivoque*, su *decadi.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 4 aprile 2005).
90. ^ *Sartre, una censura per stupro* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/04/13/sartre-una-censura-per-stupro.html)
91. ^ *"Allons enfants de la Patrie …" pedofilia in casa Sartre / Beauvoir* (http://www.igiornielenotti.it/?p=2345)
92. ^ Michel Onfray, *L'ordine libertario. Vita filosofia di Albert Camus*
93. *Sartre e Dio*, su *ccdc.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 5 gennaio 2015).
94. Arnold Jacob Wolf, *The Testament of Jean-Paul Sartre*, su *clal.org*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 9 gennaio 2013).

95. ^ *De Bernard-Henri Lévy à Benny Lévy, via Sartre: imposture intellectuelle et manipulation idéologique*, su *blogs.mediapart.fr*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
96. ^ *La "scandalosa" conversione di Jean-Paul Sartre*, su *uccronline.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
97. ^ *Death of Benny Lévy*, su *telegraph.co.uk*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
98. ^ *Hope Now: The 1980 Interviews, Sartre, van den Hoven, Lévy*, su *press.uchicago.edu*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
99. Jean-Paul Sartre e Benny Levy, *Hope Now: The 1980 Interviews*, su *books.google.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014.
100. ^ citato in *Sartre par lui même*, 1972
101. ^ Bernard Lallement, *Sartre l'improbable salaud, Le cherche midi*, p. 15
102. ^ *Gli ultimi giorni di Sartre, nemico della democrazia*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 5 gennaio 2015).
103. ^ Valter Vecellio, *Marco Pannella. Biografia di un irregolare*, risvolto di copertina
104. ^ Jean-Paul Sartre, *Scheda N°3 Radicali famosi e perciò clandestini'*, su *radicali.it*. URL consultato il 27 febbraio 2015 (archiviato dall'url originale il 5 marzo 2016).
    «Un Partito Radicale internazionale, che non avesse nulla in comune con i partiti radicali attuali in Francia? E che avesse, ad esempio, una sezione italiana, una sezione francese, ecc.? Conosco Marco Pannella, ho visto i radicali italiani e le loro idee, le loro azioni; mi sono piaciuti. Penso che ancora oggi occorrano dei partiti, solo più tardi la politica sarà senza partiti. Certamente dunque sarei amico di un simile organismo internazionale.»
105. ^ *Jean Paul Sartre: "Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia"*, su *elpais.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014., El Pais, 16 aprile 1980
106. ^ J.-P. Sartre, B. Levy, *Hope Now*, III, Chicago Press, 1996, p. 54
107. ^ Michel Onfray, *L'ordine libertario. Vita filosofica di Albert Camus*
108. ^ *E.M. Cioran. La rivincita dell'anti-Sartre*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 3 aprile 2014).
109. ^ Michele Lenoci, in AA.VV., *Manuale di base di storia della filosofia. Autori, indirizzi, problemi*, Firenze University Press, 2009, p. 176.
110. ^ M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*
111. ^ Diego Fusaro (a cura di), *Jean-Paul Sartre*, su *filosofico.net*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 23 marzo 2014).
112. ^ Louis-Ferdinand Céline, *À l'agité du bocal*, su *arsnova-ensemble.com*. URL consultato il 6 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 16 dicembre 2013).
113. ^ *Particolare del dipinto* (**JPG**), su *c.photoshelter.com*. URL consultato il 2 maggio 2019 (archiviato dall'url originale il 15 gennaio 2020).
114. ^ *La Natività in un racconto dimenticato di Sartre*, su *ilfoglio.it* (archiviato dall'url originale il 12 dicembre 2023).

Bibliografia

- Bernard-Henri Lévy, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno (Le siècle de Sartre)*, Il Saggiatore/Grasset, 2000-2004.
- Lorenzo Nardi, *Sartre e l'esistenzialismo*, Edizioni Cremonese, Roma 1973
- Ronald Aronson (1980) *Jean-Paul Sartre – Philosophy in the World*. London: NLB
- Gian Michele Tortolone, *Invito al pensiero di Sartre*, Milano, Mursia, 1993
- John Gerassi (1989) *Jean-Paul Sartre: Hated Conscience of His Century. Volume 1: Protestant or Protester?* Chicago: University of Chicago Press
- Jonathan Judaken (2006) "Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual. Lincoln: University of Nebraska Press
- Douglas Kirsner (2003) *The Schizoid World of Jean-Paul Sartre and R.D. Laing*. New York: Karnac

- Michael Scriven (1993) *Sartre and The Media*. London: MacMillan Press Ltd
- Michael Scriven (1999) *Jean-Paul Sartre: Politics and Culture in Postwar France*. London: MacMillan Press Ltd
- Thody, Philip (1964) *Jean-Paul Sartre*. London: Hamish Hamilton
- Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life.* Translated by Anna Cancogni. New York: Pantheon Books, 1987.
- Ronald Hayman, *Sartre: A Biography.* New York: Carroll & Graf Publishers, 1987. (Detailed chronology of Sartre's life on pages 485–510.)
- Simone de Beauvoir, *La cerimonia degli addii* (*La cérémonie des adieux*, 1981), trad. Elena De Angeli, Einaudi, Torino, 1981
- Gianluca Vagnarelli, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Macerata, EUM, 2010.
- Robert Doran, "Sartre's *Critique of Dialectical Reason* and the Debate with Lévi-Strauss," *Yale French Studies* 123 (2013): 41–62.
- Thomas Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- John Gerassi, *Jean-Paul Sartre: Hated Conscience of His Century*, Volume 1: Protestant or Protester?, University of Chicago Press, 1989. ISBN 0-226-28797-1.
- R. D. Laing and D. G. Cooper, *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950–1960*, New York: Pantheon, 1971.
- Suzanne Lilar, *A propos de Sartre et de l'amour*, Paris: Grasset, 1967.
- Axel Madsen, *Hearts and Minds: The Common Journey of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*, William Morrow & Co, 1977.
- Heiner Wittmann, *L'esthétique de Sartre. Artistes et intellectuels*, translated from the German by N. Weitemeier and J. Yacar, Éditions L'Harmattan (Collection L'ouverture philosophique), Paris 2001.
- Élisabeth Roudinesco, *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.
- Jean-Paul Sartre and Benny Levy, *Hope Now: The 1980 Interviews*, translated by Adrian van den Hoven, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- P.V. Spade, Class Lecture Notes on Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness* (http://pvspade.com/Sartre/pdf/sartre1.pdf). 1996.
- Jonathan Webber *The existentialism of Jean-Paul Sartre*, London: Routledge, 2009
- H. Wittmann, *Sartre und die Kunst. Die Porträtstudien von Tintoretto bis Flaubert*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1996.
- H. Wittmann, *Sartre and Camus in Aesthetics. The Challenge of Freedom.*Ed. by Dirk Hoeges. Dialoghi/Dialogues. Literatur und Kultur Italiens und Frankreichs, vol. 13, Frankfurt/M: Peter Lang 2009 ISBN 978-3-631-58693-8
- Wilfrid Desan, *The Tragic Finale: An Essay on the philosophy of Jean-Paul Sartre* (1954)
- BBC (1999). "The Road to Freedom (http://video.google.com/videoplay?docid=5997040150951355473)". *Human, All Too Human*.
- AA. VV., *L'ultimo Sartre*, in Aut aut, XXIII (1973)
- Sergio Moravia, *Introduzione a Sartre*, Bari-Roma 1973.
- Sandra Teroni, *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*, Marsilio 1988
- Michel Onfray, *L'ordine libertario. Vita filosofica di Albert Camus*, Ponte alle Grazie, 2012, (sul dissidio Sartre-Camus)
- Virzo Franco, " La magia della parola che affabula e dice il nulla ", Torino, Diderotiana 2016.
- Ian H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, 2004

Voci correlate

- Opere di Jean-Paul Sartre
- Esistenzialismo
- Esistenzialismo ateo
- Umanesimo (filosofia moderna)
- Marxismo occidentale
- Simone de Beauvoir
- Albert Camus

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Jean-Paul Sartre**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Jean-Paul Sartre**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Jean-Paul Sartre (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jean-Paul_Sartre?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Sartre, Jean-Paul*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vittorio Stella, *SARTRE, Jean-Paul*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949.
- Giuseppe Bedeschi, *SARTRE, Jean Paul*, in *Enciclopedia Italiana*, IV Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1981.
- *Sartre, Jean-Paul*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Sartre, Jean-Paul*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Sartre, Jean-Paul*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Sartre, Jean-Paul*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Wilfrid Desan, *Jean-Paul Sartre*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Jean-Paul Sartre*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Jean-Paul Sartre*, su *nobelprize.org*.
- *Opere di Jean-Paul Sartre*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Jean-Paul Sartre*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) *Pubblicazioni di Jean-Paul Sartre*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Jean-Paul Sartre* / *Jean-Paul Sartre (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Jean-Paul Sartre*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Jean-Paul Sartre*, su *Goodreads*.
- *Jean-Paul Sartre*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (EN) *Jean-Paul Sartre*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) *Jean-Paul Sartre*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (EN) *Jean-Paul Sartre*, su *Internet Broadway Database*, The Broadway League.

- (DE, EN) *Jean-Paul Sartre*, su *filmportal.de*.
- (EN) Jack Reynolds, Pierre-Jean Renaudie, *Jean-Paul Sartre*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (FR) Groupe d'études sartriennes (GES) (http://www.ges-sartre.fr), Paris
- (FR) Sito informativo collegato al GES (http://www.jpsartre.org/), a cura di Michel Rybalka
- Jean-Paul Sartre (a cura di Diego Fusaro) (https://web.archive.org/web/20141109185156/http://www.filosofico.net/sartre.htm), su Filosofico.net
- *Gruppo italo-francese di ricerca sartriana*, su *grupporicercasartriana.it*. URL consultato il 23 dicembre 2014 (archiviato dall'url originale il 17 dicembre 2014).
- (EN, FR, IT, PT) Sartre: Philosophie, Littérature, Politique... (http://www.sens-public.org/spip.php?article544) su *Sens Public*
- L'ontologia di Sartre (https://web.archive.org/web/20120104060607/http://www.ariannascuola.eu/joomla/filosofia/la-filosoifa-del-novecento/sartre/ontologia-di-sartre.html) su Il filo di Arianna
- (EN) Archivio Jean-Paul Sartre (https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/) su Marxists.org
- (FR) Pagina de Le Temps Modernes (http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Revue-Les-Temps-Modernes), la rivista fondata da Sartre

Articoli su Il Giornale di Filosofia

- Jean-Paul-Charles-Aymard Sartre (http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=21) di Michel Rybalka
- (FR) Individu et totalisation: la dialectique et son reste (http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=23) di Juliette Simont
- (FR, IT) *Sartre et les Etats-Unis - Interview a Annie Cohen-Solal*, su *giornaledifilosofia.net*.
- Sartre, quel drôle de succès (http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=24) di Marcella D'Abbiero

Controllo di autorità	VIAF (EN) 76322562 (https://viaf.org/viaf/76322562) · ISNI (EN) 0000 0001 2321 080X (http://isni.org/isni/000000012321080X) · SBN CFIV000663 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000663?core=autoriall) · BAV 495/369092 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_369092) · Europeana agent/base/145333 (https://data.europeana.eu/agent/base/145333) · ULAN (EN) 500278350 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500278350) · LCCN (EN) n79106134 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79106134) · GND (DE) 11860564X (https://d-nb.info/gnd/11860564X) · BNE (ES) XX883713 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX883713) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX883713) · BNF (FR) cb11923735k (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11923735k) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11923735k) · J9U (EN, HE) 987007267548805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267548805171) · NSK (HR) 000100953 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100953) · NDL (EN, JA) 00455343 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455343) · CONOR.SI (SL) 12488035 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/12488035) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79106134 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79106134)

Portale Anarchia	**Portale Biografie**	**Portale Cinema**
Portale Letteratura	**Portale Premi Nobel**	**Portale Socialismo**

Portale Teatro: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di teatro

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean-Paul_Sartre&oldid=138385638"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 mar 2024 alle 14:25.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Gabriel Marcel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Gabriel Marcel (Parigi, 7 dicembre 1889 – Parigi, 8 ottobre 1973) è stato un filosofo, scrittore, drammaturgo e critico di musica francese.

Gabriel Marcel (a destra).

Indice

Biografia
La filosofia di Marcel: l'essere come mistero
Opere
Premi e riconoscimenti
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Studiò al liceo Carnot e alla Sorbona, dove risentì dell'influenza di Léon Brunschvicg e di Henri Bergson. Si laureò con la tesi *L'influence de Schelling sur les idées métaphisiques de Coleridge*, svolse l'attività di professore di liceo fino al 1923, insegnando a Vendôme, Sens, Parigi e Montpellier.

Nel suo itinerario filosofico si è dovuto spesso confrontare con la riflessione filosofica di Heidegger e Jaspers, accogliendo alcune istanze della corrente esistenzialista, ma senza per questo riconoscersi del tutto in questo orientamento di pensiero. Nel 1927 ha pubblicato a Parigi il suo *Giornale metafisico*, una sorta di diario filosofico in cui è documentata e svolta in maniera personale la riscoperta dell'esistenza in senso religioso. Di religione ebraica, nel 1929 si è convertito al cattolicesimo trovando in esso l'orizzonte che cercava.

Nel 1935 pubblica un'altra opera importante, introdotta dalla pubblicazione di poco precedente del saggio *Posizione e approcci concreti del mistero ontologico*: *Essere e Avere*, in cui approda al tema dell'esistenza in rapporto all'essere e all'avere, nonché alla distinzione tra problema e mistero. In tutta la sua opera è chiara l'ispirazione religiosa del suo pensiero, volto al rapporto tra uomo e uomo e tra uomo e Dio, e a rifiutare qualsiasi oggettivazione possibile di tali rapporti, in una logica che concepisce l'esistenza come dono e non

come problema, aprendo l'uomo al mondo in una dimensione dell'essere che si può scorgere e cogliere nei due fondamentali momenti della fedeltà e dell'amore, che dunque fondano la soggettività rivolta verso l'altro e verso Dio.

La filosofia di Marcel: l'essere come mistero

Criticando la separazione di origine cartesiana tra soggetto e oggetto, che ha portato l'uomo a pensare in maniera ingiusta di potere dominare il mondo, Marcel afferma che è necessario recuperare l'unità fra soggetto e oggetto, partendo dall'Io e dal corpo, che non è altro da me, in quanto *"io sono il mio corpo"*.

È errato considerare la domanda sull'essere come un problema e tentare di risolverlo in termini razionali; esso infatti è un mistero e come tale trascende l'analisi razionale. L'uomo può scegliere tra l'avere e l'essere. Il primo è l'atteggiamento errato di chi si affida in modo completo all'analisi empirica e oggettivizzante la scienza; il secondo è proprio di chi accetta il mistero dell'essere e la sua trascendenza.

Per potersi avvicinare a esso sono necessari l'amore, come rapporto con un altro Io che è unico e differente da tutti gli altri (superando il *cogito ergo sum* cartesiano che scinde il soggetto capace di conoscere e il soggetto vitale) e la fede in Dio, che Marcel definisce il Tu assoluto.

Secondo Marcel esiste una profonda differenza tra *problema* e *mistero*. Il primo si presenta oggettivamente come un qualcosa che si pone *di fronte* al soggetto; il soggetto, tuttavia, non è implicato nel problema stesso, cioè si trova in una posizione esterna, vede le cose dall'alto, e tenta una soluzione che possa essere intersoggettivamente condivisa; in questo caso la soluzione è in linea di principio distinta dal processo che ne ha permesso l'individuazione.

Il mistero, invece, è un enigma che coinvolge in prima persona il soggetto, in quanto immerso nel mistero dell'essere; in questo caso la soluzione non è un procedimento scientifico oggettivante e a portata di mano, bensì un percorso personale che apre la strada alla trascendenza.

La stessa distinzione si può quindi fare tra due diverse concezioni del sapere: quella scientifico-oggettivante e quella filosofico-esistenziale. Per la conoscenza scientifica, infatti, ciò che conta è il risultato, e una volta che questo sia stato raggiunto diventa irrilevante sia il percorso che si è fatto per ottenerlo, sia l'autore di tale percorso. Per fare un esempio: se uno scienziato scopre una formula chimica per ottenere una medicina ciò che più conta è tale formula, mentre come ci si è arrivati e chi l'ha scoperta non servono ai fini dell'utilizzo di tale prodotto.

In filosofia la questione cambia radicalmente: il percorso filosofico, intrapreso da un soggetto ricercante, non è separabile dal risultato raggiunto, anche perché questo è spesso parziale e, più che risolvere problemi, indica e suggerisce categorie interpretative. Il filosofo, inoltre, è esso stesso coinvolto nella propria riflessione, cosicché qualsiasi teoria non può prescindere dal proprio autore, e dal cammino che egli ha svolto per approdare alla sua verità.

Mentre Marcel era ancora in vita gli studiosi etichettarono la sua riflessione con il nome di "esistenzialismo"; egli, però, rifiutò di considerare se stesso un esistenzialista (come del resto già faceva Martin Heidegger) e preferì definire la sua filosofia "socratismo cristiano".

Opere

- *Il sacro nell'età della tecnica*
- *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*
- *Dal rifiuto all'invocazione, saggio di filosofia concreta 1940*
- *Homo viator*
- *Il declino della saggezza*
- *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*
- *Dialogo sulla speranza*
- *Gli uomini contro l'umano*
- *Il mistero dell'essere 1951*

Premi e riconoscimenti

- 1948 - Gran premio di letteratura dell'Accademia francese[1]
- 1958 - Grand Prix national des lettres[2]
- 1964 - *Prix de la paix des libraires allemands*
- 1969 - *Premio Erasmo*

Note

1. ^ *Grand Prix de Littérature*, su *academie-francaise.fr*. URL consultato il 9 gennaio 2020.
2. ^ *Grand prix national des Lettres*, su *revolvy.com*. URL consultato l'11 gennaio 2020 (archiviato dall'url originale l'11 gennaio 2020).

Bibliografia

- Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Edizioni Studium, Roma 1977. ISBN 8838233705
- Mauro Cozzoli, "L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G. Marcel", Ed. Abete, Roma 1979
- Marco Lancellotti, *Marcel. Antinomie e metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2003. ISBN 8838239169
- Gabriel Marcel, *Tu non morirai*, a cura di Franco Riva e Maria Pastrello, traduzione di Maria Pastrello, Roma, Valter Casini Editore, 2006, ISBN 8879050931.
- Sergio Labate, "Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel", Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2007. ISBN 8849514255
- Iolanda Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008. ISBN 9788849516937.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Gabriel Marcel**

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Gabriel Marcel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Gabriel Marcel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Gabriel_Marcel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Marcel, Gabriel-Honoré*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vittorio Stella, *MARCEL, Gabriel-Honoré*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *Marcel, Gabriel-Honoré*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Marcel, Gabriel*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Brendan Sweetman, *Gabriel Marcel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Gabriel Marcel*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Gabriel Marcel*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Gabriel Marcel*, su *Philosophica*.
- *Opere di Gabriel Marcel*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Gabriel Marcel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Gabriel Marcel*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Gabriel Marcel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Gabriel Marcel*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 14773302 (https://viaf.org/viaf/14773302) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2276 8094 (http://isni.org/isni/0000000122768094) · SBN CFIV030492 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV030492?core=autoriall) · BAV 495/148330 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_148330) · Europeana agent/base/145634 (https://data.europeana.eu/agent/base/145634) · LCCN (**EN**) n80009912 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80009912) · GND (**DE**) 118577484 (https://d-nb.info/gnd/118577484) · BNE (**ES**) XX1156061 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1156061) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1156061) · BNF (**FR**) cb119143941 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119143941) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119143941) · J9U (**EN**, **HE**) 987007265069705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265069705171) · NSK (**HR**) 000053495 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000053495) · NDL (**EN**, **JA**) 00448782 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00448782) · CONOR.SI (**SL**) 12482147 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/12482147) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n80009912 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80009912)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Letteratura**

Portale Musica **Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Gabriel_Marcel&oldid=137747739"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:52.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono

applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Nicola Abbagnano

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Nicola Abbagnano (Salerno, 15 luglio 1901 – Milano, 9 settembre 1990) è stato un filosofo e storico della filosofia italiano.

Nicola Abbagnano

Indice

Biografia

Pensiero filosofico

L'opera storiografica

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Laureatosi in filosofia nel 1922 a Napoli con Antonio Aliotta, insegna dapprima al liceo classico "Umberto I" e all'Istituto Superiore di Magistero "Suor Orsola Benincasa" del capoluogo campano, per poi trasferirsi all'Università di Torino dove è professore ordinario di storia della filosofia prima presso la Facoltà di Magistero (1936-1939), poi presso quella di Lettere e Filosofia (1939-1976).[1]

Dal 1952 è condirettore, a fianco di Norberto Bobbio, della *Rivista di filosofia*. Tra il 1953 e il 1962 è stato ispiratore del gruppo di intellettuali e filosofi, comprendente, tra gli altri, lo stesso Bobbio e Ludovico Geymonat, che prende il nome di "neoilluminismo italiano", organizzando una serie di convegni rivolti alla costruzione di una filosofia "laica", aperta ai principali orientamenti del pensiero filosofico internazionale.

Dal 1964 al 1972 collabora con il quotidiano *La Stampa*; si trasferisce poi a Milano dove collabora con *Il Giornale* di Indro Montanelli e dove, nel 1985, viene eletto consigliere comunale nelle liste del Partito Liberale Italiano e assume per circa un anno la carica di assessore comunale alla Cultura.

Dal 21 maggio 1957 divenne socio dell'Accademia delle scienze di Torino.[2]

È stato uno dei promotori del Centro di studi metodologici di Torino.

Pensiero filosofico

Come studioso di filosofia, è tra i primi a diffondere in Italia, negli anni trenta e quaranta, la conoscenza delle correnti esistenzialistiche francesi e tedesche, in particolare Heidegger, Jaspers e Sartre.

Nell'opera giovanile *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, del 1923, Abbagnano esalta l'azione creativa, la volontà e l'esperienza, attribuendo ad esse il compito di condurre alla verità. Questi tre sono elementi che egli ricava sostanzialmente dalla filosofia attualista di Giovanni Gentile.

Fondamentale manifesto dell'evoluzione del suo pensiero è l'opera *La struttura dell'esistenza*, pubblicata nel 1939 a Torino, nella quale Abbagnano propose una terza alternativa alle due correnti appartenenti all'esistenzialismo tedesco, quella di Heidegger e quella di Jaspers.

Abbagnano definisce la propria visione filosofica come *esistenzialismo positivo*; esso, pur non esplicitamente formulato in veste sistematica, individua la centralità dell'esistenza come momento ontologicamente fondativo, considerando la razionalità dell'uomo come lo strumento principe in grado di garantire a questo fondamento un valore positivo contro ogni possibile nichilismo.

Diversamente rispetto all'impostazione di Heidegger e di Jaspers, Abbagnano evidenzia l'importanza della libertà e dell'indeterminazione e quindi l'ineluttabilità del loro perseguimento.

Oltre a porre la ragione come unico mezzo per creare un legame tra l'uomo e il mondo che lo circonda, il pensiero di Abbagnano insiste molto su un chiarimento dell'orizzonte categoriale della possibilità, in contrasto con quello della necessità, tipico proprio dell'idealismo romantico e dell'esistenzialismo tedesco e francese, fatto che spiega la sua forte critica nei confronti queste due scuole filosofiche.

Nello scritto *Possibilità e libertà*, distribuito nel 1956, l'autore chiarì il senso della sua filosofia, non incline né alla visione pessimistica dell'uomo imbrigliato e impedito in ogni suo progetto vitale, ma neppure ottimista al punto da concedere all'essere una realizzazione certa.

In quegli stessi anni prende vita il movimento filosofico da lui nominato "neoilluminismo", nel quale precisa il senso dell'esistenzialismo positivo in termini di empirismo radicale e di filosofia applicata alla realtà del mondo sociale. Il movimento, che ha avuto sin dal principio una configurazione culturalmente e politicamente molto composita, avrebbe dovuto favorire l'elaborazione di una visione e di un uso della ragione filosofica alternativi tanto al marxismo che al pensiero cattolico.

Abbagnano aveva del resto ripetutamente criticato l'idealismo e il neoidealismo italiano per la tendenza a sottostimare il valore della scienza, che lui invece considera una disciplina indispensabile per la ricerca della conoscenza, oltreché per l'utilizzo delle sue applicazioni. Quindi la scienza non è una disciplina alternativa alla filosofia, ma di pari valore e ad essa complementare.

Søren Kierkegaard

Abbagnano insiste nei suoi lavori sui concetti di libertà e di ragione; la prima intesa come la possibilità di scegliere, la seconda come facoltà necessaria per regolare le azioni dell'uomo.

Anche il positivismo di stampo ottocentesco fu oggetto di critica da parte di Abbagnano e messo in contrapposizione con le filosofie di Immanuel Kant e Søren Kierkegaard.

Nel suo *esistenzialismo positivo*, Abbagnano insiste molto sulla finitudine dell'uomo e sulla problematicità dell'esistenza, destinata per sua costituzione a operare nell'orizzonte del possibile. Egli vede kantianamente nel limite una caratteristica di fondo del nostro esistere e del nostro sapere. Negli ultimi anni questo lucido senso del limite e della problematicità esistenziale si è accompagnato a un lucido senso del *mistero ultimo delle cose*, inteso come un aspetto insopprimibile della nostra esperienza del reale.

«Ed è proprio questo senso del limite e del mistero, insieme alla rinuncia ad ogni (illusoria) *infinitizzazione* o *divinizzazione* dell'umano, a fondare – secondo l'ultimo Abbagnano – la possibilità di un incontro genuino fra credenti e non credenti. E ciò all'insegna di quella *"umiltà del pensiero"* – come la chiamava il filosofo – che rappresenta la condizione indispensabile di ogni etica del dialogo e del reciproco rispetto».[3]

L'opera storiografica

Oltre che autore di saggi su singoli filosofi (Aristotele, Ockham, Meyerson, ecc.), Abbagnano è stato anche l'autore di una celebre *Storia della filosofia* su cui si sono formate intere generazioni di studenti e di docenti.[4] Egli ha realizzato anche un *Dizionario di filosofia*, considerato tra i migliori a livello internazionale.[5] La *Storia della filosofia* (sia nella versione scolastica pubblicata dall'editore Paravia, sia nella versione universitaria pubblicata dalla Utet) è stata poi aggiornata dal suo allievo Giovanni Fornero, in collaborazione con Dario Antiseri e Franco Restaino, in due volumi sulla filosofia contemporanea (1991, 1994). Lo stesso Fornero, insieme a un'équipe di noti studiosi, ha curato anche l'aggiornamento e l'ampliamento del *Dizionario di filosofia* (1998).

Opere

- *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Genova-Napoli, Perrella, 1923.
- *Il problema dell'arte*, Genova-Napoli, Perrella, 1926.
- *Il nuovo idealismo inglese e americano*, Genova-Napoli, Perrella, 1927
- *La filosofia di E. Meyerson e la logica dell'identità*, Napoli-Città di Castello, 1929.
- *La vita di Ockham*, Gubbio, Oderisi, 1930.
- *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931
- *La nozione del tempo secondo Aristotele*, Lanciano, Carabba, 1933.
- *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, Napoli, 1934
- *Il principio della metafisica*, Napoli, 1936
- *La struttura dell'esistenza*, Torino, Paravia, 1939; La structure de l'existence, trad. Pietro Milli, pref. Giovanni Fornero, Parigi, 2023
- *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, Bompiani, 1942.
- *Storia della filosofia*

  I, *Filosofia antica. Filosofia patristica. Filosofia scolastica*, Torino, UTET, 1946; 1949; 1963; 1993.
  II.1, *Filosofia moderna sino alla fine del secolo XVIII*, Torino, UTET, 1948.
  II.2, *Filosofia del romanticismo. Filosofia contemporanea*, Torino, UTET, 1950.
  II, *Filosofia del Rinascimento, la filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, Torino, UTET, 1963; 1972.
  III, *La filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e XX*, Torino, UTET, 1963; 1974..;
  4ª ed. aggiorn. e riv. voll. I, II, III, con aggiunta del vol. IV (La filosofia contemporanea): tomo 1 di G. Fornero, L. Lentini, F. Restaino; tomo 2 di G. Fornero, D. Antiseri, F. Restaino. UTET, Torino, 1991-9

- *Filosofia religione scienza*, Torino, 1947
- *L'esistenzialismo positivo*, Torino, 1948
- *Possibilità e libertà*, Torino, 1956
- *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1961; 1971; 1998 (aggiornato e ampliato da Giovanni Fornero).
- *Per o contro l'uomo*, Milano, 1968
- *Fra il tutto e il nulla*, Milano, 1973
- (con Aldo Visalberghi), *Linee di storia della pedagogia*, 3 volumi, Torino: Paravia, 1975
- *Questa pazza filosofia ovvero l'Io prigioniero*, Milano, 1979
- *La saggezza della vita*, Milano, 1985
- *La saggezza della filosofia. I problemi della nostra vita*, Milano, 1987
- *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Torino, 1988
- *Ricordi di un filosofo*, a cura di Marcello Staglieno, Milano, 1990.
- *Protagonisti e testi della filosofia*, Milano, 1990
- *L'esercizio della libertà. Scritti scelti (1923-1988)*, a cura di B. Maiorca, ed. riv. agg. e integrata, Boni, Bologna, 1990
- *Esistenza e metafisica (1936-1962)*, a cura di B. Maiorca, Milella, Lecce, 1997
- *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, introduzione di P. Rossi e C. A. Viano, UTET, Torino, 2001

Note

1. ^ Montano.
2. ^ *Nicola ABBAGNANO*, su *accademiadellescienze.it*. URL consultato il 7 luglio 2020.
3. ^ La frase è tratta da G. Fornero, *Abbagnano tra limite e mistero*, «Avvenire», 28 settembre 2010.
4. ^ La prima edizione della storia della filosofia di Abbagnano, che nel 1937 aveva già pubblicato un *Sommario di filosofia per i licei* risale agli anni 1945-1947 (per il manuale scolastico) e al 1946-1950 (per il manuale universitario). Attraverso successive edizioni e aggiornamenti (per opera di Giovanni Fornero) tale storia continua a essere la più diffusa ed apprezzata nelle nostre scuole.
5. ^ N. Bobbio, *Discorso su Nicola Abbagnano*, in: N. Abbagnano, *Scritti scelti*, Taylor, Torino, 1967.

Bibliografia

- Norberto Bobbio, *La filosofia dell'esistenza in Italia*, in "Rivista di Filosofia", II, 1941.
- Luigi Pareyson, *Il pensiero di Nicola Abbagnano e i suoi sviluppi recenti* in Id., *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950.
- Antonio Aliotta, *L'esistenzialismo positivo di N. Abbagnano*, in Id., *Critica dell'esistenzialismo*, Perrella, Roma, 1951.
- Giorgio Giannini, *L'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, Morcelliana, Brescia, 1956.
- Pietro Chiodi, *L'esistenzialismo*, Loescher, Torino, 1957.
- Franco Lombardi, *L'esistenzialismo in Italia*, in Id., *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Arethusa, Asti, 1958.
- Antonio Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, Il Mulino, 1959, 2 ed. 1967.

- Norberto Bobbio, *Discorso su Nicola Abbagnano*, in N. Abbagnano, *Scritti scelti* (a cura di Giovanni De Crescenzo e Pietro Laveglia), Taylor, Torino, 1967.
- Giuseppe Semerari, *Il neoilluminismo filosofico italiano*, in Id., *Esperienze del pensiero moderno*, Argalia, Urbino, 1969.
- AA.VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, Atti del Convegno di Anacapri - giugno 1981, Guida, Napoli, 1988.
- Giuseppe Semerari, *Genesi e formazione dell'esistenzialismo positivo*, in Id., *Novecento filosofico italiano*, Guida, Napoli, 1988.
- Mirella Pasini, Daniele Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano, 1991.
- Nino Langiulli, *Possibility, Necessity, and Existence. Abbagnano and His Predecessors*, Temple University Press, Philadelphia, 1992.
- Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo (a cura di), *Una filosofia dell'uomo*, Atti del Convegno in memoria di N. Abbagnano (Salerno, novembre 1992), Comune di Salerno, 1995.
- Marco Delpino, Paolo Riceputi (a cura di), *Nicola Abbagnano. L'uomo e il filosofo*, Atti del Convegno di studi (S. Margherita Ligure, marzo 1996), coordinamento di G. Fornero, Edizioni Tigullio-Bacherontius, S. Margherita Ligure, 1999.
- Silvio Paolini Merlo, *Consuntivo storico e filosofico sul "Centro di Studi Metodologici" di Torino (1940-1979)*, Pantograf (Cnr), Genova, 1998
- Bruno Maiorca, *Nicola Abbagnano*, Seam, Roma, 1999.
- Bruno Miglio (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, Atti del Convegno per il centenario della nascita (Torino, ottobre 2001), Il Mulino, Bologna, 2002.
- Aniello Montano, *Il prisma a specchio. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002, pp. 132-144, ISBN 978-8-849803-82-2.
- Bruno Maiorca, *Nicola Abbagnano. Esistenza, ricerca, saggezza*, Ferv, Roma, 2003.
- Rosanna Panelli Marvulli, *Tributo ad Abbagnano*, in www.abbagnanofilosofo.it., 2015.
- Rosanna Panelli Marvulli, *Abbagnano. Una vita per la filosofia*, con un saggio di Giovanni Fornero, UTET, Torino, 2019.
- Silvio Paolini Merlo, *Abbagnano a Napoli. Gli anni della formazione e le radici dell'esistenzialismo positivo*, Guida, Napoli, 2003, ISBN 88-7188-694-1.
- Carlo Augusto Viano, *Stagioni filosofiche. La filosofia del Novecento fra Torino e l'Italia*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- Pietro Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Giorgio Primerano, *La prospettiva pedagogica di Nicola Abbagnano*, Aracne Editrice, Roma, 2009, ISBN 978-88-548-2653-3.
- Silvio Paolini Merlo, *L'esistenza come struttura. Il pensiero di Nicola Abbagnano e l'esistenzialismo*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2009.
- Silvio Paolini Merlo, *Mito e ragione mitica. Corollari sull'estetica di Nicola Abbagnano*, in Id., *Estetica esistenziale*, Mimesis, Milano, 2010.
- Franco Ferrarotti, *Un greco in via Po. Passeggiate silenziose con Nicola Abbagnano*, Edb, Bologna, 2017.
- Donato Sperduto, *Verità, necessità e la sfida etica di Emanuele Severino*, Dianoia, n. 30, giugno 2020, pp. 207-223.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Nicola Abbagnano**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Nicola Abbagnano (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Nicola_Abbagnano_(philosopher)?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Abbagnano, Nicola*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *ABBAGNANO, Nicola*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- Antonio Rainone, *ABBAGNANO, Nicola*, in *Enciclopedia Italiana*, V Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991.
- *Abbagnano, Nicola*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Abbagnano, Nicòla*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Nicola Abbagnano*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Nicola Abbagnano*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Nicola Abbagnano*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- (EN) *Opere di Nicola Abbagnano*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Sito dedicato*, su *abbagnanofilosofo.it*.
- Nicola Abbagnano (https://www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org/node/68), su Dizionario filosofico-religioso italiano

Controllo di autorità	VIAF (EN) 61572754 (https://viaf.org/viaf/61572754) · ISNI (EN) 0000 0001 2135 6522 (http://isni.org/isni/0000000121356522) · SBN CFIV024103 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV024103?core=autoriall) · BAV 495/245290 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_245290) · Europeana agent/base/145442 (https://data.europeana.eu/agent/base/145442) · LCCN (EN) n79063326 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79063326) · GND (DE) 118968564 (https://d-nb.info/gnd/118968564) · BNE (ES) XX891359 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX891359) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX891359) · BNF (FR) cb12088536d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12088536d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12088536d) · J9U (EN, HE) 987007257325605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257325605171) · NSK (HR) 000141008 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000141008) · CONOR.SI (SL) 161016419 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/161016419) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79063326 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79063326)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Nicola_Abbagnano&oldid=137297403"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 gen 2024 alle 18:21.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

“Nuove teologie” del 900

WIKIPEDIA

Neotomismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **neotomismo** è un movimento filosofico e teologico sviluppatosi in età contemporanea, noto anche come **neoscolastica**, anche se alcuni studiosi, fra cui Augusto Del Noce, rifiutano l'equipollenza dei due termini. Pur essendo nato agli inizi del XIX secolo, il movimento conobbe il massimo sviluppo e diffusione fra gli anni dieci e gli anni sessanta del Novecento. S'incentra sul recupero del pensiero di san Tommaso d'Aquino, che, con opportuni adattamenti e reinterpretazioni, viene considerato fonte di sapere e guida spirituale imperiture.

Papa Leone XIII

Indice

Il contesto storico

Le idee di base

I protagonisti

Principali autori

- Tomismo classico (s. XIII-XV)
- Tomismo barocco (s. XV-XVI)
- Tomismo tardivo (s. XVII-XVIII)
- Neotomismo (Neoscolastica) (s. XIX-XXI)
  - Tomismo italiano
  - Tomismo in lingua francese
  - Tomismo spagnolo
    - Domenicani spagnoli
    - Scuola tomistica di Barcellona
  - Tomismo ispano-americano
    - Tomismo argentino
    - Tomismo messicano
    - Tomismo cileno
    - Tomismo equatoriano
    - Tomismo venezuelano
    - Tomismo peruviano
  - Tomismo in lingua tedesca
  - Tomismo in lingua inglese
    - Tomismo analitico
  - Tomismo polacco
  - Tomismo olandese
  - Tomismo belga
  - Altri

Opere di autori neotomisti (selezione)

Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Il contesto storico

Un notevole interesse per lo studio del tomismo, e, più in generale, della filosofia scolastica, iniziò a delinearsi in Europa, soprattutto in Italia, fin dagli anni venti e trenta del XIX secolo (Serafino Sordi, Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore, Gaetano Sanseverino, ecc.) e trovò un punto di riferimento di primaria importanza nella rivista gesuitica *Civiltà Cattolica*, fondata nel 1850. Tuttavia il vero iniziatore del movimento neotomista fu Papa Leone XIII che, in una celebre enciclica, la *Aeterni Patris* (1879), esaltò, mediante espliciti richiami, la grandezza di Tommaso d'Aquino e della sua opera immortale. Il messaggio era rivolto anche e soprattutto a molti teologi e intellettuali cattolici che, dopo aver «messo in disparte il patrimonio dell'antica sapienza, vollero piuttosto tentare cose nuove che aumentare e perfezionare con le nuove le antiche[1]».

Nel 1880, l'istituzione di un'Accademia tomistica, con sede a Roma, confermò la ferma volontà del Pontefice di dare impulso agli studi sul santo e sulle dottrine ricollegate alla sua persona. Nel decennio successivo sotto la spinta di Leone XIII venne istituita una cattedra di filosofia tomistica presso l'università di Lovanio mentre a Roma il Papa in persona seguì i lavori di riedizione della *Summa Theologiae*.

Nel 1914, sotto l'impulso di Pio X, successore di Leone XIII, la Congregazione per l'Educazione cattolica, dipendente dalla Curia romana, approvò una serie di ventiquattro tesi tomiste che nel 1917, durante il pontificato di Benedetto XV, entrarono definitivamente a far parte del *corpus* dottrinario ufficiale della Chiesa. Tali tesi ispirarono anche alcune norme dei Codici di diritto canonico che in quegli stessi anni, e negli anni immediatamente successivi, stavano subendo un profondo processo di revisione.

Le idee di base

L'impulso dato alla rivalutazione del tomismo dai tre pontefici e dalle alte gerarchie ecclesiastiche vaticane, fu raccolto, fin dai primi decenni del XX secolo, da un certo numero di filosofi e teologi di matrice cattolica che ebbero il merito di approfondire e di reinterpretare il pensiero di Tommaso d'Aquino e, più in generale, quello cristiano di epoca medievale. Va comunque sottolineato che all'interno di tale movimento, che non riuscì mai a strutturarsi come scuola, convissero personalità anche molto distanti fra di loro che diedero vita a correnti di pensiero non sempre riconducibili a dottrine e impostazioni univoche. Esistono tuttavia alcune connotazioni comuni che uniscono le personalità di spicco della corrente neotomista e che possono essere così sintetizzate:

San Tommaso d'Aquino, da un polittico di Carlo Crivelli (1476)

- il rifiuto del pragmatismo, dell'irrazionalismo e del modernismo, imperanti in Europa nei primi decenni del Novecento, incapaci di dare risposte positive all'uomo e ai suoi problemi esistenziali e in

qualche modo responsabili della crisi dei valori base dell'etica cristiana;
- l'esaltazione di san Tommaso quale massimo esponente della filosofia cristiana di tutti i tempi e del tomismo, cuore del *corpus* dottrinario cattolico, quale strumento indispensabile di interpretazione dell'uomo e dei suoi rapporti con Dio;
- la centralità dello studio della metafisica dell'essere (*esse*), sulle linee tracciate da San Tommaso, come chiave di volta di una visione armonica e autenticamente cristiana della vita.

I protagonisti

Fra i pionieri del movimento vi fu Martin Grabmann che fin dal 1909-1911 con la sua *Storia del metodo scolastico* (*Die geschichte der scolastischen methode*) iniziò a porsi una serie di interrogativi sul concetto dell'*essere* per il filosofo aquinate, che sviluppò successivamente (1912) in *San Tommaso d'Aquino, una introduzione alla sua personalità e al suo pensiero* (*Thomas von Aquin, eine einführung in seine persönlichkeit und gedankenwelt*). In quegli stessi anni, in Francia e in Italia (dove insegnava), il domenicano francese Réginald Garrigou-Lagrange dava alle stampe *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (1909) e *Dieu, son existence et sa nature* (1914). In tali saggi il teologo esprimeva una ferma condanna nei confronti dell'agnosticismo dei filosofi moderni e contemporanei mettendo nel contempo in risalto la profonda originalità e la grande attualità della filosofia della conoscenza di San Tommaso, pur se strettamente legata a quella aristotelica.

Contemporaneo, o quasi, di Garrigou-Lagrange fu il francese Antonin-Dalmace Sertillanges che, a differenza del primo, si interessò più alla metafisica che non alla gnoseologia tomistica. Sertillanges vide in San Tommaso il profeta della verità, massimo rinnovatore del pensiero aristotelico e non suo semplice emulo, come talvolta era stato ingiustamente giudicato.

Anche Jacques Maritain, di qualche anno più giovane, fu un grande studioso della metafisica di San Tommaso. Di formazione protestante e sposato con una ebrea russa, si convertì in gioventù al cattolicesimo. Fu sicuramente il più noto ed influente fra i neotomisti francesi. Spirito progressista, considerava la democrazia e le libertà moderne valori irrinunciabli che si armonizzavano pienamente con la filosofia dell'Aquinate. Teorizzò, in alcune sue opere, un umanesimo, che egli stesso definì «teocentrico», ispirato al messaggio cristiano. Tale umanesimo rifuggiva sia dal pragmatismo che dall'irrazionalismo, che, secondo il filosofo francese, erano i veri mali del pensiero contemporaneo.

Antonin-Dalmace Sertillanges

Fra i grandi neotomisti della prima metà del Novecento si collocano anche il gesuita belga Joseph Maréchal e il francese Étienne Gilson. Maréchal, grande conoscitore della filosofia moderna oltre che medievale, riuscì a conciliare il criticismo kantiano con la teoria della conoscenza di San Tommaso. Gilson dal canto suo sviluppò un'interpretazione assai originale del pensiero dell'Aquinate, che egli considerava in assoluto come il primo filosofo che era riuscito a sviluppare una vera e propria metafisica dell'essere, cioè una metafisica di tipo *esistenziale*.

In Italia il massimo esponente del neotomismo è stato Amato Masnovo, che fra i primi mise in evidenza, accanto alla matrice aristotelica del pensiero di San Tommaso, anche quella platonica, neoplatonica ed agostiniana[2]. Altri rappresentanti italiani di spicco del movimento furono Sofia Vanni Rovighi, il prete Francesco Olgiati e il frate Agostino Gemelli, che furono tra i fondatori dell'Università Cattolica di Milano, una delle roccaforti del pensiero neotomista contemporaneo in Italia ed Europa. Sempre collegato alla Cattolica di Milano, anche se da questa espulso nel 1931 in disputa[3] con le concezioni prevalenti sulla dimostrazione a priori dell'ente[4], Giuseppe Zamboni contribuì con gli studi di *Gnoseologia pura* ad indicare una via razionale al fondamento della conoscenza, dell'ontologia e della metafisica[5]. In una posizione più defilata ed autonoma si collocano invece Gustavo Bontadini, Giacinto Tredici e Paolo De Lucia. In Svizzera il più importante fu il ticinese Romano Amerio.

Principali autori

Tomismo classico (s. XIII-XV)

- Fray Martín de Ateca O.P. (? - 1306).[6]
- Bernardo de Trilla
- Herveo de Nédellec
- Pedro de Alvernia
- Reginaldo de Piperno
- Tolomeo de Lucca
- Giovanni Regina di Napoli
- Ferrer, catalano
- Romeu, magliorchino
- San Raimondo di Peñafort O.P. (1180-1275)
- Raimundo Martí O.P. (1220-1284)
- Egidio Romano O.S.A. (1247-1236)
- Nicolás Aymerich O.P. (1320-1399)
- San Vicente Ferrer O.P. (1350-1419)
- Johannes Capreolus O.P. (1380-1444), chiamato Princeps thomistarum
- Tomás de Sutton
- Pedro de Bérgamo
- Pablo Barbo Soncinas (m. 1494)

Tomismo barocco (s. XV-XVI)

- Tommaso di Vio O.P., Caietano (1469-1534)
- Crisóstomo Javelli (1472-1538)
- Francesco Silvestre da Ferrara O.P., il Ferrariense (1474-1526)
- Conrado Koellin (1476-1536)
- Francisco de Vitoria O.P. (1492-1546)
- Domingo de Soto O.P. (1495-1560)
- Pedro de Soto O.P. (1501-1563)
- Melchor Cano O.P. (1509-1560)
- Tomás de Mercado O.P. (1523-1575)

- Domingo Báñez O.P. (1528-1604)
- Bartolomé de Medina (teólogo) O.P. (1528-1580)
- Luis de Molina S.J. (1536-1600)
- Francisco Zumel (1540-1607)
- Francisco Suárez S.J. (1548-1617)
- Diego Álvarez de Paz S.J. (1560-1620)
- Rafael Ripa (m. 1611)
- Pedro de Ledesma (m. 1616)
- Tomás de Lemos
- Juan Pablo Nazari (1556-1646)
- Francisco de Araujo (1580-1664)
- Pedro de Godoy O.P. (m. 1677)
- Francisco Sylvius (1581-1649)
- Antonio de la Madre de Dios (1587-1641)
- Miguel de la Trinidad (1588-1661)
- Juan de Santo Tomás O.P. (1589-1644)
- Diego Mas (m. 1608)
- Tomás de Vallgornera (m. 1665)

Tomismo tardivo (s. XVII-XVIII)

- Antonio Reginaldo (1605-1676)
- Juan Bautista Gonet (1616-1681)
- Juan Tomás de Rocaberti O.P. (1627-1699)
- Antonio Massoulié (1632-1706)
- Antonio Goudin (1640-1695)
- Vicente Contenson (1641-1674)
- Vicente Ludovico Gotti (1664-1742)
- Carlos María Renato Billuart (1685-1757)
- Daniel Concina (1687-1756)
- G. V. Patuzzi (1700-1769)
- Juan de los Santos

Neotomismo (Neoscolastica) (s. XIX-XXI)

Tomismo italiano

- Salvatore Maria Roselli (?-1785)
- Vincenzo Buzzetti (1771-1824)
- Domenico Sordi (1790-1880)
- Serafino Sordi (1793-1865)
- Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)
- Carminatti (1798-1851)
- Giuseppe Pecci (1807-1890)
- Gioacchino Pecci, futuro papa Leone XIII

- Carlo Maria Curci, S.I. (1810-1891)
- Matteo Liberatore (1810-1892)
- Gaetano Sanseverino (1811-1865)
- Giovanni Battista Tornatore, C.M. (1820-1895)[7]
- Nunzio Signoriello (1831-1889)
- Tommaso Maria Zigliara (1833-1893)
- Giuseppe Prisco (1835-1923)
- cardinale Francesco Satolli (1839-1910)
- Santo Schiffini (1841-1906)
- mons. Salvatore Talamo (1844-1932)
- Alberto Barberis, C.M. (1847-1896)
- Giovanni Battista Vinati (1847-1917)
- Umberto degl'Innocenti
- Giuseppe Zamboni (1875-1950)
- Agostino Gemelli, O.F.M. (1878-1959)
- Carlo Mazzantini (1895-1971)
- Romano Amerio (1905-1977)
- Cornelio Fabro (1911-1995)
- Tomáš Týn, O.P. (1950-1990)
- Sofia Vanni Rovighi
- Angelo Campodonico
- Raimondo Spiazzi, O.P.
- mons. Antonio Piolanti
- mons. Brunero Gherardini
- Roberto De Mattei
- p. Vincenzo Benettollo, O.P.
- Giovanni Turco
- p. Sergio Parenti, O.P.
- Armando Rigobello
- p. Battista Mondin, S.X.
- cardinale Camillo Mazzella, S.I., cardinale Tommaso Maria Zigliara, O.P., Cornoldi, cardinale Benedetto Lorenzelli, Priso Signoriello, Lepidi, Tabarelli, Ballerini, De Maria, Chiesa, Giuseppe Barzaghi, O.P., Umberto Galeazzi, Emmanuele Morandi, Vittorio Possenti, Dezza, Lottin, Padovani, Petruzzellis, Roberti, Jullien, cardinale Dino Staffa, Felice Capello, S.I., Riccobono, Albertorio, De Francisci, Capograssi, Del Vecchio, Gonella, Luigi Einaudi, Vittorio Emanuele Orlando, Santi Romano, Del Giudice, Carnelutti, G. Di Napoli, C. Carbone, cardinale Gaetano Bisleti, F. Zamboni, cardinale Pietro Parente, Masnovo, Olgiati, Cordovani, Laurenti, Salotti, Mercati, Roberti, Pizardo, Ruffini, Michele Federico Sciacca, L. Bogliolo, F. Cacucci, A. Galli, M.V. Ferrari, G. Perini, L. Salerno, P. C. Landuci, Andrea Milano, U. Pellegrino, cardinale Mario Luigi Ciappi, O.P., Luigi Bogliolo S.D.B., R. Moretti, T. S. Centi, Luigi Bogliolo, Mario Pangallo, Dario Composta S.D.B., Reginaldo M. Pizzorni, O.P., Emmanuele Morandi, Enrico Bini, Giuseppe Perini, Fabio Gambetti, Pasquale Orlando, Giovanni Cavalcoli, O.P., Pasquale Giustiniani, Tarcisio Stramare, Luigi Bogliolo, S.D.B., Romano Saurini, Lourdes Grosso, Marco D'Avenia, Carmine Matarazzo.

Tomismo in lingua francese

- cardinale Désiré-Joseph Mercier

- Enrique Denifle (1844-1905)
- M. T. Coconnier (1846-1908)
- cardinale Louis Billot, S.I. (1846-1931)
- Pedro Mandonnet (1858-1936)
- Ambroise Gardeil, O.P. (1859-1931)
- Antonin-Dalmace Sertillanges, O.P. (1863-1948)
- Réginald Garrigou-Lagrange, O.P. (1877-1964)
- Jacques Maritain (1882-1973)
- Étienne Gilson (1884-1978)
- Joseph Maréchal
- Charles Boyer (filosofo), S.I.
- Yves Simon (filosofo)
- Louis de Raeymaecker
- cardinale Charles Journet (1891-1975)
- Louis Jugnet
- Aimé Forest
- Joseph De Finnance
- Servais-Théodore Pinckaers
- Roger Verneaux
- cardinale Georges Cottier O.P. (1922-2016)
- Bourquard, Sauvé, De la Bouillerie, P. Mandonet, P. Rousselot, P. Geny, H. Grenier, T. Pégues, E. Buonpensiere, E. Hugon, M. D. Rolland-Gossellin, J. Gardair, E. Domet de Vorges, A. de Poulpiquet, Ph. Delhayé, F. X. Maquart, F.J. Thonnard, J. Leclercq, R. Jolivet, L. Lachance, Yves Floucat, Bertrand de Margherie S.J., Paquet, Bounpensiere, Le Rohellec, Lépicier, De la Taille, A. Trapé, Benoït Duroux O.P., L. Jammarrone, P. Toinet, Patrick de Laubier, Edmond Barbotin, Pierre Adnès

Tomismo spagnolo

- Andrés de Guevara, S.I. (1748-1801)
- Felipe Puigserver
- José Vida
- Narciso Puig
- Francisco Xarrié
- Antonio Sendil
- Pedro Texeiro
- Rafael de Vélez, O.F.M.Cap. (1777-1850)
- Lorenzo Arrazola (1795-1873)
- Rafael José de Crespo
- Jaime Balmes (1810-1848)
- Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904)
- Antonio José Pou y Ordinas (1834-1900)
- Manuel Barbado (1844-1945)
- Alejandro Pidal y Mon (1846-1913)
- mons. José Torras y Bages (1846-1916)
- mons. Antonio Hernández Fajarnés (1851-1909)

- Damián Isern y Marco (1852-1914)
- Eduardo de Hinojosa (1852-1919)
- Francisco Fernández de Henestrosa
- José Miralles Sbert (1860-1920)
- Miguel de Esplugas (1870-1934)
- Luis Alonso Getino (1877-1946)
- Carlos Cardó (1884-1958)
- Francisco Barbado
- Bartolomé Xiberta, O. Carm. (1897-1967)
- Francisco Marín-Sola, S.I.
- Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981)
- Angel González Álvarez (1916-1991)
- Juan Vallet de Goytisolo (1917-2011)
- Rafael Gambra Ciudad (1920-2004)
- Antonio Millán-Puelles (1921-2005)
- Jesús García López (1924-2005)
- Carlos Cardona (1930-1993)
- Ramón García de Haro (1931-1996)
- Mariano Artigas (1938-2006)
- Luis Clavell Martínez-Repiso
- Miguel Ayuso (1961)
- Fermín de Urmeneta y Cervera
- José-Apeles Santolaria de Puey y Cruells
- Jesús García López, Angel Luis González, Rafael Alvira, Tomás Melendo, Armando Segura, Luis Romera, Juan Manuel Burgos, Alfonso García Marqués, Patricia Moya, Javier Pérez Guerrero, Javier Aranguren, Juan Fernando Sellés, Enrique Rivera de Ventosa, José J. Escandell, Joaquín Ferrer, Antonio Segura Ferns, Modesto Santos, José Ángel García Cuadrado, José Miguel Serrano Ruiz-Calderón, Estanislao Cantero, Consuelo Martínez-Sicluna, José Luis Fernández, Fernando Pascual, Rafael Pascual, L.C., Dionisio Roca, Ana Marta González, Jordi Girau, José Mª Ciurana, José Ortiz, Pedro Rodríguez, Agustín Basave Fernández del Valle, Josep-Ignasi Saranyana, Sergio Rául Castaño, Álvaro Huerga, Gustavo Eloy Ponferrada, José María Romero, Fernando Gutiérrez, Gonzalo Soto Posada, Alejandro Saavedra S.D.B., Lydia Jiménez, José Antonio Izquierdo Labeaga, Modesto Santos.

Domenicani spagnoli

- Juan Tomás de Boxadors, O.P. (1703-1780)
- Francisco Alvarado, O.P. (1756-1814), il "Filósofo rancio"
- Ceferino González y Díaz Tuñón, O.P. (1831-1895)
- Norberto del Prado, O.P. (1852-1918)
- Juan González Arintero, O.P. (1860-1928)
- Santiago Ramírez, O.P. (1891-1967)
- Aniceto Fernández, O.P. (1895-1981)
- Guillermo Fraile, O.P. (1909-1970)
- Teófilo Urdánoz, O.P. (1912-1987)
- Antonio Royo Marín, O.P. (1913-2005)

- Victorino Rodríguez (teóogo), O.P. (1926-1997)
- José Todolí, O.P.
- Juan José Gallego, O.P.
- Jordán Gallego, O.P.
- Quintín Turiel, O.P.
- Vicente Cudeiro ,O.P.
- Armando Bandera O.P.
- Marcos F. Manzanedo, O.P.
- Mateo Febrer, O.P.
- Vicens Igual, O.P.
- Juan José Llamedo, O.P.
- Abelardo Lobato, O.P. (1925)
- Juan José Llamedo, O.P.
- Enrique Almeida, O.P.

Scuola tomistica di Barcellona

- Ramón Orlandis Despuig, S.I. (1873-1958)
- Jaume Bofill i Bofill (1910-1965)
- Francisco Canals Vidal (1922-2009)
- José María Petit Sullá (1940-2007)
- José María Alsina Roca
- Eudaldo Forment
- Antoni Prevosti
- Pedro Suñer, S.I.
- Margarita Mauri, Ignacio Guiu, José María Romero, Francisca Tomar, Evaristo Palomar, Misericordia Anglés, Juan Martínez Porcell, Magdalena Bosch, Javier Echave-Sustaeta del Villar, José Manuel Moro, Antonio Amado, Santiago Fernández Burillo, Juan García del Muro, Pau Giralt, Ignacio Azcoaga Bengoechea, Hug Banyeres, Enrique Martínez, Alex Verdés, Nuria Paredes, Teresa Signes, Fernando Melero, Gregorio Peña, Laura Casellas, Javier Barraycoa, Lluís Seguí Pons, Miguel Angel Belmonte, José Mª Montiu, José Manuel Zubicoa, José Mª Mundet, Miguel Subirachs, Jordi Gil, Jorge Soley, José Luis Ganuza.

Tomismo ispano-americano

Tomismo argentino

- Tomás D. Casares (1895-1976)
- P. Leonardo Castellani S.J. (1899-1981)
- Julio Meinvielle (1905-1973)
- Ismael Quiles, jesuita (1906-1993)
- mons. Octavio Derisi (1907-2002)
- Carlos Sacheri
- Juan Alfredo Casaubón
- Emilio Komar (1921-2006)
- Alberto Caturelli (1927-2016)

- Francisco Leocata S.D.B. (1944)
- Juan José Sanguineti
- Ignacio Andereggen (1958)
- Gabriel J. Zanotti
- Alfredo Sáenz S.J.
- Mario Enrique Sachi, Gustavo Eloy Ponferrada, María C. Donadio Maggi de Gandolfi. Jorge Héctor Padrón, José Ricardo Pierpauli, Carlos Massini.

Tomismo messicano

- Osvaldo Robles, Agustín Basave Fernández del Valle, Mauricio Beuchot, Fernando Gutiérrez Godínez

Tomismo cileno

- P. Osvaldo Lira ss.cc. (1904-1996)
- Juan Antonio Widow, Mirko Skarika, Patricio Lombardo, Mauricio Echeverría, Fernando Moreno, Eloy Sardon

Tomismo equatoriano

- Enrique Almeida
- José Vega Delgado

Tomismo venezuelano

- Rafael Tomás Caldera
- Francisco Rivero

Tomismo peruviano

- Alejandro Saavedra

Tomismo in lingua tedesca

- Martin Grabmann
- Joseph Gredt
- Gallus Manser
- Erich Przywara
- Gustav Siewerth
- Rudolf Allers
- Emerich Coreth
- Edith Stein
- Josef Pieper

- Kleutgen, Stöckl

Tomismo in lingua inglese

- Joseph Owens
- Joseph Francis Lonergan
- Ralph McInnerny
- Alasdair MacIntyre
- Lawrence Dewan
- John F. Wippel

Tomismo analitico

- Elisabeth Anscombe
- John Haldane

Tomismo polacco

- Józef Maria Bocheński
- Mieczysław Albert Krąpiec
- Karol Wojtyla (Papa Giovanni Paolo II), membro fondatore della Società Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA)

Tomismo olandese

- Peter Hoenen
- Leo Elders

Tomismo belga

- Maurice De Wulf (1867-1947)
- Van Weddingen

Altri

- E. Hugón, V. Remer, J. A. Gredt, F. Ehrle, G. Beghin-Rosé, Desiderio Nys, A. Farges, J. V. de Got, R. Schultes, P. Geny, Gallus M. Manser O.P., A. Horváth, D. Prümmer, B.H. Merkelbach, L. de Raeymaeker, L.B. Geiger, R.P. Philips, H. Meyer, E. Welty, G. Sieweth, A.F. Utz, G. Van Riet, A. H. Henry, R. E. Brennan, W. Farrell, Daniel Ols O.P., Domet de Vorges, Commer, De Groot, Lemius, Miguel Lega, Jansens, Browne, Gabriel de S.M. Magdalena, G. G. Mattiussi, L. Fanfani, M. Daffara, Landgraf, G. Siegmund, G. Kalinowski, Cl. Vansteekiste, G. B. Dougherty, Joseph Schumacher, Adrian J. Reimers, Francesco Andreu, Wilhelm Imkamp, Roberto Busa, Leo Scheffczy, Mario Enrique Sacchi, Waclaw Swierzwski, Th. María Helena da Guerra Pratas, Arthur Burton Calkins, Gerardo Rocha, Edward Kaczynski O.P., Aníbal Fosbery O.P., Rolando de la Rosa O.P., Gerardo Rocha, M. A. Krapiec O.P., Dalia Marija Stanciene, mons. Felipe Bacarreza, Mary Rose Barral, Angela Ales Bello, Fernand van Steenberghen, Armand Maurer, Charles de Koninck, James A. Weisheipl, Jean-Pierre

Torrell, Odon Lottin O.S.B., John F. Wippel, Juan Alfredo Casaubón, Ignacio Andereggen, Juan R. Sepich (en su primera época), Guido Suaje Ramos, Domingo Basso O.P.

Opere di autori neotomisti (selezione)

- Romano Amerio, *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX*, I edizione, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1985. Poi Torino, Lindau, 2009; Verona, Fede & Cultura, 2009
- Gustavo Bontadini, *Conversazioni di metafisica* (II edizione), Milano, Vita e Pensiero, 1995
- Réginald Garrigou-Lagrange, *Le Divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, Ed. F. Ferrari, 1923
- Réginald Garrigou-Lagrange, *Essenza ed attualità del tomismo*, Brescia, Edizioni La Scuola, 1947
- Réginald Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomistica*, Brescia, Tip. Ed. Queriniana, 1953
- Martin Grabmann, *San Tommaso d'Aquino. Una introduzione alla sua personalità e al suo pensiero* (Tradotto dal tedesco da Giacomo Di Fabio). II edizione, Milano, Soc. Edit. Vita e Pensiero, 1929
- Martin Grabmann, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, (Tradotto dal tedesco da Giacomo Di Fabio) (III edizione italiana), Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1940
- Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale* (II edizione rivista), Parigi, J. Vrin Ed., 1944
- Étienne Gilson, *Le thomisme, introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (V edizione rivista e ampliata), Parigi, J. Vrin Ed., 1947
- Étienne Gilson *L'Être et l'essence*, Parigi, J. Vrin, 1948.
- Étienne Gilson, *Elementi di filosofia cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1964
- Joseph Maréchal, *Il punto di partenza della metafisica, il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1995
- Jacques Maritain *Art et scolastique*, Parigi, Librairie de l'Art Catholique, 1920
- Jacques Maritain *Le Docteur Angélique*, Parigi, Paul Hartmann, 1929
- Jacques Maritain *De la philosophie chrétienne*, Parigi, Desclée de Brouwer Ed., 1933
- Jacques Maritain *Humanisme intégral*, Parigi, Fernand Aubier, 1936 (prima edizione: *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristianidad*, Madrid, El Signo, 1935)
- Jacques Maritain *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Parigi, Gallimard, 1960
- Amato Masnovo, *Sant' Agostino e San Tommaso, concordanze e sviluppi*, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1942
- Amato Masnovo, *La pace secondo San Tommaso*, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1918
- Amato Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1924
- Amato Masnovo, *Introduzione alla Somma teologica di s. Tommaso: Saggi e documenti*, Brescia, Edizioni La Scuola, 1946
- Francesco Olgiati, *L'anima di San Tommaso, saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1923
- Giuseppe Zamboni, *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, Soc. Ed. Vita e Pensiero (Tip. S. Giuseppe), Milano, 1924
- Giuseppe Zamboni, *Studi sulla Critica della ragione pura,* a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, QuiEdit,Verona, 2017

- Giuseppe Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale,* a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, QuiEdit, Verona, 2019
- Antonin-Dalmace Sertillanges *I tempi moderni*, Brescia, Morcelliana, 1948
- Antonin-Dalmace Sertillanges *San Tommaso d'Aquino*, Brescia, Morcelliana, 1931
- Sofia Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, 1965
- Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino* (X edizione), Roma-Bari, Laterza, 2002

Note

1. ^ Cit. da: Leone XIII, *Aeterni Patris*, in *Enchiridion delle encicliche*, Vol. III, n. 96 (a sua volta tratta da: Battista Mondin, *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti* (pag. 34), Bologna, ESD, Edizioni Studio Domenicano, 2002)
2. ^ Amato Masnovo, *Sant'Agostino e San Tommaso, concordanze e sviluppi* (pag. 105 e seg.), Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1942
3. ^ Francesco Olgiati, *Review of « Criterion », ; Una polemica significativa in: « Gerarchla », Fermi; La filosofia di , in: « Studium », ; Il realismo critico della gnoseologia pura, Giuseppe Zamboni*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 28, n. 3, 1936, pp. 263–277. URL consultato il 21 agosto 2020.
4. ^ Giuseppe Zamboni, *Il realismo critico della gnoseologia pura. Risposta al «Caso Zamboni» (P. A. Gemelli, Mons. F. Olgiati e P. A. Rossi)*, Verona, 1936.
5. ^ Gaetano Peretti, *Mons. Zamboni a cent'anni dalla nascita*, in *Verona Fedele*, 12 ottobre 1975.
6. ^ *Copia archiviata* (**PDF**), su *uco.es*. URL consultato il 1º giugno 2018 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2016).
7. ^ Scheda biografica (http://www.cmroma.it/index.php?option=com_content&view=article&id=85&Itemid=289)

Bibliografia

- Cornelio Fabro, *Neotomismo e suarezismo* (Opera completa, Vol. IV), Segni, Editrice del Verbo Incarnato, 2005
- Antonio Livi, Cornelio Fabro, Fernando Ocáriz, Clemens M. J. Vansteenkiske, *Le ragioni del tomismo, dopo il centenario dell'enciclica Aeterni Patris*, Milano, Edizioni Ares, 1979
- Nicolás María López Calera, *Neotomismo e filosofia del diritto in Italia*, Bologna, Ed. Zanichelli, 1965
- Battista Mondin, *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna, ESD, Edizioni Studio Domenicano, 2002
- Luciano Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, Milano, IPL, 1986
- Stefania Pietroforte, *Le origini della neoscolastica italiana, 1909-1923*, Bologna, Il Mulino, 2005
- *Il P. Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della Scolastica al Collegio Romano*, in *La Civiltà Cattolica*, 1927, pp. 107-121; 399-409.
- *Intorno alle origini del rinnovamento tomistico in Italia - Il P.Taparelli e il P. Sordi*, in *La Civiltà Cattolica*, 1928. (parte prima –pagg. 215-229) (parte seconda – pagg. 396-411)
- *parte prima - I collaboratori del Taparelli; parte seconda - Il peripato in azione*, in *La rinascita del tomismo a Napoli nel 1830*, *La Civiltà Cattolica*, 1929, pp. 229-244; 422-4333.

- Paolo Dezza, *Il contributo della Compagnia di Gesù alla preparazione dell'enciclica "Aeterni Patris"*, in *La Civiltà Cattolica*, IV, quaderno 313b, 1980, pp. 342-355.

Voci correlate

- Tomismo
- San Tommaso d'Aquino
- Filosofia scolastica

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sul **neotomismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**neotomismo**»

Collegamenti esterni

- Anna Vittoria Fabriziani, *Blondel e i neotomisti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005 nel sito:books google.it (http://books.google.it/books?id=wzxrnrfKcr4C&pg=PA56&lpg=PA56&dq=Neotomismo&source=web&ots=za4v69Ho2e&sig=JNHzpWZKNwbGA9mdXo-7RLvSViU&hl=it&sa=X&oi=book_result&resnum=8&ct=result#PPP1,M1)
- *G. Sordi, Il contributo dei gesuiti piacentini Serafino e Domenico Sordi alla diffusione del neotomismo nella cultura cattolica dell'800, PC 2015,*, su *serafinosordi.altervista.org*.
- Agostino Gemelli, *Neoscolastica*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934. URL consultato il 15 luglio 2018.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 31749 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=31749) · LCCN (EN) sh85090741 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85090741) · BNF (FR) cb11949748s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11949748s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11949748s) · J9U (EN, HE) 987007563186805171 (http://oldui.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007563186805171)

Portale Cattolicesimo | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Neotomismo&oldid=138440033"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 mar 2024 alle 09:41.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Jacques Maritain

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Jacques Maritain (Parigi, 18 novembre 1882 – Tolosa, 28 aprile 1973) è stato un filosofo francese, allievo di Henri Bergson, convertitosi al cattolicesimo.

Jacques Maritain

Autore di più di 60 opere, è generalmente considerato come uno dei massimi esponenti del neotomismo nei primi decenni del XX secolo e uno tra i più grandi pensatori cattolici del secolo. Fu anche il filosofo che più di ogni altro avvicinò gli intellettuali cattolici alla democrazia allontanandoli da posizioni più tradizionaliste. Papa Paolo VI lo considerò il proprio ispiratore.[1] A conferma di ciò, dopo una lunga corrispondenza durata dal '26 al '73[2] e quattro *memoranda* inviati al Pontefice, alla chiusura del Concilio Vaticano II fu a Maritain, quale rappresentante degli intellettuali, che Paolo VI consegnò simbolicamente il proprio *Messaggio agli uomini di pensiero e di scienza*.[2]

Indice

Biografia
Il pensiero
Riconoscimenti
Premi letterari
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nasce a Parigi in una famiglia protestante, il padre Paul Maritain è avvocato, la madre Geneviève Favre è la figlia del politico Jules Favre. Frequenta il liceo Henri-IV e studia poi chimica, biologia e fisica alla Sorbona, dove si laurea dapprima in filosofia e poi in scienze naturali. In questi anni universitari conosce Raïssa Oumançoff, immigrata russa di origine ebraica, che sposerà nel 1904 e che lo seguirà appassionatamente nella sua ricerca della verità.

Lo scientismo, allora in voga alla Sorbona, lo delude rapidamente; lo ritiene incapace di rispondere alle fondamentali questioni esistenziali. Su consiglio di Charles Péguy, segue con la futura moglie i corsi di Henri Bergson al Collège de France. Bergson comunica ai Maritain, oltre alla critica dello scientismo, pure il senso dell'assoluto. Anche grazie all'influenza di Léon Bloy i Maritain si convertono nel 1906 al cattolicesimo.

I coniugi Maritain si trasferiscono nel 1907 a Heidelberg, dove Jacques Maritain studia biologia sotto la direzione di Hans Driesch, la cui teoria neovitalista lo attira in quanto apparentata alle concezioni di Bergson. Durante una lunga convalescenza della moglie, il consigliere spirituale dei Maritain, il domenicano Humbert Clérissac, le fa scoprire l'opera di San Tommaso d'Aquino. L'entusiasmo di Raissa contagia il marito, che vede in San Tommaso la conferma di molte sue idee. Dal "Dottore angelico" Maritain passa ad Aristotele, di cui San Tommaso aveva cristianizzato il pensiero, e alla neoscolastica.

Nel 1912 Jacques Maritain inizia la propria attività di docente, prima al Collegio Stanislao, poi all'Istituto cattolico di Parigi e al piccolo seminario di Versailles. Nel 1920 partecipa con Henri Massis alla fondazione della *Revue Universelle*.

Sotto l'influenza di Clérissac si avvicina ad ambienti vicini alla destra cattolica dell'Action française. Quando nel 1926 il Vaticano metterà in guardia dall'operato dell'Action Française, dopo un periodo di riflessione, Maritain difenderà tali interventi con la pubblicazione di *Primauté du spirituel*. Negli anni successivi egli approfondisce la propria riflessione politico – sociale che nel 1936 esprime in *Humanisme intégral* e si avvicina ad ambienti della democrazia cristiana francese.

Nel 1933 è nominato professore al Pontificio Istituto di Studi Medioevali di Toronto. Egli insegnò pure alla Columbia University e alle Università di Chicago e Princeton. La Seconda guerra mondiale lo blocca nell'America del Nord da dove si oppone strenuamente al regime filonazista di Vichy, fatto che lo mette fra i ricercati dalla polizia tedesca (partecipa attivamente alla resistenza con radiomessaggi e fogli distribuiti clandestinamente in territorio francese)[3].

Con la fine della guerra il generale De Gaulle lo propone come ambasciatore della Repubblica Francese presso la Santa Sede. Dopo un rifiuto iniziale, accetta l'incarico che ricopre dal 1945 al 1948. Nel '49 viene invitato all'Università di Chicago, dove insegnano anche Leo Strauss, Eric Voegelin e Yves Simon coi quali, dopo la Carta dell'ONU del '45 e la Dichiarazione universale dei diritti umani del '48, contribuisce a delineare l'idea di un ordine pacifico sovranazionale per un'umanità appena uscita da due conflitti mondiali. Tiene un ciclo di conferenze che vengono raccolte nel volume *Uomo e lo Stato*, suo capolavoro di filosofia politica.[4]

Accresce l'attività culturale dell'Ambasciata fondando il Centre d'études Saint Louis des Français[5]. Durante questa esperienza farà amicizia con mons. Montini. Dopo tale esperienza ritorna a New York alla Princeton University, di cui diventerà professore emerito nel 1956.

Nel 1960 Raissa muore a Parigi e Jacques Maritain si ritira a Tolosa presso la Comunità religiosa dei Piccoli Fratelli di Gesù, ordine creato nel 1933, sul quale Maritain da sempre esercitava un'influenza. Fra il '62 e il '65, presenzia al Concilio Vaticano II, su invito di Montini.[6] Nel 1971 egli stesso diventerà un piccolo fratello.

Jacques Maritain è sepolto con la moglie a Kolbsheim in Alsazia nel dipartimento francese del Basso Reno.

Il pensiero

Il pensiero di Jacques Maritain è elaborato partendo da alcune tematiche di Bergson (che fu suo maestro), ma riferendosi principalmente alla filosofia realistica di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino. Come quella dei due filosofi realisti la visione di Maritain si appoggia anzitutto sulla percezione della realtà e, poi, sulla comprensione dei principi fondamentali della metafisica, servendosi però anche dell'intuizione. Questa già in Bergson costituiva l'organo della metafisica. Maritain è un metafisico che difende una concezione della filosofia come scienza, anzi come la regina delle scienze, contro coloro che vorrebbero negare alla filosofia tale statuto. Il contributo più importante di Maritain, nella rielaborazione della concezione aristotelico-tomista, è l'intuizione dell'essere.

Nel 1910 Maritain completa il suo primo grande contributo alla filosofia contemporanea, un articolo di 28 pagine intitolato *Raison et Science contemporaine*, ossia Ragione e scienza contemporanea, che apparve nel numero di giugno della *Revue de Philosophie*. Maritain denunciava la divinizzazione della scienza e la confisca che questa faceva del ruolo della ragione e della filosofia e l'eccesso di importanza che veniva attribuito alle scienze rispetto alle lettere.

Nel 1917 un gruppo di vescovi francesi incaricò Maritain di preparare una serie di manuali destinati a essere utilizzati nelle università cattoliche e nei seminari. Maritain ne terminò tuttavia uno soltanto: gli *Elementi di filosofia*, il quale è, da allora, un'opera di riferimento per i seminari cattolici.

Con la pubblicazione delle opere *Riflessioni sulla intelligenza e sulla sua propria vita* (1924) e *Distinguere per unire o i gradi per sapere* (1932), il pensiero filosofico di Maritain apparve sempre più orientato verso una visione della filosofia, che mettesse come prioritaria l'evidenza dell'essere prima dei sensi e la metafisica prima dell'epistemologia. Per quest'ultima, auspicò un realismo critico, nel senso di una pratica riflessiva, tramite la quale fosse lecito difendere la conoscenza alla luce di quella già acquisita, sempre considerando che l'esistenza e la natura di Dio, rivelabili anche attraverso l'esperienza mistica, restano un punto fermo per ogni aspetto della vita.

Nel 1936 Jacques Maritain pubblicò il testo di sei lezioni, tenute nel 1934 presso l'Università di Santander con il titolo *Umanesimo integrale (Humanisme intégral)*, in cui delineava l'ideale storico di una nuova cristianità e di un nuovo umanesimo, alternativo da una parte al marxismo, al liberalismo e al fascismo ma dall'altra anche alla vecchia cristianità medioevale, dove le istituzioni avevano il carattere del sacro[7]. Per Maritain infatti il popolo è sovrano nel senso che Dio lo fa sovrano, per cui la legge civile deve rispettare la legge morale della coscienza e questa la legge eterna, che si impersona in Dio. Al contrario delle opere precedenti il termine storico di confronto non è più la Terza Repubblica francese, prototipo della società borghese, bensì l'Unione sovietica e le dittature fasciste.

Per quanto riguarda la riflessione pedagogica è in massima parte contenuta nel volume *Per una filosofia dell'educazione* (1959) e si è sviluppata soprattutto in America (in Italia è stato pubblicato in due volumi con il titolo *L'educazione al bivio* e *L'educazione della persona*). Contro il funzionalismo della pedagogia pragmatista, che si limita a far esercitare le capacità psichiche senza preoccuparsi della loro finalizzazione, Maritain afferma il primato della verità come oggetto della ricerca e come fondamento della libertà. L'educazione riguarda direttamente la persona; i suoi aspetti professionali e sociali, per quanto importanti siano, sono secondari e subordinati allo sviluppo della persona, che dopo tutto rappresenta l'unità sociale, ed è in se stessa un fine e un valore.[8]

Durante la Seconda guerra mondiale, Maritain, che insegnava all'Istituto Pontificio canadese per gli Studi medievali, protestò contro la politica del regime di Vichy e, soprattutto, condannò in tutti modi possibili l'atrocità della Shoah[9]. È del 1938 il libro *Gli ebrei tra le nazioni* che pubblica a seguito di una conferenza contro l'antisemitismo.

Nella sua opera egli distingue l'azione "en tant que chrétien" ("in quanto cristiano"), che consiste nell'obbedienza ai riti e ai dogmi della Chiesa, dall'azione "en chrétien" ("da cristiano"), la quale è l'applicazione individuale o ad opera di organizzazioni laiche delle idee cristiane in ambito temporale, in quest'ultimo caso la Chiesa non deve interessarsi.

La maggior parte dei manoscritti di Maritain è conservata dall'Associazione di studio Jacques e Raïssa Maritain a Kolbsheim in Alsazia, mentre il *Maritain Center* della University of Notre Dame, nello stato dell'Indiana, detiene una parte importante degli archivi americani del filosofo. Obiettivo di quest'ultima istituzione è incoraggiare lo studio e la ricerca sul pensiero di Maritain, ma anche svilupparne le idee.

Non fu un integralista. Negli anni Sessanta Jacques Maritain pose la dimensione dell'*Umanesimo* al centro della persona, evidenziando il valore della democrazia in contrapposizione al totalitarismo tecnologico che tende all'individualismo, alla massificazione e fu contro lo statalismo, il prassismo.

Nel 1956 padre Antonio Messineo dalle colonne di *La Civiltà Cattolica* accusò Maritain di naturalismo. Il suo libro *Umanesimo integrale* per poco non fu inserito nell'*Indice dei libri proibiti* poiché non evidenziava che la grazia divina è un dono gratuito e che il fine ultimo dell'uomo risiede nella vita ultraterrena e dunque oltre la storia.[10]

Per Jacques Maritain la politica doveva essere focalizzata sulla persona umana e finalizzata al bene comune nel rispetto del pluralismo. Per far questo Jacques Maritain sostenne che si dovesse sviluppare una formazione integrale e armonica, che superasse le unilateralità e le scissioni, adottando una metodologia che non sia né permissiva né autoritaria ma segnata dalla libertà. La libertà umanistica è la condizione indispensabile per evitare il vuoto metafisico ed etico, che è nemico dell'educazione non meno che della democrazia.

Riconoscimenti

In continuità con il comune mentore e maestro Montini, anche papa Giovanni Paolo II affermerà:

> «Anche il Concilio Vaticano II prescrive, come sappiamo, lo studio e l'insegnamento del patrimonio perenne della filosofia, del quale una parte insigne è costituita dal pensiero del Dottore Angelico (a questo proposito mi piace ricordare che Paolo VI volle invitare al Concilio il filosofo Jacques Maritain, uno dei più illustri interpreti moderni del pensiero tomistico, intendendo anche in questo modo esprimere alta considerazione verso il Maestro del XIII secolo e insieme verso un modo di "'far filosofia" in sintonia con i "segni dei tempi")»
>
> (*Discorso di Giovanni Paolo II al Pontificio Ateneo "Angelicum"*, Cappella Sistina, 17 novembre 1979[6])

La teologia di San Tommaso è stata riconsiderata «come un elemento fondamentale per un'adeguata formazione del clero e della gioventù cristiana».

Premi letterari

- 1961 - Gran premio di letteratura dell'Accademia francese[11]
- 1963 - Grand Prix national des lettres[12]

Opere

Le singole opere sono state raccolte in: *Oeuvres Complètes*, a cura di J.-M. Allion, M. Hany, D. et R. Mougel, M. Nurdin, H.R. Schmitz, Paris, Editions Saint Paul-Fribourg, Editions Universitaires, 1986-2008, 17 voll. I volumi XIV e XV comprendono gli scritti di Raïssa Maritain. Il volume XVI riporta inediti e testi, compresi tra il 1920 e il 1973, rintracciati dopo la pubblicazione dei precedenti volumi. Il volume XVII contiene indici e apparati. L'edizione delle opere complete in lingua inglese è stata pubblicata dalla University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), USA.

- *La philosophie bergsonienne: études critiques*, Paris, Rivière, 1913
- *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920
- *Eléménts de philosophie: Introduction générale à la philosophie*, Paris, Téqui, 1920
- *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921
- *Antimoderne*, Paris, Édition de la Revue des Jeunes, 1922
- *Eléménts de philosophie II: L'ordre des concepts (Logique)*, Paris, Téqui, 1923
- *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1924.
- *De la vie d'oraison*, Paris, À l'art Catholique, 1925
- *I tre riformatori; Lutero, Cartesio, Rousseau,* Brescia, editrice Morcelliana, 2001 (*Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, avec six portraits*, Paris, Plon, 1925)
- *Réponse à Jean Cocteau*, Paris, Stock, 1926
- *Une opinion sur Charles Maurras et les devoirs des catholiques*, Paris, Plon, 1926
- *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927
- *Quelques pages sur Léon Bloy*, Paris, L'artisan du livre, 1927
- *Pourquoi Rome a parlé* (coll.), Paris, Spes, 1927
- *Clairvoyance de Rome* (coll.), Paris, Spes, 1929
- *Le Docteur Angélique*, Paris, Paul Hartmann, 1929
- *Religion et culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930
- *Distinguer pour unir: ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932
- *Le songe de Descartes*, Paris, Buchet Chastel, 1932
- *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933
- *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, DDB, 1933
- *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui, 1934
- *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris, Rouart, 1935
- *La philosophie de la nature: essai critique sur ses frontières et son object*, Paris, Téqui, 1935
- *Science et sagesse, suivi d'éclaircissement sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1935
- *Lettre sur l'indépendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935

- *Humanisme intégral*, Paris, Fernand Aubier, 1936 (prima ed.: *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristianidad*, Madrid, El Signo, 1935)
- *Les Juifs parmi les nations*, Paris, Cerf, 1938
- *Questions de conscience : essais et allocutions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938
- *Situation de la poésie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938
- *Le crépuscule de la civilisation*, Paris, Éd. Les Nouvelles Lettres, 1939
- *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouer, 1939
- *De la justice politique*, Paris, Plon, 1940
- *À travers le désastre*, New York, Éditions de la Maison Française, 1941
- *La pensée de saint Paul*, New York, Éditions de la Maison Française, 1941
- *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942
- *Christianisme et démocratie*, New York, Éditions de la Maison Française, 1943
- *Education at the Crossroads*, New Haven, Yale University Press, 1943
- *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, Éditions de la Maison Française, 1944
- *Principes d'une politiques humaniste*, New York, Éditions de la Maison Française, 1944
- *À travers la victoire*, Paris, Hartmann, 1945
- *Messages (1941-1944)*, New York, Éditions de la Maison Française, 1945
- *Pour la Justice: articles et discours (1940-1945)*, New York, Éditions de la Maison Française, 1945
- *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947
- *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947
- *Raison et raisons*, Paris, Egloff, 1948
- *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949
- *L'uomo e lo stato* (*Man and the State*), Chicago, University of Chicago Press, 1951
- *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951
- *Approches de Dieu*, Paris, Alsatia, 1953
- *Creative Intuition in Art and Poetry*, New York, Pantheon Book, 1953
- *Georges Rouault*, New York, Harry Ambrams, 1954
- *On the Philosophy of History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1957
- *Reflections on America*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958
- *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1959
- *Liturgie et contemplation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959
- *Le philosophe dans la cité*, Paris, Alsatia, 1960
- *The Responsibility of the Artist*, New York, Scribner's Sons, 1960
- *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960
- *Dieu et la permission du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963
- *Le mystère d'Israël*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 (prima ed.: *Il mistero di Israele*, Brescia, Morcelliana, 1964)
- *Carnet de notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965
- *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966
- *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967
- *De l'Église du Christ. La personne de l'Église et son personnel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970
- *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973

- *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires, 1986 (prima ed. postuma: *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. Viola, Milano, Jaca Book, 1985)

Note

1. ^ Piero Viotto, *Giovanni Battista Montini-Paolo VI. Scritti di filosofia e di spiritualità*, Studium, 192 pp. Citato in Filippo Rizzi, *E Montini andò a scuola da san Tommaso*, su *avvenire.it*, Avvenire, 29 aprile 2016.
2. Samuele Pinna e Piero Viotto, *Reviewed Work: Scritti di filosofia e di spiritualità by Giovanni Battista Montini Paolo VI, P. Viotto*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 110, n. 4, Università Cattolica del Sacro Cuore, ottobre-dicembre 2018, pp. 987-989, JSTOR 26612056. URL consultato il 23 marzo 2023.
3. ^ Piero Viotto, *Introduzione a Maritain*, collana *I Filosofi*, 1ª ed., Bari, Editori Laterza, 2000, p. 131.
4. ^ *Maritain, il filosofo del «mare nostrum»*, su *avvenire.it*, 18 marzo 2010. URL consultato il 23 marzo 2023.
5. ^ *Chi siamo? | Institut français Centre Saint-Louis*, su *www.ifcsl.com*. URL consultato il 28 gennaio 2020.
6. *Discorso di Giovanni Paolo II al Pontificio Ateneo "Angelicum"*, su *vatican.va*, Cappella Sistina, Libreria Editrice Vaticana, 17 novembre 1979. URL consultato il 15 gennaio 2020 (archiviato il 15 gennaio 2020).
7. ^ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale - 3. Età contemporanea*, Torino, Editrice La Scuola, 2013, p. 614, ISBN 978-88-350-3454-4.
8. ^ Piero Viotto, *Maritain*, 5ª ed., Brescia, Editrice La Scuola, 1971, p. 10.
9. ^ Paul C. Vitz, *L'inconscio cristiano di Sigmund Freud*, Alpes Italia, 2018, pp. 255-256, ISBN 9788865314692.
10. ^ Piero Viotto, *Filosofia e teologia nella corrispondenza Henri De Lubac-Jacques Maritain*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 108, n. 4, Università Cattolica del Sacro Cuore, ottobre-dicembre 2016, pp. 1013-1026, JSTOR 26504860. URL consultato il 23 marzo 2023.
11. ^ *Grand Prix de Littérature*, su *academie-francaise.fr*. URL consultato il 9 gennaio 2020.
12. ^ *Grand prix national des Lettres*, su *revolvy.com*. URL consultato l'11 gennaio 2020 (archiviato dall'url originale l'11 gennaio 2020).

Bibliografia

- Jean-Louis Allard, *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Éditions de l'Université, 1985
- Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain, les Mendiants du Ciel*, Paris, Stock, 1996
- Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999
- Gennaro Giuseppe Curcio, *Il volto dell'amore e dell'amicizia. Una riflessione etica su Jacques Maritain*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, 214 pp.
- Giovanni Grandi, *Jacques Maritain. Da Laici nel mondo e nella Chiesa*, In Dialogo, Milano, 2007, 170 pp.
- Mauro Grosso, *Alla ricerca della verità. Gilson - Maritain*, Roma, Città Nuova Editrice, 2006, 369 pp.
- Daniele Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Brescia, Morcelliana (coll. Storia), 2012, 208 pp.
- Gianfranco Morra, *Jacques Maritain*, Forum, Forlì 1967, 267 pp.

- Nora Possenti Ghiglia, *I tre Maritain. La presenza di Vera nel mondo di Jacques e Raïssa*, Àncora, Milano 2000, 477 pp.
- Vittorio Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, Persona e politica in J. Maritain,* Massimo, Milano 1984, 288 pp.
- Cosimo Scarcella, *Aspetti dell'educazione secondo Jacques Maritain*, in *Notes et Documents de l'Institut International J. Maritain*, Milano, Massimo Editore, n. 8, luglio-settembre 1977, pp. 34-39.
- Cosimo Scarcella, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, in *Notes et Documents de l'Institut International J. Maritain*, Milano, Massimo Ed., n.7, aprile-giugno 1977, pp. 33-37.
- Cosimo Scarcella, *Per una pedagogia filosofica in Jacques Maritain*, in *Agorà*, Japadre Editore, L'Aquila, nn. 10-11, anno IV, 1976, pp. 35-49.
- Cosimo Scarcella, *Fede e impegno politico in Péguy e Maritain*, in *Atti del Convegno Internazionale Péguy vivant*, Università di Lecce, 1977, pp. 367-372.
- Cosimo Scarcella, *Il pensiero di Jacques Maritain*, Manduria, Lacaita Editore, 1978, pp.389.
- James V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society*, Rowman and Littlefield, 1998
- Piero Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000, 196 pp.
- Piero Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, 477 pp.
- Paul Valadier, *Maritain à contre-temps, Politique et valeur*, Desclée de Brouwer, Parigi, 2007

Voci correlate

- Raïssa Oumançoff Maritain
- San Tommaso d'Aquino
- Neotomismo
- Umanesimo integrale
- Emmanuel Mounier

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Jacques Maritain**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Jacques Maritain (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jacques_Maritain?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- [1] (http://plato.stanford.edu/entries/maritain/)*Jacques Maritain* su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, William Sweet.
- *Maritain, Jacques*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *MARITAIN, Jacques*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Maritain, Jacques*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Maritain, Jacques*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Jacques Maritain*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Jacques Maritain*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Jacques Maritain*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Jacques Maritain*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (FR) *Pubblicazioni di Jacques Maritain*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Jacques Maritain*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) Cercle d'Etudes Jacques & Raïssa Maritain (http://www.maritain.fr) (Kolbsheim, Francia).
- Centro Studi Jacques Maritain (http://www.maritain.eu) (Portogruaro, Italia).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 7393855 (https://viaf.org/viaf/7393855) · ISNI (EN) 0000 0001 2098 8923 (http://isni.org/isni/0000000120988923) · SBN CFIV001812 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV001812?core=autoriall) · BAV 495/86653 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_86653) · Europeana agent/base/145643 (https://data.europeana.eu/agent/base/145643) · ULAN (EN) 500322114 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500322114) · LCCN (EN) n80067092 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80067092) · GND (DE) 118731033 (https://d-nb.info/gnd/118731033) · BNE (ES) XX834616 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX834616) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX834616) · BNF (FR) cb119146209 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119146209) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119146209) · J9U (EN, HE) 987007264904705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264904705171) · NSK (HR) 000037289 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000037289) · NDL (EN, JA) 00448853 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00448853) · CONOR.SI (SL) 8448611 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8448611) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80067092 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80067092)

Portale Biografie | Portale Cattolicesimo | Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Jacques_Maritain&oldid=135643324"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 set 2023 alle 10:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Karl Barth

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il pianista tedesco, vedi **Karl Heinrich Barth**.*

Karl Barth (Basilea, 10 maggio 1886 – Basilea, 10 dicembre 1968) è stato un teologo e pastore riformato svizzero.

Karl Barth

Indice

La teologia
- La formazione, fonti e influenze
- Il *Römerbrief* (RB) e la fase dialettica
- Il *Fides quaerens intellectum* del 1931
- L'umanità di Dio e la "fase dogmatica"

Barth, liberali e conservatori

Critiche

Opere principali

Note

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

La teologia

Barth ha fatto irruzione sulla scena teologica e filosofica europea all'inizio degli anni venti del Novecento con la sua opera più letta e commentata: *L'epistola ai Romani*[1] (*Römerbrief*). Questo testo ha dato inizio a un movimento teologico denominato "teologia dialettica" contrapposto alla "teologia liberale" di matrice storicista e romantica. Compito della teologia è riaffermare, secondo Barth, la relazione "dialettica", paradossale, inconcepibile, di "rottura" tra Dio e il mondo (l'uomo, la cultura, la storia) contrariamente a quanto affermato dai teologi liberali (Harnack, Troeltsch) che asserivano invece una continuità tra Dio e l'uomo, considerando la fede come un elemento dell'interiorità psicologica dell'uomo e la teologia come l'analisi storico-critica della Scrittura.

Dopo la fase polemica iniziale, Barth si assesta su posizioni più morbide. Senza smentire mai l'originaria affermazione della trascendenza di Dio, che nei termini di Rudolf Otto è «totalmente Altro» (*der ganz Andere*) rispetto all'uomo e al mondo, Barth afferma la predominanza dell'aspetto della relazione e dell'incontro tra uomo e Dio nell'evento di Gesù Cristo. Testo fondamentale di questa fase è la monumentale *Dogmatica Ecclesiale* (*Kirchliche Dogmatik*) in 13 tomi che ha impegnato l'autore dal 1932 alla morte (1968).

Nel pensiero di Barth si possono individuare quattro momenti cruciali di sviluppo:

- la formazione alla scuola della teologia liberale fino alla rottura con essa
- il *Römerbrief*, cioè la "fase dialettica"
- la fase di passaggio del *Fides quaerens intellectum*
- la fase dogmatica matura della *Kirchliche Dogmatik*.

La formazione, fonti e influenze

Karl Barth studia presso varie università svizzere e tedesche acquisendo una formazione in linea con le tendenze dominanti nel mondo protestante di inizio Novecento. Suoi maestri sono i teologi liberali Herrmann e Harnack, sue letture preferite Schleiermacher e Kant. In linea con questa corrente teologica Barth matura interesse per l'indagine storico-critica, l'interpretazione della fede come "sentimento interiore", la riduzione del cristianesimo a messaggio morale di cui Cristo sarebbe stato il più esemplare portatore.

Nel tempo varie influenze si sovrappongono a questa base e portano Barth a maturare una sensibilità molto diversa. L'attività pastorale, iniziata nel 1909, il contatto con la questione operaia, la povertà materiale e culturale dei suoi parrocchiani, la difficoltà a trasmettere e insegnare il Regno di Dio maturano in lui la convinzione della abissale distanza tra la teologia liberale, che aveva imparato all'Università, e la condizione esistenziale concreta della chiesa. Il Regno di Dio diventa una realtà "indicibile", problematica, trascendente e che se agisce, agisce al di fuori delle capacità umane e delle istituzioni storiche.

Lo scoppio della prima guerra mondiale, nel 1914, porta Barth a prendere le distanze dai suoi maestri tedeschi che avevano dichiarato il loro sostegno alla guerra. Egli vive così il "tramonto degli dei", è portato a valutare criticamente i suoi maestri e le sue convinzioni.

L'incontro con i Blumhardt, due pastori carismatici, padre e figlio, che si fanno portatori di un messaggio carico di speranza (presso di loro avvenivano pellegrinaggi e malati mentali guarivano) alimenta in Barth l'idea di un Dio liberatore e rinnovante, che libera, salva, e dà speranza al mondo con il suo intervento miracoloso e di grazia. La lettura di Platone, attraverso il fratello Heinrich, lo porta a evidenziare il concetto di un'«origine» trascendente, di un piano ideale, «altro» e trascendente rispetto al mondo limitato e carico di problematicità e non-senso. Il teologo Overbeck e l'influsso illuminista di cui egli è debitore introducono in Barth la concezione di un cristianesimo in totale contraddizione rispetto al mondo e alla cultura. Il messaggio cristiano e Gesù Cristo possono essere compresi solo al di fuori degli schemi storici come fatti appartenenti alla *Urgeschichte* (protostoria o storia originaria). La scoperta di Dostoevskij si traduce in una lettura del mondo e dell'esistenza come di una realtà problematica, stratificata, piena di contraddizioni. La chiesa stessa viene vista come una istituzione umana, limitata e al tempo stesso prometeica in quanto intende sostituirsi a Dio.

Un ulteriore influsso fu quello della musica del massone Mozart, che Barth considerava una "scala" verso Dio.[2]

Infine un influsso non determinante, ma chiarificatore, è quello di Kierkegaard: grazie al filosofo danese, Barth mette ordine nel "materiale mentale" raccolto attraverso tutti questi stimoli, e trova la formula dell'«infinita differenza qualitativa tra il tempo e l'eternità» che sta alla base di tutta la sua speculazione in particolare negli anni venti, ma anche dopo. In questa prospettiva la fede è un dono di grazia, un incontro indeducibile tra uomo e Dio, un salto abissale che non si può spiegare con le categorie filosofiche e che si

situa al di fuori del tempo e della storia. Gli influssi di Dostoevskij e Kierkegaard avvicinano Barth ai temi e alla sensibilità dell'esistenzialismo, pur senza identificarlo con questo movimento, in quanto per Barth la centralità sta in Dio e non nell'uomo e nella sua esistenza.

Il *Römerbrief* (RB) e la fase dialettica

Risultato maturo del travaglio e dell'evoluzione giovanile di Barth è il *Römerbrief* del 1922 (una prima edizione, poi totalmente rifatta, era uscita nel 1919). Esso è il manifesto della cosiddetta "teologia dialettica". Il termine "dialettica" sta ad indicare la tendenza di fondo di questa teologia per cui:

- Dio e l'uomo si trovano in un rapporto statico-dualistico irriducibile, secondo una dialettica di matrice kierkegaardiana, tra i due termini non c'è sintesi, ma solo contrasto e differenza;
- in virtù di questo, Dio stesso si manifesta all'uomo in termini dialettici, contraddittori, paradossali, di Lui quindi non si può parlare mai in termini lineari, logici e definitivi;
- di conseguenza l'esistenza stessa dell'uomo, la storia, il mondo sono immersi nella paradossalità, nella problematicità, nel non-senso in un circolo chiuso che umanamente non si può rompere.

Alla base del *Römerbrief* stanno due affermazioni su Dio "dialettiche" che attraversano tutto il testo e che non trovano mai una conciliazione suprema:

1. Dio è "totalmente Altro" rispetto all'uomo, al mondo, alla storia, al tempo. Tra Dio e mondo vi è una irriducibile e infinita "differenza qualitativa". L'uomo è perciò immerso "a priori" in un circolo chiuso di peccato e problematicità che lo porta a porsi continue domande senza trovare risposte definitive. L'uomo è posto in una crisi insolubile di cui è consapevole, ma che non riesce a superare. Questa crisi apre uno spazio: dall'esistenza emerge un interrogativo su una "origine" al di là del mondo e della storia in cui possano superarsi tutte le contraddizioni, ma tale origine non è mai umanamente possedibile e raggiungibile. Da questa considerazione di fondo seguono alcune conseguenze:
    - L'uomo è peccatore e luogo privilegiato della domanda su Dio (ma non trova risposta).
    - Le conoscenze umane sono tutte relative, fallaci e deboli, la teologia non può fare affermazioni "forti" su Dio, la fede è un salto indeducibile, uno spazio vuoto lasciato all'iniziativa di grazia divina.
    - L'etica non può fondarsi sull'uomo, ma deve essere testimonianza del fallimento dell'uomo nella dimensione del "sacrificio". La politica deve fuggire dagli estremismi di rivoluzione e conservazione, perché entrambi finiscono con lo sfidare Dio e la sua salvezza.
    - La religione corre costantemente il rischio del titanismo, di volere cioè raggiungere Dio.
    - La chiesa si rivela spesso come il tentativo storico di "umanizzare Dio".
2. Dio può entrare in una indeducibile relazione di grazia con il mondo. Nonostante la sua infinita trascendenza, Dio non rinuncia a entrare in relazione con l'uomo, a incontrarlo e intervenire "tra i tempi" senza entrare "nel tempo". Ciò avviene in un atto indeducibile che può partire solo da Dio stesso che è la grazia o l'elezione divina. Con quest'atto Dio, nella sua assoluta libertà, fonda la fede nell'uomo permettendogli di uscire dalla sua problematicità e facendogli scorgere un barlume di eternità. Il risultato è che la realtà problematica e insensata del mondo acquisisce senso, si carica di un significato e diviene "simbolo", "parabola", "testimonianza" di qualcosa che va oltre il mondo. Lo scorrere indeterminato del tempo e la corruttibilità trovano una fissazione "simbolica" e un significato. Le conseguenze sono molteplici.
    - L'uomo è "rinnovato" dalla fede in Dio e diviene "figlio" di Dio, pur senza identificarsi con Lui, la speranza della fede getta una luce nuova sull'esistenza, pur senza cancellare e

annullare la condizione di peccato dell'uomo e quindi un suo margine di libertà e scelta.

- Le conoscenze acquisiscono significato alla luce di Dio, la teologia deve mettersi in ascolto della rivelazione, rinunciare a speculazioni metafisiche troppo umane e saper cogliere la "contemporaneità" che parla attraverso la Parola di Dio, la fede è l'accettazione di un dono che viene da Dio, l'obbedienza accettata a una chiamata.
- In campo etico occorre vivere come se noi fossimo Cristo, cioè amare il prossimo in modo totalmente gratuito.
- La religione diventa la più alta delle possibilità umane, perché è il luogo in cui l'uomo si apre alla trascendenza e alla grazia.
- La chiesa non mira più ad affermare se stessa, ma rinvia oltre sé, divenendo simbolo e testimonianza di una realtà trascendente.

Di questi due aspetti del pensiero del *Römerbrief* quello più dirompente è il primo ed è quello più valorizzato dalla critica e anche dallo stesso Barth.

Il *Fides quaerens intellectum* del 1931

Dopo la prima fase duramente polemica contro la teologia liberale, Barth ammorbidisce i suoi toni e descrive il rapporto tra fede (grazia divina) e ragione (intelletto umano) non più in termini così fortemente contrastanti, ma cerca di conciliare i due termini. La fede mantiene il suo assoluto primato, essa è dono di Dio, proveniente dalla grazia e indeducibile dalla storia e dalla psicologia. Tuttavia l'intelletto non è escluso dallo svolgere un suo ruolo: all'interno del dato della fede tocca all'intelletto infatti cercare di capire e comprendere. Barth vede questa impostazione in Anselmo d'Aosta e nel suo *Proslogion*. Quest'opera, lungi dall'essere la dimostrazione dell'esistenza di Dio *sola ratione* è in realtà la ricerca di conferme e di approfondimenti una volta che ci si trova già all'interno dalla fede stessa e che la si è accettata. Lo schema a cui Barth si rifà è il «*credo ut intelligam*» agostiniano, in cui il *credo* ha il primato sull'*intelligo*. Superata la fase polemica contro i teologi liberali, Barth recupera un ruolo alla ragione umana. In quest'opera più matura, Dio e uomo, fede e ragione, eternità e tempo si trovano dunque in un rapporto di maggiore collaborazione.

L'umanità di Dio e la "fase dogmatica"

A partire dagli anni trenta fino alla morte avvenuta nel 1968, il pensiero di Barth porta a compimento quell'ammorbidimento di posizioni che già si era intravisto nello studio su Anselmo d'Aosta. Testo cruciale di questa fase è la monumentale *Dogmatica Ecclesiale* (*Kirchliche Dogmatik* - KD) in 13 volumi che impegnerà l'Autore per oltre trent'anni. Di rilievo e decisamente più accessibile è una conferenza del 1956 intitolata *L'umanità di Dio* in cui già dal titolo si nota un'evoluzione, senza tuttavia smentite, del suo pensiero. Tratti salienti di questa fase sono fondamentalmente tre:

1. *L'incontro Dio-uomo*. Barth mette sempre più in evidenza che il cuore del messaggio cristiano è la resurrezione, la salvezza, l'elezione, la grazia e non la condanna, la trascendenza, l'ira di Dio che rifiuta l'uomo e il mondo. Quest'ultimo aspetto e quindi l'idea del Dio «totalmente Altro» rispetto al mondo, cruciale nel RB, non viene mai eliminato da Barth, ma viene definito come «il duro involucro» che bisogna ammettere, ma che non rappresenta e non esaurisce affatto il «nocciolo buono» dell'amicizia tra uomo e Dio e quindi l'«umanità di Dio». Quel rapporto tra trascendenza di Dio e incontro con l'uomo (la *kenosis*) che nelle prime opere era più sbilanciato a favore del primo elemento (anche per ragioni di polemica intellettuale), si capovolge qui a favore del secondo elemento, senza perdere nulla (Dio rimane sempre una realtà trascendente all'uomo e mai possedibile).

1. *La concentrazione cristologica*. Come conseguenza di questa valorizzazione dell'incontro Dio-uomo il centro attorno a cui ruota la teologia è sempre più il Cristo, l'umanità di Dio, il luogo in cui Dio si fa uomo e ridà così una dignità al piano umano e storico.

1. *Primato della Rivelazione e della Parola*. Legato a questi due punti e corollario di essi è la presa di coscienza che quando si parla di Dio in un discorso teologico occorre in primo luogo ascoltare la Rivelazione che Dio stesso ha dato di sé, la sua Parola.

L'idea di un Dio-uomo è filosoficamente problematica, ma deve essere accolta sulla base della stessa autorivelazione di Dio, al contrario della trascendenza di Dio, filosoficamente più coerente, ma che va corretta e calibrata sulla base della Rivelazione e in particolare sulla persona di Gesù Cristo. In questa prospettiva la filosofia non è rigettata dalla teologia, ma essa diviene uno strumento per interpretare meglio la Rivelazione (sulla linea di quanto già detto da Barth nel *Fides quaerens intellectum*). L'importante è evitare di assolutizzare un sistema filosofico, ma essere sempre consapevoli dei limiti del pensiero umano mettendo ogni filosofia al servizio di una maggiore comprensione della fede (in questo senso la posizione di Barth riguardo alla filosofia si può definire "eclettismo ermeneutico"[3].

Punto di arrivo di questa evoluzione è l'elaborazione del metodo della ***analogia fidei*** all'interno della KD. Con questo termine si intende il metodo con cui Barth, nella sua fase matura, ha voluto esprimere la possibilità di una relazione tra uomo e Dio.

Il primo termine «analogia» presenta una sfumatura di significato diversa e intermedia rispetto a "uguaglianza" (che implica coincidenza o identità) e a completa diversità (che implica contraddizione o inconciliabilità), essa è corrispondenza o "accordo parziale". Se ci fosse uguaglianza Dio cesserebbe di essere Dio e verrebbe meno la sua infinita differenza qualitativa rispetto alla creatura. Se ci fosse totale diversità Dio sarebbe assolutamente inconoscibile e contraddirebbe l'incarnazione di Cristo.

Il secondo termine «fidei» intende essere una contrapposizione al termine «entis». L'«*analogia entis*» infatti era il modo in cui la Scolastica aveva definito il rapporto tra Dio e l'uomo: in questa prospettiva si riteneva di poter dire qualcosa su Dio, sulla sua natura, sui suoi attributi, partendo dall'essere degli enti creati (la natura). Barth, per i suoi presupposti rifiuta ovviamente questa posizione e contrappone l'«analogia fidei». Con essa egli intende sottolineare il fatto che Dio non si può conoscere mai a partire dalla natura creata, appunto a causa della infinita differenza qualitativa che la separa da Dio, al contrario se conosciamo qualcosa su Dio è solo in virtù della sua stessa auto-Rivelazione che possiamo accogliere solo nella fede, al di là delle categorie della razionalità.

Nel Barth maturo la relazione tra Dio e uomo è forte, ma essa non è mai una identificazione, poiché il presupposto della fase dialettica, la trascendenza di Dio, non viene mai meno. Trascendenza e *kenosis* (abbassamento, svuotamento nell'incarnazione in Cristo) di Dio rappresentano due momenti inscindibili che confermano la vocazione autenticamente dialettica del pensiero barthiano.

Barth, liberali e conservatori

Sebbene la teologia di Barth si contrapponga criticamente al liberalismo protestante tedesco, essa non ha generalmente trovato favore all'altra estremità del ventaglio teologico: coloro che si attengono alle confessioni di fede protestanti classiche, gli evangelicali ed i fondamentalisti. La sua dottrina della Parola di Dio, per esempio, non procede dall'affermazione o dalla proclamazione che la Bibbia sia uniformemente accurata dal punto di vista storico e scientifico, per poi stabilire altre affermazioni teologiche su quel fondamento.

Alcuni critici evangelicali e fondamentalisti spesso si riferiscono alle concezioni di Barth come "neo-ortodossia", perché, sebbene la sua teologia conservi la maggior parte dei concetti della teologia cristiana ortodossa, si rileva come egli respinga il presupposto di base del loro sistema teologico, cioè quello dell'inerranza biblica. È soprattutto per questo che Barth è stato criticato duramente dal teologo evangelico conservatore Francis Schaeffer, studente di un altro grande avversario di Barth, Cornelius Van Til. Questi critici sostengono che proclamare una teologia cristiana rigorosa su un testo biblico di supporto che non sia considerato storicamente accurato, significa separare la verità teologica dalla verità storica. I barthiani rispondono a questo dicendo che affermare come il fondamento della teologia sia l'inerranza biblica, significa, di fatto, far uso di un fondamento diverso da Gesù Cristo, e che la nostra comprensione dell'accuratezza ed il valore delle Scritture può solo emergere propriamente dal considerare ciò che significa per esse essere vere testimonianze alla Parola incarnata, Gesù Cristo.

Il rapporto fra Barth, il liberalismo ed il fondamentalismo, però, va molto oltre alla questione dell'inerranza. Dalla prospettiva di Karl Barth, il liberalismo, come era compreso nel XIX secolo da Friedrich Schleiermacher e Hegel (suoi esponenti principali) e non necessariamente come espresso da una qualsiasi ideologia politica, non è altro che divinizzazione del pensiero umano. Questo, per Barth, conduce inevitabilmente ad uno o più concetti filosofici che diventano un falso Dio, bloccando, così, la vera voce dell'Iddio vivente. Questo, a sua volta, conduce la teologia a diventare prigioniera delle ideologie umane. Nella teologia di Barth, egli mette sempre in evidenza come concetti umani di qualsiasi tipo – non importa quanto larghi o stretti – non possano mai essere considerati identici alla rivelazione di Dio. Sotto questo aspetto, anche la Scrittura è considerata linguaggio umano che esprime concetti umani. Essa non può essere considerata identica alla rivelazione di Dio. Però, nella Sua libertà ed amore, Dio veramente rivela Sé stesso attraverso linguaggio e concetti umani perché determinato a comunicare con l'umanità decaduta. Barth afferma che Cristo è realmente presente nelle Scritture e nella predicazione della chiesa, facendo così eco alla Confessione elvetica della fede cristiana riformata scritta nel XVI secolo.

In generale Barth si pone sulla linea classica della Riforma quando si oppone ai tentativi di rapportare troppo strettamente teologia e filosofia. Il suo approccio a questo tema è chiamato "kerigmatico" in contrapposizione a quello "apologetico".

Critiche

Il filosofo Marco Vannini scrive: "Come Maritain notava ironicamente di Karl Barth: mette sempre avanti la parola di Dio, ma si tratta in effetti della parola di Barth."[4]

Opere principali

- *Fede e potere. Il capitolo 13 della Lettera ai Romani*[5] *(Römerbrief. Kap.13)*, a cura di Francesco Saverio Festa, Roma, Castelvecchi Editore, 2014.
- *L'Epistola ai Romani*[6] *(Römerbrief)*, traduzione di Giovanni Miegge, Collana Biblioteca Scientifica n.9, Milano, Feltrinelli, 1962.
- *Piccolo commento all'Epistola ai Romani*, Brescia, Editrice Queriniana, 1982.
- *Antologia*, Milano, Bompiani, 1964.
- *Filosofia e rivelazione*, Torino, Silva Editore, 1965.
- *Meditazioni per il Natale e la Pasqua*, Brescia, Editrice Queriniana, 1967.
- *L'avvento. Meditazioni. Luca, 1*, Brescia, Morcelliana, 1968.
- *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

- *Autobiografia critica (1928-1958)*, a cura di Piergiorgio Grassi, Vicenza, La Locusta Editore, 1978.
- *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume I: Le origini*, Milano, Jaca Book, 1979.
- *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume II: La Storia*, Milano, Jaca Book, 1980.
- *La dottrina dell'elezione divina*, Collana Classici delle religioni, Torino, UTET, 1983.
- *La resurrezione dei morti*, Genova, Edizioni Marietti, 1984.
- *Preghiere*, Milano, Claudiana Editrice, 1987.
- *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi*, Brescia, Editrice Queriniana, 1990.
- *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano, San Paolo Edizioni, 1990.

Note

1. ^ Karl Barth, *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2002, ISBN 88-07-81702-0.
2. ^ *Beethoven: 250 anni dalla nascita*, in *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 4082, 18 luglio 2020.
3. ^ Mauro Cinquetti, Barth e la filosofia: una prospettiva ermeneutica? Per una lettura filosofica della teologia barthiana (Reportata) (http://mondodomani.org/reportata/cinquetti01.htm)
4. ^ Marco Vannini, *Contro Lutero e il falso Evangelo*, Firenze, Lorenzo de' Medici Press, 2017, p. 49 n. 33, ISBN 978-88-99838-03-4.
5. ^ Prima versione del 1919 del commento all'Epistola di San Paolo.
6. ^ Versione riveduta del 1922 del commento all'Epistola di San Paolo.

Voci correlate

- Teologia
- *Analogia entis*
- Ricerca del Gesù storico
- Ortodossia protestante
- Teologia dialettica

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Karl Barth**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Karl Barth (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Karl_Barth?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Barth, Karl*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Delio Cantimori, *BARTH, Karl*, in *Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1948.
- *Barth, Karl*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Barth, Karl*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (IT, DE, FR) *Karl Barth*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.

- (EN) Thomas Forsyth Torrance, *Karl Barth*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Karl Barth*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Karl Barth* / *Karl Barth (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Karl Barth*, su *Open Library*, Internet Archive.
- Pubblicazioni di e su Karl Barth (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Karl+Barth%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera
- (DE) *Karl Barth-Archiv*, su *karlbarth.unibas.ch*.
- (EN) The Center for Barth Studies (https://web.archive.org/web/20060303041633/http://library.ptsem.edu/collections/barth/) in Princeton Theological Seminary
- (EN) *Karl Barth Hub*, su *kbarth.org*.
- (EN) *Short Summary of the Church Dogmatics*, su *faith-theology.blogspot.com*.
- *Filosofi: Karl Barth*, su *ilmondodisofia.it*.
- *Barth e la filosofia*, su *mondodomani.org*.
- *Barth e il "pensiero debole"* (PDF), su *tesionline.it*.
- A domanda risponde. In dialogo con Karl Barth sulle sue "Domande a Roma" (http://www.centreleonardboyle.com/Gherardini.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120413231711/http://www.centreleonardboyle.com/Gherardini.html) il 13 aprile 2012 in Internet Archive. di Brunero Gherardini, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2011. ISBN 978-88-905611-1-5
- Bruno Forte, *La sacra Scrittura anima della teologia* (https://web.archive.org/web/20121108042621/http://www.zenit.org/article-24619?l=italian), prolusione tenuta l'8 novembre 2010 e ora pubblicata in ZENIT

Controllo di autorità	VIAF (EN) 64001331 (https://viaf.org/viaf/64001331) · ISNI (EN) 0000 0001 2101 8582 (http://isni.org/isni/0000000121018582) · SBN CFIV032601 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV032601?core=autoriall) · BAV 495/2992 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_2992) · LCCN (EN) n79069765 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79069765) · GND (DE) 118506803 (https://d-nb.info/gnd/118506803) · BNE (ES) XX936203 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX936203) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX936203) · BNF (FR) cb11890397k (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11890397k) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11890397k) · J9U (EN, HE) 987007258367105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258367105171) · NSK (HR) 000038518 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000038518) · NDL (EN, JA) 00432436 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00432436) · CONOR.SI (SL) 6429283 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6429283) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79069765 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79069765)

Portale Biografie	**Portale Calvinismo**
Portale Nazismo	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Karl_Barth&oldid=137348563"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 gen 2024 alle 22:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Rudolf Bultmann

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Rudolf Karl Bultmann (Wiefelstede, 20 agosto 1884 – Marburgo, 30 luglio 1976) è stato un teologo evangelico tedesco.

Rudolf Karl Bultmann

Fra i suoi allievi si contano, fra gli altri, Hans Jonas, Heinrich Schlier, Uta Ranke-Heinemann, Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Ernst Fuchs e Herbert Braun. Bultmann è noto principalmente per il suo programma di demitologizzazione del messaggio evangelico.

Indice

Biografia
Influenza e critiche
Traduzioni italiane
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Bultmann era figlio di un pastore protestante. Dal 1895 al 1903 frequentò il ginnasio umanistico a Oldenburg. Dopo la maturità studiò teologia evangelica a Tubinga, Berlino e Marburgo, dove si laureò nel 1910 e, due anni dopo, ottenne l'abilitazione all'insegnamento (*Privatdozent*). Ebbe cattedre a Breslavia (1916-20), Gießen (1920-21) e Marburg (1921-1951).

La sua *Storia della tradizione sinottica* del 1921 è tuttora considerata uno strumento essenziale della ricerca neotestamentaria persino da studiosi che respingono sia l'analisi di Bultmann relativa alle unità narrative di cui i Vangeli sarebbero composti (e all'utilizzo nel Nuovo Testamento delle figure retoriche dei tropi), sia quella critica delle forme di cui Bultmann è stato l'esponente di maggior rilievo.

Nella sua opera *Nuovo Testamento e Mitologia*, del 1941, Bultmann prospettò una demitoligizzazione del messaggio evangelico. Egli non voleva tanto rendere scientifico il messaggio neotestamentario, quanto fare rilevare che il linguaggio mitico dei Vangeli trasmette una verità che non è immediatamente accessibile al pensiero scientifico. Di conseguenza il Gesù storico deve essere nettamente separato dal Cristo del *kerigma*.

Secondo Bultmann il linguaggio mitologico non è più comprensibile oggi all'uomo moderno, e la fede non può essere ridotta a un mero prendere per vera una serie di fatti miracolosi. Bultmann vorrebbe dunque spogliare il messaggio evangelico dal linguaggio mitologico e renderlo comprensibile all'uomo moderno. A tale scopo egli utilizza il metodo storico-critico e recepisce, dall'esistenzialismo di Martin Heidegger, il principio dell'interpretazione esistenziale, in base al quale il mito deve essere interpretato in base alla comprensione di sé dell'uomo che il mito medesimo intende comunicare.

Seguendo una tesi proposta da vari autori di Storia delle religioni, come Hans-Joachim Schoeps, Bultmann difende la teoria dell'ellenizzazione del giudeo-cristianesimo primitivo, che sarebbe stata realizzata da Paolo di Tarso sotto l'influenza delle religioni misteriche e dello gnosticismo. Secondo Bultmann, Paolo svincola Gesù di Nazaret dal suo ambito profetico giudeo e lo riveste del concetto di divinità presente nel redentore delle religioni misteriche.

Nel volume *Nuovo Testamento e mitologia* del 1941 sostiene che l' Incarnazione, i miracoli e la resurrezione di Gesù appartengono al suo mito e sono privi di valore storico.[1] Nell'ambito della ricerca del Gesù storico, egli è collocato nella cosiddetta No Pasqual Quest, la posizione teologica che afferma che i vangeli sono talmente densi di contenuti mitologici che è impossibile al loro interno isolare il Gesù storico e i fatti che sono storicamente accaduti.[2] Questo elemento è di secondaria importanza poiché, dal punto di vista protestante di Bultmann , la salvezza proviene dalla fede e dalla Sacra Scrittura (*sola fide* e *sola Scriptura*) e non dalla conoscenza dei contenuti storici. A suo parere, Dio ha voluto che fosse la fede nella morte di croce di Gesù la condizione per poter ricevere la grazia salvifica divina che è indispensabile all'uomo per conseguire la vita eterna, previa la sua libera adesione alla verità di Cristo.

Influenza e critiche

Bultmann fu un insegnante eccezionale e incoraggiò l'indipendenza mentale tra i suoi studenti: il risultato furono due importanti sviluppi all'interno della "scuola Bultmann". Nel 1954 Ernst Käsemann sollevò "la questione del Gesù storico" (cioè la questione del significato della conoscenza del Gesù storico per la fede cristiana), e un certo numero di allievi di Bultmann svilupparono una posizione indipendente da quella del loro insegnante sulla questione. In seguito Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling, basandosi sull'analisi esistenzialista di Bultmann, svilupparono un metodo di interpretazione del Nuovo Testamento che enfatizzava il modo linguistico dell'esistenza umana, dando vita alla cosiddetta nuova ermeneutica. Lo stesso Bultmann prese parte a queste discussioni insieme ai suoi allievi per tutto il tempo che la sua salute lo permise, vivendo in seguito tranquillamente a Marburgo.[3]

Dopo la sua morte nel 1976, le posizioni di Bultmann sono state col tempo soggette a crescenti critiche, che hanno portato gli studiosi moderni a superare le sue teorie. In particolare, secondo il teologo e storico del cristianesimo Larry Hurtado, Bultmann avrebbe "avvicinato gli antichi testi cristiani con un criterio teologico, una particolare formulazione di *giustificazione per fede*, con la quale ha poi giudicato se gli scritti fossero validi o meno."[4] L'esegeta e sacerdote cattolico John Paul Meier ritiene che Bultmann avesse un "modo sconcertante di risolvere complesse questioni con poche ed evasive frasi. I suoi argomenti non reggono, sebbene siano stati tramandati per generazioni".[5]

Il filologo Bart Ehrman, pur concordando con alcune teorie di Bultmann, ha sottolineato come "tra le nostre file non vi sono più critici delle forme che concordano con le formulazioni di Bultmann, il pioniere di tale interpretazione".[6] Anche il biblista Mauro Pesce afferma che "è ormai superata quella corrente di studiosi

(fra cui Bultmann) che riteneva impossibile avere su Gesù, su ciò che egli pensava e faceva, conoscenze storiche sufficientemente certe. Negli ultimi trent'anni la convinzione che si possa ricostruire un'immagine storica di Gesù si è molto rafforzata".[7]

L'approccio fortemente critico di Bultmann nei confronti del Nuovo Testamento ha ricevuto dure critiche anche da biblisti conservatori come Klaus Berger, Martin Hengel e Craig Blomberg.[8][9][10] Nel suo libro *Gesù ed i testimoni oculari*, Richard Bauckham ha apertamente attaccato la critica delle forme proposta da Bultmann, sostenendo invece che i Vangeli siano opera di testimoni oculari della vita di Gesù.[11]

L'approccio nei confronti del Nuovo Testamento si tradusse anche in una visione monistica del rapporto corpo-anima-spirito intese in tutta la Bibbia come sinonimi dell'intera persona e non come due parti distinte capaci di vivere separatamente dal corpo.[12]

Traduzioni italiane

- *Esegetica I*, Roma 1971
- *Prediche di Marburg*, Brescia 1973
- *Credere e comprendere*, Brescia 1986
- *Storia ed escatologia*, Brescia 1989
- *Enciclopedia teologica. Introduzione allo studio della teologia*, Milano 1989
- *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1990
- *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1992
- *Cristianesimo primitivo e religioni antiche*, Genova 1995
- *Il problema della demitizzazione* (con Karl Jaspers), Brescia 1995
- *La storia dei vangeli sinottici*, Mesagne 1996
- *Gesù*, Brescia 2003

Note

1. ^ Ermanno Arrigoni, *Dibattito teologico. Sulla resurrezione di Gesù*, su *adista.it*, n. 21, Adista, 16 giugno 2023.
2. ^ *Catholic scholars drive a new wave on the New Testament*, su *cruxnow.com*, 17 maggio 2016.
3. ^ (**EN**) *Rudolf Bultmann | German theologian*, su *Encyclopedia Britannica*. URL consultato il 7 settembre 2021.
4. ^ (**EN**) Bruce W. Longenecker e Mikeal Carl Parsons, *Beyond Bultmann: Reckoning a New Testament Theology*, Baylor University Press, 2014, ISBN 978-1-4813-0041-4. URL consultato il 12 maggio 2021.
5. ^ (**EN**) John P. Meier, *A Marginal Jew: Vol. 2: Mentor, message, and miracles*, Doubleday, 1991, ISBN 978-0-385-46992-0. URL consultato il 12 maggio 2021.
6. ^ (**EN**) Bart D. Ehrman, *Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, Harper Collins, 20 marzo 2012, ISBN 978-0-06-208994-6. URL consultato il 12 maggio 2021.
7. ^ Mauro Pesce e Corrado Augias, *Inchiesta su Gesù*, Edizioni Mondadori, 4 giugno 2013, ISBN 978-88-520-1020-0. URL consultato il 12 maggio 2021.
8. ^ (**DE**) Klaus Berger, *Die Bibelfälscher: Wie wir um die Wahrheit betrogen werden*, Pattloch eBook, 26 aprile 2013, ISBN 978-3-629-32004-9. URL consultato il 12 maggio 2021.

9. ^ (EN) Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, InterVarsity Press, 6 maggio 2014, ISBN 978-0-8308-9809-1. URL consultato il 12 maggio 2021.
10. ^ José Miguel García, *Martin Hengel, l'"anti-Bultmann" che la cultura "ufficiale" ha dimenticato*, su *Il Sussidiario*, 20 luglio 2009. URL consultato il 23 maggio 2021.
11. ^ Richard Bauckham, *Gesù e i testimoni oculari*, GBU, 2011, ISBN 978-88-96441-14-5. URL consultato il 7 settembre 2021.
12. ^ Martine C.L. Oldhoff, *The Soul in the Bible: Monism in Biblical Scholarship? Analysing Biblical Studies from a Systematic Point of View* (PDF), 2018, p. 154. URL consultato il 20 gennaio 2023 (archiviato dall'url originale il 20 gennaio 2023).

Bibliografia

- Werner Raupp: Bultmann, Rudolf (Karl). In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), vol. 21, Nordhausen: Bautz 2003 ISBN 3-88309-110-3, col. 174–233 (con introduzione compatta e bibliografia dettagliata)

Voci correlate

- Ricerca del Gesù storico

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Rudolf Bultmann**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Rudolf Bultmann (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Rudolf_Bultmann?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bultmann, Rudolf*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Valdo Vinay, *BULTMANN, Rudolf*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *Bultmann, Rudolf*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Norman Perrin, *Rudolf Bultmann*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Rudolf Bultmann*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Rudolf Bultmann*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) *Pubblicazioni di Rudolf Bultmann*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Rudolf Bultmann*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Il teologo della demitizzazione*, su *digilander.libero.it*, da Moses, *La filosofia del Novecento*. URL consultato il 13 novembre 2011.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34464958 (https://viaf.org/viaf/34464958) · ISNI (EN) 0000 0001 1024 5501 (http://isni.org/isni/0000000110245501) · SBN CFIV006201 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006201?core=autoriall) · BAV 495/14462 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_14462) · LCCN (EN) n79032119 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79032119) · GND (DE) 118517406 (https://d-nb.info/gnd/118517406) · BNE (ES) XX961759 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?actio

	n=display&authority_id=XX961759) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX961759) · BNF (FR) cb11930479v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11930479v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11930479v) · J9U (EN, HE) 987007259374105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259374105171) · NSK (HR) 000145961 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000145961) · NDL (EN, JA) 00434780 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00434780) · CONOR.SI (SL) 10131043 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/10131043) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79032119 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79032119)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**	**Portale Seconda guerra mondiale**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Rudolf_Bultmann&oldid=137566201"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 27 gen 2024 alle 20:13.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pierre Teilhard de Chardin

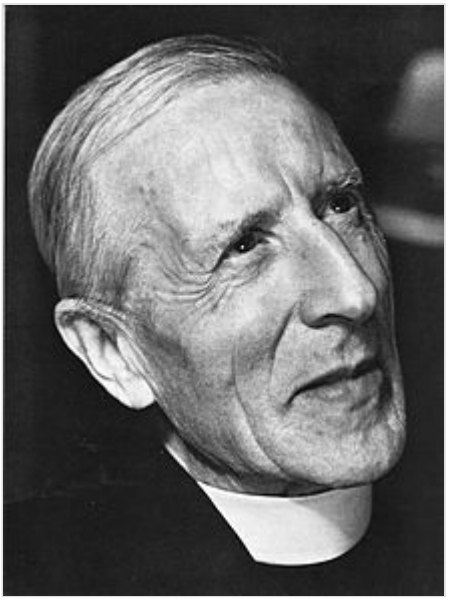
Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Credo che l'Universo sia un'Evoluzione. Credo che l'Evoluzione vada verso lo Spirito. Credo che lo Spirito si compia in qualcosa di Personale. Credo che il Personale supremo sia il Cristo-Universale»
>
> (Teilhard de Chardin "In che modo io credo", 1934)

Pierre Teilhard de Chardin (Orcines, 1º maggio 1881 – New York, 10 aprile 1955) è stato un gesuita, filosofo e paleontologo francese. Se fu conosciuto in vita soprattutto come scienziato evoluzionista, ebbe notorietà come teologo soltanto dopo la pubblicazione postuma dei suoi principali scritti, tra i quali spiccano *Il fenomeno umano* (considerato il suo principale lavoro), *L'energia umana*, *L'apparizione dell'uomo* e *L'avvenire dell'uomo* che parimenti descrivono le sue convinzioni teologiche e scientifiche.

In qualità di paleoantropologo fu anche presente alla scoperta dell'Uomo di Pechino. La *scoperta* del Teilhard teologo avvenne successivamente; Giancarlo Vigorelli in un suo libro del 1963 lo definisce già nel titolo "il gesuita proibito".

Il pensiero di De Chardin viene inquadrato all'interno della teologia del processo di Whitehead e di Charles Hartshorne.[1]



Pierre Teilhard de Chardin nel 1947

Indice

Biografia
- La formazione scientifica
- Genesi del pensiero
  - La formazione scientifica e l'esilio in Cina
- La sintesi Uno-Molteplice: le vie della mistica orientale e occidentale verso l'Uno
- Il ritorno in Europa
- *Umanesimo e umanesimo*

Pensiero ed eredità
- Le reazioni della Chiesa
  - L'accusa di panteismo
  - Il *monitum* del Sant'Uffizio
  - Giudizi successivi

Opere
Pubblicazioni postume
Pierre Teilhard de Chardin nella letteratura
Pierre Teilhard de Chardin nel cinema
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin nacque nel castello di Sarcenat nei pressi di Orcines (Puy-de-Dôme), quarto degli undici figli di Emmanuel, naturalista, e Berthe-Adèle de Dompierre d'Hornoy, pronipote di Voltaire.

Ne *Il cuore della materia* del 1950, racconta che fin da bambino era attratto senza saperlo dall'idea di consistenza e che il suo primo idolo o dio infantile era rappresentato dal "Dio di Ferro" cioè la materia nel sembiante del ferro poiché con la sua solidità ben gli rappresentava questa proprietà dell'essere e che gli rappresentava anche l'essenza delle cose, ciò che non passa ovvero l'opposto dell'effimero, fino a che non scoprì che il ferro si rigava e si arrugginiva. Solo in seguito raggiunse la convinzione che la consistenza non era data dalla sostanza in sé bensì dalla convergenza: questo di convergenza diverrà negli anni uno dei concetti fondamentali del pensiero teologico e scientifico teilhardiano sull'essere, la sua ontologia.

Fino all'età di undici anni visse in famiglia. Nel 1892 entrò in un collegio di gesuiti dove svolse gli studi letterari, filosofici e infine matematici fino all'anno 1899 allorché prese la decisione di entrare nel noviziato della Compagnia di Gesù. Nel 1901 tuttavia in Francia furono approvate le nuove leggi antireligiose e l'ordine dei Gesuiti fu espulso dal territorio nazionale. Teilhard continuò all'estero il suo noviziato e gli studi di filosofia.

La formazione scientifica

Dal 1905 al 1908 fu al Cairo, in Egitto, come "lettore di chimica e di fisica" al collegio secondario gesuita della Sacra Famiglia. Fu proprio in quegli anni che cominciò ad interessarsi alla geologia, alla paleontologia (in cui ebbe modo di perfezionarsi più tardi alla Sorbona di Parigi) e alla teoria dell'evoluzione.

Nel 1911 dopo quattro anni di seminario teologico svolti in Gran Bretagna fu ordinato prete; già nel 1912 lavorò tuttavia al "Museo nazionale di Storia Naturale di Parigi" con Marcellin Boule, paleontologo che aveva studiato il primo scheletro completo di Uomo di Neanderthal.

Genesi del pensiero

Negli anni della prima guerra mondiale militò nelle trincee sul fronte franco-tedesco dove fu nominato caporale e seguì per tutto il corso della guerra gli spostamenti del suo reggimento in qualità di barelliere dal 1915 al 1919. Alla fine della guerra fu insignito della croce al merito e nominato cavaliere della Legion d'Onore.

In quel periodo Teilhard maturò la vocazione religiosa, lesse Dante e scrisse una serie di saggi, "L'eterno femminino", che dedicò a Beatrice. L'esperienza della prima guerra mondiale fu molto importante per la genesi del suo pensiero. Di quel periodo furono anche lo scambio epistolare con la cugina Margherita e la redazione di un diario che, oltre ad altri scritti, costituirono il primo abbozzo del suo pensiero scientifico-teologico maturo.

Sempre in questo periodo è da situarsi il suo *Inno alla Materia*:

> «Benedetta sii Tu, universale Materia,
> Durata senza fine, Etere senza sponde,
> triplice abisso delle stelle, degli atomi e delle generazioni,
> Tu che eccedendo e dissolvendo le nostre anguste misure
> ci riveli le dimensioni di Dio.»

La formazione scientifica e l'esilio in Cina

Nel 1918 pronunciò i voti solenni.

Nel 1919 ottenne i diplomi in geologia, botanica e zoologia per la laurea in "Scienze Naturali" alla Sorbona di Parigi, seguì i corsi di paleontologia umana tenuti da Marcellin Boule che gli restò amico per tutta la vita. Nel 1920 terminò la tesi di laurea su "I mammiferi dell'Eocene inferiore francese e loro giacimenti" e ottenne l'incarico del corso di paleontologia e geologia all'Istituto Cattolico di Parigi.

Nel tentativo di conciliare la teoria evoluzionista e la dottrina del peccato originale, espresse opinioni non conformi alla dottrina ufficiale della Chiesa in un documento inviato ad alcuni teologi di Lovanio. I superiori del suo ordine gesuita, con un provvedimento disciplinare, lo costrinsero a dimettersi dall'insegnamento di materie filosofico-teologiche, lo invitarono a non pubblicare più nulla su questi temi e gli imposero il trasferimento in Cina, dove si era già recato nel 1923 per conto del "Museo di Storia naturale di Parigi", e dove rimase dal 1926 al 1946.

In Cina si stabilì dapprima a Tientsin e partecipò a spedizioni di ricerca minori anche perché svolte con mezzi molto limitati (Kanson, valle del Sang-Kan-Ho, Mongolia orientale), poi nel 1929 diventato consigliere del "Servizio geologico della Cina" si trasferì a Pechino. Partecipò a spedizioni di ricerca dotate di parecchie risorse:

- in Asia Centrale e in Mongolia, con Roy Chapman Andrews dell'American Museum of Natural History (1930)
- "crociera gialla" finanziata dalla Citroën (1931-1932).
- a Tcon Breuil in cui fu scoperto il sinanthropus di Chou-Kou-Tien.
- nello Shanxi, Henan e Shantung (Shandong), nel 1932 e 1936.
- nelle vallate del fiume Yangtze e della regione del Szechuan nel 1934.
- nell'India settentrionale e centrale (spedizione Yale-Cambridge) nel 1935.
- in Birmania (spedizione Harvard-Carnegie) nel 1937-1938.

Nel periodo cinese fece vari ritorni in Europa e in Francia e si recò varie volte negli Stati Uniti, in Sud-Africa e nell'isola di Giava, ma fu bloccato a Pechino dal 1939 al 1946 per lo scoppio della seconda guerra mondiale. Nel 1940 fondò l'"Istituto di Geobiologia di Pechino" e nel 1943 fu tra i fondatori della rivista

"Geobiologia".

La sintesi Uno-Molteplice: le vie della mistica orientale e occidentale verso l'Uno

Durante la lunga permanenza nel continente asiatico, approfondita la mistica indiana, cinese, giapponese, avviò la riflessione sui rapporti tra l'Uno e il Molteplice e scrisse, nel 1932, il saggio "Route de l'Ouest. Vers une mystique nouvelle" e nel 1947, appena ritornato definitivamente in Europa, "L'apport spirituel de l'Extreme-Orient. Quelques réflexions personneles".

Ritenne che la via orientale all'*Uno*, espressasi nelle sue tre più importanti direzioni di ricerca mistica, costituisse il punto di unione tra la mistica occidentale e quella orientale: ritenne che l'India fosse stata l'iniziatrice della mistica mondiale con il "ciclone mistico" originatosi nella valle del Gange; fece proprio il desiderio di unità, l'attaccamento alla Terra, il senso dell'equilibrio con il cosmo indiani, il sentimento umano della compassione e del collettivo della Cina, il valore della socializzazione del Giappone. Tuttavia sostenne che la via dell'Oriente, a differenza del Cristianesimo, non fosse riuscita a realizzare una sintesi soddisfacente perché, in questa tradizione, l'aspirazione a realizzare l'Uno si scontrerebbe con il molteplice visto come negatività ed ostacolo all'ascesi come percorso verso l'Uno, dove i fenomeni, anziché manifestare l'Uno a cui si aspira nell'abbraccio mistico, lo nascondono.

Il ritorno in Europa

Nel 1946 ritornò a Parigi dove fu nominato direttore di ricerca al "Centre national de la recherche scientifique". L'anno dopo ebbe le prime avvisaglie dei disturbi cardiaci che lo condussero alla morte.

Gli venne proposta una cattedra al Collège de France; nel 1948 si recò a Roma per chiedere l'autorizzazione delle autorità della Chiesa a proporre la sua candidatura ad una cattedra al Collège de France, ma l'autorizzazione gli fu rifiutata e fu invitato a lasciare la Francia. Si trasferì a New York nel 1951 dove fu nominato collaboratore permanente della "Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research", una fondazione di ricerche antropologiche per cui si recò due volte in Africa (Sud-Africa e Rodesia), nel 1951 e nel 1953. Fu promosso al grado di ufficiale della Legion d'Onore nel 1947 ed ottenne una cattedra all'Institut de France nel 1950.

Andò a vivere stabilmente negli Stati Uniti, ma dopo pochi anni morì per attacco cardiaco il giorno di Pasqua del 1955. Fu sepolto nel cimitero della casa noviziale dei gesuiti a Saint Andrew on Hudson (oggi Hyde Park of New York).

Umanesimo e umanesimo

Pochi giorni prima di morire, in una delle sue ultime lettere, del 30 marzo 1955 - l'ultima la scriverà l'8 aprile - esprimeva l'idea di volere scrivere un saggio, "Umanesimo e umanesimo", in cui avrebbe espresso l'idea che ciò che fino ad allora si era chiamato "umanesimo" con le sue radici in Grecia, andasse

abbandonato definitivamente e soppiantato da un nuovo umanesimo, ispirato non più all'uomo armonicamente sviluppato, ma all'uomo pienamente evoluto che si eleva al di sopra di sé per raggiungere il suo vero fine nell'essere sovra-umano.

Pensiero ed eredità

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Teilhard de Chardin****.*

Negli scritti di Teilhard de Chardin la struttura convergente dell'universo da nascosta si manifesta grazie al suo principio per il quale «tutto ciò che sale converge» come si enuclea dalla *Legge di complessità e coscienza*; questa viene da Teilhard esplicitata come legge dell'evoluzione simultaneamente sia della materia che dello spirito verso quello che egli chiama Punto Omega e che parimenti esprime una fiducia nel progresso, nell'*in-avanti*, e in Dio, nell'*in-alto*. Grazie a questo impianto teorico Teilhard elabora una sintesi che abbraccia l'intera storia dell'universo e dell'umanità, da paleontologo che guarda al passato della specie ma anche da vero e proprio futurologo se non da profeta dei nostri giorni che similmente guarda all'avvenire della specie.

Grazie a questi lavori Teilhard rese popolare in simmetria a quello di biosfera il nuovo concetto di noosfera che appare nei suoi scritti per la prima volta nel 1925.

Nel 1965 fu creata la Fondazione Teilhard de Chardin con sede al Museo Nazionale di Storia Naturale di Parigi, che riunisce documentazione su e di Teilhard de Chardin.[2]

L'importanza del lavoro del teologo-scienziato è anche quella di aver collaborato al progetto di tessere un ponte di collegamento tra pensiero scientifico e pensiero religioso. Lo stesso Teilhard non ha mancato di descrivere il suo percorso personale sia scientifico che filosofico-religioso in una sorta di autobiografia dal titolo *Il cuore della materia* nel 1950.

Le reazioni della Chiesa

L'accusa di panteismo

La pubblicazione dei suoi scritti innescò immediatamente accese polemiche, che devono essere inquadrate fra i contrasti tra tradizionalisti e innovatori, che precedettero il concilio Vaticano II. Non appena il suo pensiero cominciò a diffondersi e soprattutto a partire dagli anni sessanta venne accusato di panteismo, accusa con cui lo si escludeva dall'ortodossia cattolica.

Secondo Teilhard de Chardin, però, l'accusa di panteismo, la principale e maggiormente reiterata, era frutto di un fraintendimento della sua visione cosmologica:

> «Dapprima, mi hanno considerato un ottimista o un utopista beato, un sognatore di uno stato d'euforia umana in un qualche futuro. Poi, cosa più grave ancora, si va ripetendo che sono il profeta di un universo che distrugge i valori individuali. In verità, la mia più grande preoccupazione è stata quella di affermare che l'unione fra l'uomo e Dio, fra l'uomo e l'altro uomo,

fra l'uomo e il cosmo non annulla mai la differenza. Io mi trovo agli antipodi sia di un "totalitarismo sociale" che porta al termitaio sia di un "panteismo induizzante" che conduce ad una fusione e un'identificazione fra gli esseri.»

Il *monitum* del Sant'Uffizio

Le reazioni della curia romana della Chiesa cattolica non tardarono a manifestarsi di fronte ad un pensiero così controcorrente e innovativo rispetto alla tradizione. La curia, tuttavia, rinunciò a mettere all'"indice" le sue opere e trovò più opportuno optare per un più moderato *monitum*. Infatti non erano ancora stati pubblicati i primi volumi che, già nel 1958, il Padre Generale Janssens dovette comunicare alla Compagnia di Gesù che un decreto del Sant'Uffizio, presieduto dal cardinale Ottaviani, imponeva alle congregazioni religiose di ritirare le opere del gesuita da tutte le biblioteche. Nel documento si può leggere come i testi del gesuita «racchiudono tali ambiguità ed anche errori tanto gravi che offendono la dottrina cattolica» per cui si imponeva al clero di allertarsi per «difendere gli spiriti, particolarmente dei giovani, dai pericoli delle opere di P. Theilard de Chardin e dei suoi discepoli».

Nel Novembre 2018 la Congregazione per la Dottrina della Fede si è riunita in riunione plenaria per valutare la revoca del *monitum* promulgato nel 1962.[3]

Giudizi successivi

Nel 1962 uscì "*Il pensiero religioso di Pierre Teilhard de Chardin*" del gesuita Henri de Lubac, che pur palesando di non aver perfettamente colto il vero ruolo della socializzazione nel pensiero di Teilhard, mirava a rassicurare gli ambienti ecclesiastici mettendo in evidenza la continuità di Teilhard con la tradizione della Chiesa. Del libro, benché forte dell'*imprimatur* del cardinale primate delle Gallie, furono sospese le traduzioni in italiano, tedesco e inglese, e André Combes e Philippe de la Trinité diedero alle stampe un testo nel quale il libro in questione veniva aspramente criticato.

Una severa critica verso il pensiero di Teilhard de Chardin, in particolare verso la concezione del "*Cristo cosmico*", è stata espressa da Jacques Maritain nel suo scritto "*Le paysan de la Garonne*" (in italiano "*Il contadino della Garonna*") del 1966. Un lungo paragrafo e due appendici del volume sono dedicati alla confutazione delle tesi di Teilhard.

Papa Paolo VI in un discorso sui rapporti tra scienza e fede si riferì a Teilhard come ad uno scienziato che, proprio nello studio della materia, fosse riuscito a «trovare lo spirito», e come la sua spiegazione dell'universo manifestasse, anziché negare, «la presenza di Dio nell'universo quale Principio Intelligente e Creatore»[4]

Malgrado ciò resta il fatto che, quando nel 1981 il segretario di Stato Agostino Casaroli scrisse a monsignor Paul Poupard, allora rettore dell'Institut Catholique di Parigi, che l'«acuta percezione del dinamismo della creazione» del gesuita e la sua «ampia visione del divenire del mondo si coniugano con un incontestabile fervore religioso», *L'Osservatore Romano* si affrettò a precisare che tale esternazione non andasse comunque intesa come una "riabilitazione" di Teilhard.

Successivamente il cardinal Ratzinger, poi papa Benedetto XVI, in *Principi di Teologia cattolica* del 1987 ammise che uno dei documenti principali del Concilio Vaticano II, la *Gaudium et Spes* fosse fortemente permeata dal pensiero del gesuita francese. Benedetto XVI inoltre ha affermato che quella di Teilhard fu

una *grande visione* per cui *alla fine avremo una vera liturgia cosmica, e il cosmo diventerà ostia vivente*[5]: è l'idea della noosfera.

Recentemente i gesuiti statunitensi hanno reso omaggio a Teilhard perché avrebbe consentito ai cattolici di liberarsi del fardello della spiritualità tridentina «appesantita dalla colpa e dal peccato» e perché «insegnò alle donne e agli uomini moderni a trovare Dio in tutte le cose»[6].

Oltre a suscitare le reazioni della Chiesa, preoccupata dell'ortodossia, il pensiero di Teilhard de Chardin suscitò da parte di Eugenio Montale critiche dai toni beffardi che si trovano disseminate sia nella sua produzione pubblicistica sia nell'opera poetica più tarda. Si legge in Satura, 39: "Paleontologo e prete, ad abundantiam / uomo di mondo, se vuoi farci credere / che un sentore di noi si stacchi dalla crosta / di quaggiù, meno crosta che paniccia, / per allogarsi poi nella noosfera / che avvolge le altre sfere o è in condominio / e sta nel tempo (!), / ti dirò che la pelle mi si aggriccia / quando ti ascolto."[7]

Il teologo francese e cardinale Henri De Lubac ispirandosi alla ricerca condotta da René d'Ouince e in accordo con l'omelia del Papa ribadisce i collegamenti tra il pensiero del gesuita con quello di San Paolo[8].

Opere

- *La vita cosmica* (1916), Il Saggiatore, Milano 1970 e 1982
- *Il Cristo nella materia* (1916)
- *Il mio universo* (1918)
- *La potenza spirituale della materia* (1919)
- *Note sul progresso* (1920)
- *La messa sul mondo* (1923)
- *Il mio universo* (1924)
- *Lo spirito della terra* (1931)
- *Cristologia e evoluzione* (1933)
- *In che modo io credo* (*Comment je crois*, 1934)
- *L'energia umana* (1937), Edizioni Pratiche, Milano 1997
- *Il fenomeno umano* (1938-1940), Il Saggiatore, Milano 1968 - Edizioni Queriniana, Brescia 1995
- *Il Cristo evolutore. Riflessioni sulla nozione di redenzione*.
- *Cristianesimo e evoluzione* (1944)
- *Una interpretazione biologica plausibile della storia umana: la formazione della "noosfera"* (1947)
- *Il posto dell'uomo nella natura* (1. *Un fenomeno di contro-evoluzione in biologia umana o la paura dell'esistenza*. 2. *Il gruppo zoologico umano. Strutture e direzioni evolutive*) (1949), Il Saggiatore, Milano 1970
- *Sull'esistenza probabile, davanti a noi, di un "Oltre-umano". Riflessioni di un biologo* (1950)
- *Riflessioni sull'Oltre-umano* (1950)
- *Il cuore della materia* (1950), Edizioni Queriniana, Brescia 1993
- *Il Dio dell'evoluzione* (1952)
- *La riflessione dell'energia* (1952)
- *Guardando un ciclotrone. Riflessioni sul ripiegamento su sé dell'energia umana* (1953)
- *L'attivazione dell'energia umana* (1953)
- *L'apparizione dell'uomo* (1956), Il Saggiatore, Milano 1979

- *L'avvenire dell'uomo* (1959), Il Saggiatore, Milano 1972
- *Scienza e Cristo* (1965)
- *Genesi di un pensiero. Lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli 1966
- *Lettere di viaggio (1923-1955*), Feltrinelli 1962
- *Lettere dall'Egitto (1905-1908)*, Morcelliana 1966
- *Corrispondenza tra Maurice Blondel e Teilhard de Chardin* (1968)
- *Convergere in alto: lettere a Leontine Zanta*, Il Saggiatore, Milano 1969
- *L'ambiente divino* (1957), Il Saggiatore, Milano 1968
- *La visione del passato*

Pubblicazioni postume

Alla sua morte le sue pubblicazioni scientifiche che ammontano a 250 furono ripubblicate in 11 volumi, mentre Jeanne Mortier si incaricò della pubblicazione delle sue opere complete. Tali pubblicazioni che vanno dal 1955 al 1976 constano complessivamente di 13 volumi:

1. - *Le Phénomène Humain*, (1955)
2. - *L'Apparition de l'Homme*, (1956)
3. - *La Vision du Passé*, (1957)
4. - *Le Milieu Divin*, 1957
5. - *L'Avenir de l'Homme*, (1959)
6. - *L'Énergie Humaine*, (1962)
7. - *L'Activation de l'Énergie*, (1963)
8. - *La Place de l'Homme dans la Nature*, (1965)
9. - *Science et Christ*, 1965
10. - *Comment je crois*, (1969)
11. - *Les Directions de l'Avenir*, (1973)
12. - *Écrits du Temps de la Guerre*, (1975)
13. - *Le Cœur de la Matière*, (1976)

Pierre Teilhard de Chardin nella letteratura

- Nel ciclo di romanzi i *Canti di Hyperion* uno dei personaggi, padre Teilhard, prende il suo nome dal famoso San Teilhard che, nel romanzo, è la raffigurazione del personaggio realmente esistito. Nel corso del romanzo vengono richiamati, anche se in forma molto veloce, concetti come quello del Punto Omega. Tutto il ciclo è fortemente ispirato alle idee "evoluzionistiche" del gesuita, anche se in forma romanzata.
- Nel libro *Deus Irae*, scritto da Philip K. Dick e da Roger Zelazny, viene citato il gesuita francese.

Pierre Teilhard de Chardin nel cinema

- Nel film *L'uomo venuto dal Kremlino*, diretto da Anderson e basato sul romanzo di Morris West *Nei panni di Pietro*, il personaggio di Padre David Telemond, interpretato dall'attore austriaco Oskar Werner, è ispirato alla figura di Teilhard de Chardin. Padre Telemond si presenta all'esame di una speciale commissione presieduta dal cardinale Leone, interpretato dall'attore Leo McKern, chiamata a dare un giudizio sulle opinioni di Padre Telemond. La commissione presenta a Padre Telemond il problema di un cranio fossile di un

uomo preistorico, argomento sul quale Padre Telemond appare ferratissimo. L'esame accurato del cranio suggerisce una morte violenta per opera di un individuo della stessa specie del fossile. Provocatoriamente, la commissione chiede a padre Telemond se quella morte violenta possa essere considerata come omicidio a tutti gli effetti, e, in caso affermativo, se l'assassino, a quello stadio dell'evoluzione umana, fosse dotato di anima immortale passibile di dannazione eterna. Padre Telemond risponde con una accorata orazione a carattere misticheggiante. La risposta lascia la commissione alquanto fredda riguardo al reale accordo delle dottrine di Padre Telemond con la dottrina ufficiale della Chiesa.

Note

1. ^ Sjoerd Lieuwe Bonting, *Creation and Double Chaos. Science and Theology in Discussion*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, p. *88*., ISBN 978-1-451-41838-5.
2. ^ *Fondazione Teilhard de Chardin* (archiviato dall'url originale il 26 dicembre 2010).
3. ^ *Il gesuita padre della New Age*, su *radiospada.org*, 12 gennaio 2018.
4. ^ ("*Insegnamenti*" IV, 1966, pp. 992-993)
5. ^ *Omelia di Benedetto XVI per i Vespri nella Cattedrale di Aosta* (archiviato dall'url originale il 2 agosto 2009). 24/07/2009
6. ^ ("*America*", marzo 2005)
7. ^ (*A un gesuita moderno*, vv. 1-9)
8. ^ *TEILHARD DE CHARDIN, DISCEPOLO DI S. PAOLO1* (**PDF**).

Bibliografia

- Norbertus Maximiliaam Wildiers, *Introduzione a Teilhard de Chardin*, Bompiani, Milano, 1962;
- Barthélemy-Madaule, *Bergson e Teilhard de Chardin*, 1963;
- Giancarlo Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di Pierre Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano, 1963;
- L. Barion e P. Leroy, *La carriera scientifica di Pierre Teilhard de Chardin*, 1964;
- Enrico Rizzo, *La problematica di Teilhard de Chardin*, Patron, Bologna 1965;
- Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano, 1966;
- Ottorino Pietro Alberti, *La scienza nel pensiero di Teilhard de Chardin*, Roma, Pontificia università lateranense, 1969;
- Robert Faracy, *Theilard de Chardin: la dottrina spirituale*, Ancora, 1981 (2000²);
- R. J. Tripler, *La fisica dell'immortalità*, Mondadori, Milano, 1995;
- Bernardo Razzotti, *Teilhard de Chardin. Dalla materia al Verbo*, Messaggero, Padova, 1999;
- Giovanni Sapienza, *Sintesi in Cristo Omega. L'evoluzione spiritualizzante nel pensiero di Teilhard de Chardin*, La Palma, Palermo, 2003;
- Gustave Martelet, sj, Texte sur Teilhard de Chardin (http://www.jesuites.com/histoire/teilhard/index.html).
- Gustave Martelet, sj, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand*, Lessius, Bruxelles ; Cerf, Paris, coll. « Au singulier », 2005.
- Gustave Martelet, sj, *Et si Teilhard disait vrai…*, edizioni Parole et Silence, Parigi 2006, ISBN 2-845-734247.
- Vincenzo D'Ascenzi, *Teilhard de Chardin a fronte della globalizzazione*, Pardes, 2007;
- Jacques Arnould, *Teilhard de Chardin. Eretico o profeta?*, Lindau, 2009;

- Gianfilippo Giustozzi (a cura di), *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia, geotecnica, neo-cristianesimo*, Studium, 2016;
- Giovanni Ivano Sapienza, *L'unione creatrice.Amore e creazione secondo Teilhard de Chardin*, edizioni La Zisa, Palermo 2017.

Voci correlate

- Pensiero di Teilhard de Chardin
- Evoluzione
- Noosfera
- Punto Omega
- Evoluzionismo (biologia)
- Evoluzione della vita
- Storia del pensiero evoluzionista
- Evoluzione e chiesa cattolica
- Storia del Cristianesimo
- Henri Bergson
- Pensiero di Bergson
- Rappresentazioni moderne dell'Apocalisse
- Ortogenesi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Pierre Teilhard de Chardin**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pierre Teilhard de Chardin**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pierre Teilhard de Chardin (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Teilhard_de_Chardin?uselang=it)**
- Wikispecies (https://species.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene informazioni su **Pierre Teilhard de Chardin (https://species.wikimedia.org/wiki/Pierre_Teilhard_de_Chardin?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Teilhard de Chardin, Pierre*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *TEILHARD DE CHARDIN, Pierre*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *Teilhard de Chardin, Pierre*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Teilhard de Chardin, Pierre*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Pierre Teilhard de Chardin*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Pierre Teilhard de Chardin*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Pierre Teilhard de Chardin* / *Pierre Teilhard de Chardin (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pierre Teilhard de Chardin*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (FR) *Pubblicazioni di Pierre Teilhard de Chardin* / *Pierre Teilhard de Chardin (altra versione)*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Pierre Teilhard de Chardin*, su *Goodreads*.
- (EN) *Spartiti o libretti di Pierre Teilhard de Chardin*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- *NoosferaBiosfera*, su *biosferanoosfera.it*.
- (FR) *Sito ufficiale della Fondazione Teilhard de Chardin*, su *mnhn.fr*. URL consultato l'8 giugno 2007 (archiviato dall'url originale l'11 aprile 2008).
- (FR) *Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin*, su *teilhard.org*.
- *Associazione italiana Teilhard de Chardin*, su *teilhard.it*.
- (EN) *The American Teilhard Association*, su *teilharddechardin.org*.
- (EN) *The British Teilhard Association*, su *teilhard.org.uk*.
- *"Teilhard de Chardin, ovvero l'avvento dell'Homo Noeticus"*. URL consultato il 1º aprile 2018 (archiviato dall'url originale il 9 maggio 2006). articolo di Giuseppe Vatinno
- *Sito dedicato all'Homo Noeticus*, su *homonoeticus.it*. URL consultato il 27 luglio 2019 (archiviato dall'url originale il 5 giugno 2009).
- (EN) *Articolo su Teilhard de Chardin*. sulla rivista Wired N. 3.06 - giugno 1995

Controllo di autorità	VIAF (EN) 64012320 (https://viaf.org/viaf/64012320) · ISNI (EN) 0000 0001 2101 870X (http://isni.org/isni/000000012101870X) · SBN CFIV044316 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV044316?core=autoriall) · BAV 495/84631 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_84631) · LCCN (EN) n79032934 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79032934) · GND (DE) 118621165 (https://d-nb.info/gnd/118621165) · BNE (ES) XX1158946 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1158946) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1158946) · BNF (FR) cb11926160v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11926160v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11926160v) · J9U (EN, HE) 987007268831405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268831405171) · NSK (HR) 000017028 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000017028) · NDL (EN, JA) 00458440 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00458440) · CONOR.SI (SL) 17408355 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/17408355) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79032934 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79032934)

Portale Biografie **Portale Cattolicesimo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pierre_Teilhard_de_Chardin&oldid=138231894"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 13:49.

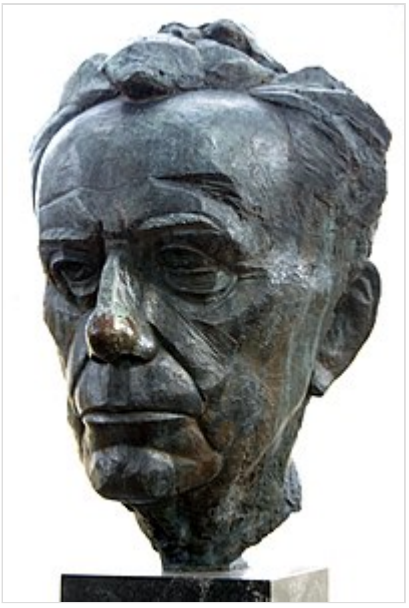
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Paul Tillich

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Paul Johannes Tillich (Starzeddel, 20 agosto 1886 – Chicago, 22 ottobre 1965) è stato un teologo protestante tedesco, pioniere del più recente movimento di rinnovamento della teologia tradizionale.



Busto di Paul Tillich

Espulso dall'Università di Francoforte perché aveva preso le difese degli studenti ebrei perseguitati dai nazisti, si rifugiò allora negli Stati Uniti. Paul Tillich è uno dei maggiori teologi del XX secolo. L'opera *Teologia sistematica* è il suo testo più importante: è composto da una fondamentale "Introduzione" metodologica e cinque sezioni intitolate "Ragione e rivelazione", "L'essere e Dio", "L'esistenza e il Cristo", "La Vita e lo Spirito", "La storia e il Regno".

Indice

Biografia
Opere principali
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Lapide nel Paul Tillich Park di New Harmony

Tillich aderisce al socialismo sotto l'effetto di una "conversione", in seguito alla prima guerra mondiale e alla rivoluzione tedesca del novembre del 1918. Nello stesso tempo in cui ha inizio il suo insegnamento universitario a Berlino, quell'anno segna l'inizio dei suoi numerosi scritti dedicati al socialismo.

Tillich si indirizza innanzitutto alle Chiese, per invitarle a riconsiderare il loro rifiuto del socialismo. Si dedica a dimostrare le affinità tra cristianesimo e socialismo, facendo notare l'ispirazione profetica e le conseguenze sociali dell'annuncio del Regno di Dio. Il fronte socialista costituisce l'altra parte del dialogo di Tillich in quest'epoca. Nella cornice del *circolo Kàiros* di Berlino, in collaborazione con vari colleghi di scienze economiche e politiche e con teologi di differenti discipline, si

consacra a ripensare il socialismo per far rinascere i fondamenti religiosi dello stesso e mostrare come costituiscano un nuovo progetto di società e di cultura, sola soluzione di cambiamento valida di fronte alla società e alla cultura borghesi.

Gli anni di Berlino (1919-1929) sono per Tillich un periodo intenso di pensiero e di scrittura. Sviluppa una filosofia della storia fortemente ispirata all'avvenimento socialista e centrata sull'idea del *kàiros*. In seguito, durante il periodo di Francoforte, (1929-1933), in cui Tillich anima il gruppo radunato attorno ai "Nuovi Quaderni del Socialismo", i suoi scritti manifestano un carattere più strettamente politico, avvicinandosi maggiormente al marxismo. Espone anche una teoria dello Stato e dei poteri. Il dialogo con il colleghi del nuovo Istituto di Ricerche Sociali (Scuola di Francoforte) è particolarmente sostenuto in quest'epoca.

La lista degli scritti di questo volume termina nel 1931, poiché si impone un nuovo interlocutore, che costringerà Tillich a riorientare il suo dibattito sul socialismo: si tratta del nazismo, con cui il teologo si scontrerà a partire dal 1932.

Alla vigilia della presa di potere da parte dei nazisti, nel gennaio 1933, Tillich pubblica un grande testo di filosofia politica, *La decisione socialista*, che gli vale le dimissioni dal suo posto all'Università di Francoforte. Il movimento nazista, considerato come un romanticismo politico, è fatto oggetto di un'analisi critica e di una valutazione nel paragone con il principio della società borghese e il principio socialista. Nello stesso periodo si instaura un dibattito serrato tra Tillich e un suo vecchio amico, il teologo Emmanuel Hirsch, il quale, nella stessa epoca, saluta l'avvento del nazionalsocialismo.

In altri articoli, Tillich estenderà la sua critica alle Chiese nella misura in cui esse si erano compromesse con il regime nazista che era, allo stesso tempo, un mito pagano.

Tillich dimostrò comportamenti sessuali ossessivi e devianti, con interessi ricorrenti e persino comportamenti molesti verso le sue studentesse, come testimoniato dalla sua stessa vedova nelle proprie memorie.

Opere principali

- *Dinamica della fede, Religione e morale*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967 (orig.: *Dynamics of Faith*);
- *Il nuovo essere*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967 (orig.: *The new Being*);
- *Il coraggio di esistere*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldinii, Roma 1968 (orig.: *The courage to be*);
- *L'eterno presente*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968 (orig.: *The eternal Now*);
- *La mia ricerca degli assoluti*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968;
- *Storia del pensiero cristiano*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1969 (orig.: *History of Christian Thought*);
- *Sulla linea di confine. Schizzo autobiografico*, Queriniana, Brescia 1969, 1979 (orig.: *On the Boundary. An autobiographical Sketch*);
- *Si scuotono le fondamenta*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini Roma 1970 (orig.: *The Shaking of the Foundations*);
- *L'era protestante*, Claudiana, Torino 1972 (orig.: *The Protestant Era*);
- *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia 1970 (orig.: *The Future of Religions*);
- *Il cristianesimo e le religioni. Riflessioni autobiografiche*, Mursia, Milano 1971 (orig.: *Christianity and the Encounter of the World Religions. Autobiographical Reflections*);
- *Potere, amore, giustizia*, Vita e Pensiero, Milano 1994 (orig.: *Love, Power, and Justice*);

- *Lo spirito borghese e il kairós*, Claudiana, Torino 1996 (riedizione della prima traduzione, curata da A. Banfi, Roma 1929);
- *L'irrilevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Queriniana, Brescia 1998 (orig.: *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message for Humanity Today*);
- *Teologia sistematica*, 4 voll., Claudiana, Torino 1996-2006.
- *Il demoniaco. Contributo a un'interpretazione del senso della storia*, traduzione e cura di Luca Crescenzi, Edizioni ETS, Pisa 2018 scheda editore (http://www.edizioniets.com/scheda.asp?n=9788846751591).

Bibliografia

- Stefano Mistura, *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria*, Claudiana, Torino 1978.

Frederick Toates, *How sexual desire work's*, Cambridge University Press 2014.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Paul Tillich**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Paul Tillich (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Paul_Tillich?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Tillich, Paul*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Marco M. Olivetti, *TILLICH, Paul*, in *Enciclopedia Italiana*, IV Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1981.
- *Tillich, Paul*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Arne Unhjem, *Paul Tillich*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Opere di Paul Tillich*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) *Pubblicazioni di Paul Tillich*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Paul Tillich*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Tillich, Paul (1886-1965) ed esistenzialismo cristiano*, su *eresie.it*, *Dizionario del pensiero cristiano alternativo*. URL consultato il 12 marzo 2012.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 76323576 (https://viaf.org/viaf/76323576) · ISNI (EN) 0000 0001 2140 0546 (http://isni.org/isni/0000000121400546) · SBN BVEV000384 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV000384?core=autoriall) · BAV 495/105788 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_105788) · LCCN (EN) n79049297 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79049297) · GND (DE) 118622692 (https://d-nb.info/gnd/118622692) · BNE (ES) XX1135636 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1135636) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1135636) · BNF (FR) cb11926662x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11926662x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11926662x) · J9U (EN, HE) 987007268954505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268954505171) · NSK (HR) 000058611 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000058611) · NDL (EN, JA) 00458783 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00458783) · CONOR.SI (SL) 10137443 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/10137443) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79049297 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79049297)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Paul_Tillich&oldid=133998220"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 giu 2023 alle 03:02.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Dietrich Bonhoeffer

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Dietrich Bonhoeffer (Breslavia, 4 febbraio 1906 – Flossenbürg, 9 aprile 1945) è stato un teologo, partigiano e pastore protestante tedesco, protagonista della resistenza al Nazismo.

Dietrich Bonhoeffer

Indice

Biografia
- La giovinezza
- Il ritorno in Germania
- La cospirazione
- La prigionia

Opere

Filmografia

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

La giovinezza

Figlio di Karl, un eminente psichiatra di origine berlinese, e di Paula, insegnante, una delle poche donne laureate in quel tempo, Bonhoeffer nacque il 4 febbraio 1906 a Breslavia (allora in Germania, attualmente parte della Polonia), da una famiglia molto in vista dell'alta borghesia, con relazioni anche col mondo politico e culturale. Benché inizialmente avesse intenzione di seguire le orme paterne, manifestò fin da ragazzo la volontà di diventare un pastore evangelico: per i suoi parenti, che pur frequentando la Chiesa evangelica erano profondamente laici, fu una scelta "strana"[1].

Studiò teologia a Tubinga e a Berlino, dove conseguì il dottorato nel 1927, a soli 21 anni, discutendo una tesi in ecclesiologia sulla Comunione dei Santi (*"Sanctorum Communio"*, pubblicato nel 1930). Per la sua formazione spirituale risultarono fondamentali i numerosi soggiorni all'estero: prestò dapprima servizio pastorale presso la chiesa luterana della comunità tedesca di Barcellona e, nel 1929, si trasferì a New York,

per specializzarsi all'*Union Theological Seminary* (della confessione metodista), dove cominciò a frequentare le chiese della comunità afroamericana nel quartiere di Harlem; nel 1930 si spostò a Londra: qui cominciò un rapporto epistolare con Gandhi, che sognò sempre di incontrare, senza mai riuscirci.

Il ritorno in Germania

Statua di Dietrich Bonhoeffer nella chiesa di Sankt Petri ad Amburgo

Tornò in Germania nel 1931 per dedicarsi all'insegnamento presso l'Università di Berlino. Incominciò anche la sua opposizione attiva al nuovo regime nazista. Appena due giorni dopo la presa del potere di Hitler, dovette tenere una conferenza via etere (dai microfoni della *Berliner Funkstunde*) sull'idea di Führer. In essa diceva che se il capo «permette al seguace che questi faccia di lui il suo idolo, allora la figura del capo si trasforma in quella di corruttore… Il capo e la funzione che divinizzano sé stessi scherniscono Dio». Bonhoeffer fa i suoi riferimenti a Hitler.

Le chiese evangeliche non presero ufficialmente posizione in merito alle prime leggi hitleriane del marzo 1933, malgrado queste nei fatti annientassero la democrazia: l'*Ordinanza del Presidente del Reich per la tutela del popolo e dello Stato* offrì una giustificazione per misure contro le chiese, rese possibili i campi di concentramento, revocò il diritto alla libera manifestazione del pensiero, la libertà di stampa, il diritto di riunione, il segreto postale, legalizzò perquisizioni e sequestri. La *legge di lesa patria* equiparò l'opposizione al governo e al partito ai nemici della nazione; la *legge sui pieni poteri* dissolse i controlli del Parlamento e della costituzione.

Quando la legge sui non ariani estromise dai pubblici uffici gli ebrei che vi erano impegnati, Bonhoeffer fu uno dei primi che affrontarono il tema e tenne una conferenza *La chiesa di fronte al problema degli ebrei*. Da buon luterano egli riconobbe allo Stato il diritto di decidere dal punto di vista legislativo sulla questione ebraica, ma sosteneva che la chiesa doveva interrogare lo Stato circa la legittimità del suo agire, cioè doveva responsabilizzare lo Stato. La chiesa ha un obbligo incondizionato nei confronti delle vittime dell'ordine sociale, anche se non appartengono alla comunità cristiana. Se la chiesa vede che lo Stato eccede, essa è nella condizione «non soltanto di fasciare le vittime che sono finite in mezzo agli ingranaggi della ruota, ma di arrestare gli ingranaggi stessi».

Non potendo più restare a Berlino, nel 1933 torna a Londra per seguire due comunità evangeliche tedesche. Pacifista convinto, avanzò la proposta di un concilio ecumenico (aperto a tutte le confessioni cristiane) sulla pace:

> «Solo il grande concilio ecumenico della santa chiesa di Cristo da tutto il mondo può parlare in modo che il mondo, nel pianto e stridor di denti, debba udire la parola della pace, e i popoli si rallegreranno perché questa chiesa di Cristo toglie, nel nome di Cristo, le armi dalle mani dei suoi figli e vieta loro di fare la guerra e invoca la pace di Cristo sul mondo delirante»

Nel frattempo in Germania gli amici di Bonhoeffer, dal 29 al 31 maggio del 1934, tennero il sinodo confessante di Barmen. Centotrentotto delegati di tutte le chiese regionali e provinciali luterane proclamarono unitamente, sotto le pressioni di Berlino, "sei proposizioni" rivolte contro i cristiani tedeschi e il loro governo ecclesiastico. Redatte da Barth respingevano la falsa dottrina per cui la chiesa deve riconoscere come rivelazione di Dio anche altri eventi e potenze, figure e verità (*Solus Christus* indirizzata contro le pretese di Hitler). Per Bonhoeffer, che era assente a quell'evento, fu la vera data di nascita della Chiesa confessante e significò il conseguimento di ciò per cui aveva lottato lungamente. Rimase in Inghilterra fino al 1935, quando decise di tornare a Berlino. Aderì alla Chiesa confessante, la comunità che si era distaccata dalla Chiesa evangelica ufficiale (che aveva riconosciuto l'autorità del regime) contro la quale aveva scatenato il *Kirchenkampf*, la "lotta delle chiese". Ne sarà il principale esponente insieme a Martin Niemöller con cui formulò la prima forma di autoimpegno. Quindi parteciparono a una riunione ecumenica nei Balcani per informare le guide del movimento ecumenico sui retroscena degli eventi.

Il 2 dicembre 1935 apparve l'ordinanza del ministro Kerrl per l'applicazione della legge sulla sicurezza della Chiesa evangelica. Essa dichiarava come inammissibili tutte le disposizioni ecclesiastiche emanate da associazioni o gruppi. Di conseguenza, anche l'esistenza del seminario di predicazione (nella chiesa evangelica è un istituto di preparazione per l'esame e l'ordinazione) di cui Bonhoeffer era la guida, divenne illegale. Soltanto un paio di anni dopo la Gestapo appose i sigilli, quindi Bonhoeffer escogitò un'ulteriore forma di collaborazione coi suoi candidati: quella del "vicariato collettivo".

Il 1937 vide la pubblicazione di *Nachfolge* ('Sequela' o anche 'Discepolato'), un appassionato invito a seguire Gesù Cristo, costi quel che costi. Questo titolo era ritenuto nel Terzo Reich come un'autentica testimonianza di fede cristiana e pertanto un testo militante contro l'ingiustizia del nazionalsocialismo. In seguito Bonhoeffer mise per iscritto *Vita comune*, esperienza di questa religiosità vissuta comunitariamente. Il libro, assieme alle lettere dal carcere di Tegel pubblicate con il titolo *Resistenza e resa*, rappresentò il suo più grande successo editoriale.

La direzione del seminario clandestino di Finkenwalde (pol. Zdroje, oggi quartiere di Stettino), procurò violenti attacchi alla sua reputazione teologica, poiché mandò in frantumi l'antica identificazione tra l'incarico del predicatore e quello del pastore, ponendo inequivocabilmente il primo davanti al secondo. Inoltre continuò la sua dura opposizione alla politica antisemita nazista ma, a causa di una recrudescenza delle persecuzioni ai danni della Chiesa confessante, nel 1939 Bonhoeffer dovette accettare un incarico di insegnante negli Stati Uniti. Allo scoppio della guerra, decise però di tornare in patria, per condividere il destino del suo popolo.

La cospirazione

Bonhoeffer fu intensivamente iniziato ai piani della congiura — senza esito — del gruppo Hans Oster, Dohnanyi, Müller, che volevano fermare Hitler prima dell'inizio della guerra sul fronte occidentale. Qualche tempo dopo subì, per opera della Gestapo, una razzia durante un raduno giovanile in cui teneva un corso biblico per studenti. Gli fu vietato di parlare a causa della sua "attività di disturbo per il popolo" e gli fu intimato di presentarsi regolarmente presso la stazione di polizia. L'organizzazione della Abwehr (Servizio segreto militare) sotto la guida di Canaris, liberò Bonhoeffer dall'obbligo di comunicare i propri spostamenti alla stazione di polizia in Pomerania, dichiarandolo indisponibile. Oster e Dohnanyi lo impiegarono come uomo della *Abwehr* a Monaco, cioè il più lontano possibile dalla Pomerania. In questo modo egli entrava a

far parte della cerchia della resistenza militare attiva. Bonhoeffer doveva tuttavia comunicare ancora i suoi spostamenti alla polizia di Monaco. Qui soggiornò nell'abbazia benedettina di Ettal, dove scrisse l'*Etica* e attese agli incarichi dell'*Abwehr* con alcuni viaggi all'estero.

Bonhoeffer rimaneva ufficialmente al servizio della *Chiesa confessante* e collaborava con alcune commissioni teologiche del sinodo confessante. I consigli dei fratelli, "suoi superiori", erano a conoscenza in modo molto vago dei suoi incarichi militari. Questi erano di due tipi: da una parte doveva riportare notizie dall'estero — e questo come camuffamento; dall'altra doveva dare segnali all'estero della perdurante presenza di una resistenza tedesca. Bonhoeffer era cosciente della stranezza della situazione in cui si trovava mettendo a disposizione dei servizi militari tedeschi — cioè nella realtà della resistenza — le sue relazioni ecumeniche. Su incarico dell'Abwehr, e grazie alla disponibilità di passaporti e visti, intraprese viaggi in Svizzera, Svezia, Norvegia e Italia. Questi si svolsero in tre tappe.

1. Nel 1941 portò a conoscenza degli amici all'estero che esisteva e operava un'organizzazione politica sotterranea e fornì informazione ai propri gruppi.
2. Eseguì una ricognizione degli obiettivi di pace perseguiti dagli alleati.
3. Nel 1942 incontrò Georg Bell, vescovo di Chichester nonché suo amico, e gli comunicò i singoli dettagli, compresi i nomi dei partecipanti, del colpo di Stato che si stava preparando. Il governo inglese avrebbe dovuto appoggiare, in caso di riuscita, gli autori del colpo di Stato così da metterli in condizione di creare un nuovo governo tedesco.

Di lì a poco la situazione cominciò a farsi pericolosa.

La prigionia

Il monumento a Bonhoeffer a Breslavia

Col fratello Klaus e il cognato Hans von Dohnanyi entrò in contatto con l'ammiraglio Wilhelm Canaris, capo del servizio segreto militare (Abwehr), che con altri ufficiali stava organizzando una congiura per assassinare Hitler (il putsch del 20 luglio 1944), ma il 5 aprile 1943 il capo del tribunale militare Manfred Roeder e l'agente della Gestapo Franz Xavier Sonderegger lo arrestarono[2]. La vita nella cella del carcere di Tegel, nei sobborghi di Berlino, fu all'inizio per Bonhoeffer un tormento. Soffriva dello stretto isolamento poiché ai guardiani era proibito parlare coi "politici".

Il procedimento contro Bonhoeffer si articolò durante la prigionia in tre fasi distinte.
La prima fase, cominciata con l'accusa e terminata con gli interrogatori di Roeder (dall'aprile al luglio 1943). Le indagini abbracciavano quattro elementi: 1) l'esenzione dal servizio militare disposta dalla Abwehr che aveva permesso a Bonhoeffer di sottrarsi al controllo della polizia di Stato e di svolgere il suo lavoro ecclesiastico; 2) l'«Operazione 7», cioè il trasporto di un gruppo di ebrei in Svizzera; 3) i viaggi all'estero che avevano poco a che fare con compiti militari; 4) la mediazione esercitata dalla Abwehr a favore di alcuni esponenti di spicco della Chiesa confessante come Wilhelm Niesel, Eberhard Bethge e altri. Bonhoeffer ha redatto in cella una nutrita serie di resoconti e note su questi interrogatori. Il tentativo di mettere allo scoperto i fatti cospirativi era

fallito e per chi conduceva le indagini diveniva impossibile sollevare l'accusa di alto tradimento o di tradimento alla patria. Rimaneva solo l'accusa di "disfattismo in seno alle forze armate" a causa dell'esenzione dal servizio militare.

La seconda fase della prigionia fu caratterizzata dalla preparazione al processo (fino all'aprile 1944). I termini del processo furono spostati ripetutamente, finché gli amici del detenuto vennero a sapere (nell'aprile 1944) che non ci sarebbe stato nessun processo e che non si poteva fare nulla se non lasciare che la cosa venisse "insabbiata" fino al colpo di Stato.
Nella terza fase cominciò in cella il lavoro più fruttuoso. Alcuni teologi considerano le lettere di contenuto teologico che Bonhoeffer ha spedito dal 30 aprile 1944 come l'inizio di una nuova epoca teologica. Egli seppe del fallimento del colpo di Stato già nella sera del 20 luglio. Così il giorno successivo perse ogni speranza e si preparò al peggio.

In questo periodo (un anno e mezzo) produsse una serie di scritti che sarebbe stata poi raccolta nel volume *Resistenza e resa*, la sua opera più famosa, in cui rifletteva sul rapporto tra fede e azione, tra religione e mondo. A un compagno di prigionia italiano, che gli domandò come potesse un sacerdote partecipare a una cospirazione politica che prevedesse anche lo spargimento di sangue, disse:

> «Quando un pazzo lancia la sua auto sul marciapiede, io non posso, come pastore, contentarmi di sotterrare i morti e consolare le famiglie. Io devo, se mi trovo in quel posto, saltare e afferrare il conducente al suo volante»

La squadra della Gestapo tardava ad arrivare. Passarono giorni, settimane. In questo periodo prese in considerazione l'idea di fuggire dal carcere. Il suo guardiano, il sottufficiale Knobloch, un operaio di Berlino nord, aveva collaborato nel periodo di prigionia di Bonhoeffer a far uscire la sua corrispondenza clandestina. Una settimana dopo però il fratello Klaus e Schleicher vennero arrestati a causa della loro partecipazione al complotto, così Bonhoeffer non dette seguito al suo piano di fuga per non compromettere ulteriormente il fratello e i parenti. Nel frattempo la Gestapo aveva trovato dei documenti della *Abwehr* che dimostravano la partecipazione alla congiura di Bonhoeffer fin dal 1938. Hitler era fuori di sé. Revocò l'ordine di eliminazione immediata dei cospiratori al fine di accertare ulteriori ramificazioni. Questo spiega perché le esecuzioni furono rimandate per lungo tempo. Insieme con altri congiurati, venne impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg all'alba del 9 aprile 1945, pochi giorni prima della fine della guerra, insieme all'ammiraglio Canaris, per espresso ordine di Hitler[3]

La Chiesa cattolica, nel corso del ventennio fascista e poi nazista, si mostrò sempre titubante mentre la Chiesa evangelica ufficiale si mostrò addirittura compiacente. Nel 1945 la cosiddetta Chiesa confessante, sorta come movimento di opposizione in seno alla Chiesa evangelica tedesca, alla quale aveva aderito lo stesso Bonhoeffer, pronunciò la famosa *Ammissione di colpa* a Stoccarda: «La chiesa […] è rimasta muta dove avrebbe dovuto gridare, perché il sangue degli innocenti gridava al cielo… Essa è rimasta a guardare quando sotto la copertura del nome di Cristo si sono compiute violenze e ingiustizie… La chiesa confessa di aver assistito all'uso arbitrario della forza brutale, alle sofferenze fisiche e spirituali di innumerevoli innocenti, all'oppressione, all'odio, all'assassinio senza levare la propria voce in loro favore, senza aver trovato vie per correre loro in aiuto. Essa si è resa colpevole della vita dei fratelli più deboli e indifesi di Gesù Cristo (gli ebrei)… Lo confessa… Non ha rinfacciato al calunniatore la sua ingiustizia e ha abbandonato il calunniato al suo destino»[4].

Vent'anni dopo, don Milani dirà: «Se non fosse stato per la *Chiesa confessante* noi cristiani non avremmo più il diritto di guardare in faccia un ebreo»[4].

Al patibolo sale con la compostezza di colui che veramente crede: La totale accettazione della volontà di Dio.

Opere

L'edizione critica delle opere di Dietrich Bonhoeffer è pubblicata, in Italia, dall'Editrice Queriniana di Brescia ("Opere di Dietrich Bonhoeffer", 10 volumi usciti dal 1991 al 2009).

- *Sanctorum Communio*, Dissertazione, 1927.
  - *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1972.
  - *Sanctorum Communio*, ed. critica delle Opere di D. Bonhoeffer, a cura di Alberto Gallas, Collezione Biblioteca di cultura n.11, Brescia, Queriniana, 1994, ISBN 978-88-399-1961-8.
- *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Habilitationsschrift, 1930, ISBN 3-579-01872-8.
- *Die Kirche vor der Judenfrage*, 1933.
- *Nachfolge*, 1937.
  - *Sequela*, Brescia, Queriniana, 1971.
- *Ethik*, 1949.
  - *Etica*, trad. Aldo Combo, Introduzione di Italo Mancini, Collana La Ricerca Religiosa. Studi e testi n.7, Milano, Bompiani, 1969.
  - *Etica*, trad. C. Danna, a cura di A. Gallas, nuova ed. critica condotta sull'edizione critica tedesca del 1992, Brescia, Queriniana, 1995.
- *Beten und Tun des Gerechten. Glaube und Verantwortung im Widerstand*.
- *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, a cura di Eberhard Bethge, I ed. 1951, XIII ed. 1966.
  - *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, trad. di Sergio Bologna, condotta sulla XIII ed. tedesca, Introduzione di Italo Mancini, Collana La Ricerca Religiosa. Studi e Testi n.6, Milano, Bompiani, 1969.
  - *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, ed. italiana, Saggio introduttivo e trad. di Alberto Gallas, Classici del pensiero cristiano n.2, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1988; II ed., Edizioni San Paolo, 1996, ISBN 978-88-215-1524-8.
  - *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, ed. critica delle Opere di D. Bonhoeffer vol. VIII, trad. di M. Zanini, Collezione Biblioteca di cultura n.19, Brescia, Queriniana, 2002, ISBN 978-88-399-1969-4.
- *Venga il tuo Regno*, Brescia, Queriniana, 1969. (ripubblicato nel 1976 con il titolo *Venga il tuo Regno: la preghiera della comunità per l'avvento del Regno di Dio sulla terra. Le dieci parole del Signore: prima tavola: interpretazione dei primi tre comandamenti*).
- *L'ora della tentazione*, Brescia, Queriniana, 1972. (ripubblicato nel 1977 con il titolo *Creazione e caduta. L'ora della tentazione*).
- *La vita comune*, Brescia, Queriniana, 1972. (ripubblicato nel 1991, in edizione critica, con il titolo *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*).
- *Lettere a un amico*, Milano, Bompiani, 1972.

- *Testimoniare Cristo tra i fratelli*, Milano, Gribaudi, 1975.
- *L'essenza della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1977.
- *Gli scritti: 1928-1944*, Brescia, Queriniana, 1979.
- *Pregare i Salmi con Cristo*, Brescia, Queriniana, 1981.
- *Creazione e caduta: interpretazione teologica di Genesi 1-3*. Brescia, Queriniana, 1982.
- *Cristologia*. Brescia, Queriniana, 1984.
- *Una pastorale evangelica*, Torino, Claudiana, 1990.
- *Atto ed essere: filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1993.
- *La parola predicata: corso di omiletica a Finkenwalde (1935-1939)*, Torino, Claudiana, 1994.
- *Lettere alla fidanzata Cella 92: 1943-1945*, Brescia, Queriniana, 1994.
- *Fedeltà al mondo: meditazioni*, Brescia, Queriniana, 1995.
- *Memoria e fedeltà*, Magnano, Qiqajon, 1995.
- *Cristianesimo e storia dell'Occidente: pagine dall'Etica e dalle Lettere*, Torino, SEI, 1996.
- *Lo straordinario si fa evento: Croce e Risurrezione*, Brescia, Queriniana, 1997.
- *Frammenti da Tegel*, Brescia, Queriniana, 1998.
- *Poesie*, Magnano, Qiqajon, 1999.
- *Libertà di vivere*, Milano, Gribaudi, 2001.
- *Ultime lettere dalla Resistenza: Dietrich Bonhoeffer e i suoi familiari nella lotta contro Hitler*, Torino, Claudiana, 2001.
- *Rimanere nell'amore di dio. Pagine di meditazione per ogni giorno dell'anno*, Milano, Gribaudi, 2002.
- *Gesù Cristo dono di Dio*, Milano, Gribaudi, 2004.
- *Meditazioni sul Natale*, Torino, Claudiana, 2004.
- *Riconoscere Dio al centro della vita: testi per l'anno liturgico*, Brescia, Queriniana, 2004.
- *Bonhoeffer: un cristianesimo non-religioso. Antologia da "Resistenza e resa", "Lettere alla fidanzata"*, Padova, EMP, 2005.
- *Chi sono io?: meditazioni dal carcere*, Torino, Claudiana, 2005.
- *La tua luce brilla nella notte*, Milano, Gribaudi, 2007.
- *La fragilità del male*, (scritti inediti), Piemme, 2015[5]
- *La vita comunitaria dei cristiani*, Città Nuova, 2015.

Filmografia

- *Bonhoeffer: Agent of Grace* (2000), regia di Eric Till, con Ulrich Tukur nel ruolo di Bonhoeffer e Johanna Klante nel ruolo di Maria.[6]
- *Bonhoeffer* (2003), regia di Martin Doblmeier, con Klaus Maria Brandauer nel ruolo di Bonhoeffer.[7]

Note

1. **^** *Dietrich Bonhoeffer*, in *Giovani e missione*. URL consultato il 26-3-2018.
2. **^** (**DE**) *Sonderegger*, in *Dietrich Bonhoeffer*, p. Sonderegger (nato nel 1898) fu condannato a 7 anni di carcere nel 1949 per la sua appartenenza alla Gestapo, dopodiché fece perdere le sue tracce. URL consultato il 26-3-2018 (archiviato dall'url originale il 27 marzo 2018).
3. **^** Mario Bandera, *Dietrich Bonhoeffer*, "Missioni Consolata", giugno 2017.

4. Mario Di Stefano, *La perla dai mille riflessi*, in *Fede Laica 2*, 26 marzo 2015, p. 115. URL consultato il 26-3-2018.
5. **^** *Articolo dedicato*, su *aleteia.org*.
6. **^** *Bonhoeffer: Agent of Grace*, su *imdb.com*.
7. **^** *Bonhoeffer*, su *imdb.com*.

Bibliografia

- Italo Mancini, *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze, 1969
- Ugo Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Studium, Roma 1976, ISBN 88-382-3327-6
- Alberto Gallas, *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995
- Alberto Gallas, *Non santi, ma uomini. Studi bonhoefferiani*, a cura di Lidia Maggi, Claudiana, Torino, ISBN 978-88-7016-685-9
- Fulvio Ferrario, *Vorrei imparare a credere. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)*, Claudiana, Torino, 2000, ISBN 978-88-7016-229-5
- Fulvio Ferrario, *Bonhoeffer*, Roma, Carocci, 2014, ISBN 978-88-430-7109-8.
- Fulvio Ferrario, *Dietrich Bonhoeffer*, coll. Cinquantapagine, Claudiana, Torino, 2000, ISBN 978-88-7016-318-6
- Renate Schleicher Bethg, *Dietrich Bonhoeffer. Un profilo*, Claudiana, Torino, 2004
- Gennaro Gentile, *Dietrich Bonhoeffer. Una luce sulla crisi dell'Occidente cristiano*, Guida, Napoli 2007.
- Eric Metaxas, *Bonhoeffer. La vita del teologo che sfidò Hitler*, Fazi, 2012, ISBN 978-88-6411-518-4

Voci correlate

- Religioni nella Germania nazista
- La vita responsabile
- Circoli di Friburgo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Dietrich Bonhoeffer**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Dietrich Bonhoeffer**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Dietrich Bonhoeffer (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dietrich_Bonhoeffer?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (**EN**) *Sito ufficiale*, su *dbonhoeffer.org*.
- *Bonhoeffer, Dietrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Bonhoeffer, Dietrich*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Bonhoeffer, Dietrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- (EN) Franklin Sherman, *Dietrich Bonhoeffer / German theologian*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Dietrich Bonhoeffer*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Dietrich Bonhoeffer*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Dietrich Bonhoeffer*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Dietrich Bonhoeffer*, su *Goodreads*.
- *Dietrich Bonhoeffer*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- (EN) *Dietrich Bonhoeffer*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (EN) *International Bonhoeffer Society*, su *arts.uwaterloo.ca* (archiviato dall'url originale il 23 settembre 2010).
- (EN) *Dietrich Bonhoeffer (1906—1945) (http://www.utm.edu/research/iep/b/bonhoeff.htm)*. Articolo di Douglas Huff nella *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 68925878 (https://viaf.org/viaf/68925878) · ISNI (EN) 0000 0001 2137 9484 (http://isni.org/isni/0000000121379484) · SBN CFIV006271 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006271?core=autoriall) · BAV 495/104419 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_104419) · CERL cnp02033385 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp02033385) · LCCN (EN) n78092900 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78092900) · GND (DE) 118513214 (https://d-nb.info/gnd/118513214) · BNE (ES) XX1081781 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1081781) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1081781) · BNF (FR) cb118927437 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118927437) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118927437) · J9U (EN, HE) 987007258942705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258942705171) · NSK (HR) 000033299 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033299) · NDL (EN, JA) 00433808 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00433808) · CONOR.SI (SL) 44864355 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/44864355) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78092900 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78092900)

Portale Biografie | **Portale Cristianesimo**

Portale Nazismo | **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Dietrich_Bonhoeffer&oldid=137528157"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 gen 2024 alle 12:44.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Harvey Cox

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Harvey Cox (Malvern, 19 marzo 1929) è un teologo statunitense.

Harvey Cox

Cox è uno dei più noti teologi cristiani contemporanei, ministro della chiesa battista e il maggior rappresentante delle teologie della secolarizzazione.
La sua opera più rilevante in questo campo è *La città secolare*.
Tra gli altri suoi scritti rilevanti: *Il cristiano come ribelle*.

Voci correlate

- Teologia della secolarizzazione

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Harvey Cox (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Harvey_Cox?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (FR) *Pubblicazioni di Harvey Cox*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 79123351 (https://viaf.org/viaf/79123351) · ISNI (EN) 0000 0001 1449 1320 (http://isni.org/isni/0000000114491320) · SBN SBLV046733 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/SBLV046733?core=autoriall) · BAV 495/99955 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_99955) · LCCN (EN) n50018778 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50018778) · GND (DE) 118677195 (https://d-nb.info/gnd/118677195) · BNF (FR) cb12598931v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12598931v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12598931v) · J9U (EN, HE) 987007260142205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260142205171) · NSK (HR) 000092782 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000092782) · NDL (EN, JA) 00436788 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00436788) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50018778 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50018778)

Portale Biografie: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di biografie

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Harvey_Cox&oldid=136897070"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 dic 2023 alle 11:02.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Teologia della morte di Dio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **teologia della morte di Dio** è un'espressione nata a partire dal biennio 1965-66, allorché la rivista *Time* la diffuse mediante una serie di articoli scritti dai maggiori esponenti della cosiddetta "teologia radicale" americana.[1]

Indice

Il mito
La diffusione negli Stati Uniti
Osservazioni generali
"Il significato secolare del vangelo"
Superamento della teologia della morte di Dio
Note
Bibliografia
Voci correlate
Collegamenti esterni

Cristo morto di Andrea Mantegna

Il mito

Questo movimento teologico affonda le sue radici nel mito presente in più tradizioni. Oltre che nel cristianesimo una morte divina è presente, in un contesto diverso, soprattutto nelle mitologie nordiche europee anteriori al cristianesimo, segnate dal presentimento di un imminente *crepuscolo degli dei*. Ancora nella tradizione occidentale, nella mitologia greca, Dioniso viene ucciso e fatto a pezzi dai Titani, poi ricomposto da Apollo. Anche nella mitologia egizia si parla della morte del dio Osiride per mano del malvagio fratello Set; Osiride viene poi ricomposto e resuscitato dalla moglie e sorella Iside, con l'aiuto di Anubi.

La diffusione negli Stati Uniti

Come movimento teologico,si è diffuso soprattutto negli Stati Uniti d'America tra gli anni sessanta e settanta del XX secolo e ha rappresentato il primo tentativo di portare in teologia il dibattito avviato dalla filosofia analitica[2]. Vengono sviluppate in ambito teologico delle riflessioni molto radicali sul concetto di secolarizzazione, riprendendo almeno in parte il discorso del teologo tedesco protestante Dietrich Bonhoeffer. Nel mondo contemporaneo lo spazio del sacro, del metafisico si è dissolto, l'esperienza di Dio è

esperienza della sua assenza, tutta a vantaggio di un "uomo adulto" e autonomo. Esponenti della teologia della morte di Dio furono il vescovo anglicano John Arthur Thomas Robinson, William Hamilton, Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, Harvey Cox e Paul Van Buren

Osservazioni generali

Una affermazione analoga, "morte di Dio", era già stata utilizzata nel XIX e XX secolo. Friedrich Nietzsche la utilizzava per descrivere il proprio ateismo umanista. Anche Dietrich Bonhoeffer parlava di "morte di Dio", intendendo la morte del Dio costruito dall'uomo, la morte delle immagini, auspicata per far posto al vero Dio, al Dio del silenzio, al Dio-assente.[3]

I teologi radicali, invece, intendevano eliminare proprio il concetto di Dio in quanto pensabile e significativo in un linguaggio umano. Sempre gli stessi teologi, però, sostenevano che sarebbe stato ancora possibile fare teologia, anche senza i termini che indicano la trascendenza ("teologia secolare"). A spingere questi teologi ad assumere tale posizione è stata la presa di coscienza che:

- un teologo serio non può prescindere dal mondo di cui fa parte;
- in questo nostro mondo, nella nostra cultura, "Dio" non è più una realtà.

In questo contesto, quando si parla di "nostra cultura" non si intende altro che la filosofia analitica di Ludwig Wittgenstein e Bertrand Russel. La teologia, insomma, doveva fare i conti con la sfida posta, già negli anni sessanta, da Antony Flew e dagli altri filosofi dell'Università di Oxford. L'unica via ormai percorribile sarebbe stato un riavvicinamento tra linguaggio religioso e linguaggio etico, e quindi la rivalutazione del linguaggio religioso a prescindere dal possibile contenuto del termine "Dio".

"Il significato secolare del vangelo"

Nell'impostazione di un'opera esemplare, il saggio di Paul van Buren del 1963[4], si voleva proporre una rilettura del vangelo che prescindesse da tutte le prospettive di trascendenza: si trattava di parlare di Gesù Cristo in un modo diverso da quello canonizzato dalla tradizione. Secondo van Buren, il parlare di Gesù Cristo è stato falsato dalle controversie cristologiche dei primi secoli: i cristiani, per sfuggire all'accusa di *impietas*, di "empietà", in quanto esaltavano e adoravano un essere umano, Gesù appunto, elaborarono una teologia del Logos, ratificata dal Concilio di Calcedonia. Proprio in questo passaggio, tutto il messaggio di Cristo e la sua storia personale furono riletti in chiave di trascendenza (bisogna ammettere che, anche da un punto di vista puramente storico, questa rilettura delle origini della religione cristiana presenti diversi punti deboli). Van Buren ammette che la teologia del XX secolo sia riuscita a portare qualche modifica all'impianto rigidamente metafisico sancito a Calcedonia, ma l'impianto di fondo resta sempre lo stesso. Nel quadro culturale contemporaneo, invece, non c'è più posto per una teologia del Logos. È giunto il momento, invece, di impostare una cristologia di Gesù come *uomo*, una "teologia umanistica". Bisogna fare lo sforzo di rileggere i vangeli reinterpretando tutte le espressioni che sembrano alludere ad una natura divina di Gesù: resta il vangelo di Gesù Cristo uomo.

L'espressione "Figlio di Dio", per esempio, è una locuzione superata per dire che Gesù Cristo era un uomo diverso dagli altri, un uomo libero (dal mondo, dalle tradizioni, dalla religione, dall'egoismo: un uomo libero di donarsi completamente agli altri). Con le vicende della Pasqua, questo ideale di libertà e donazione è passato ai discepoli: è diventato "contagioso", e Gesù Cristo si è rivelato come autentico liberatore. Questo è, per la teologia radicale, il "senso secolare del vangelo": Gesù è stato un uomo libero che ha dato libertà.

In questa prospettiva, van Buren rilegge anche altri concetti tipici della teologia tradizionale:

- "rivelazione" vuol dire che l'uomo Gesù ha mostrato, pienamente realizzato, l'ideale umano;
- "peccato" è semplicemente un tornare indietro nella strada della libertà;
- "giustificazione" non è niente altro che fare ciò che ha fatto Gesù.

Il battesimo stesso è il momento in cui il cristiano si orienta decisamente in questo cammino di liberazione. Si completa così una rilettura di tutto il cristianesimo in chiave etica.[5]

Superamento della teologia della morte di Dio

Van Buren aveva scritto "Il significato secolare del vangelo" nella convinzione di applicare alla teologia gli strumenti interpretativi della filosofia del linguaggio, dell'analitica. In realtà, fu accusato di non andare oltre il principio di verificazione del Neopositivismo: rifiutare in quanto priva di senso ogni affermazione che non sia verificata dall'esperienza.

Andando oltre le ristrettezze e il dogmatismo del verificazionismo neopositivista, e adoperando il *principio d'uso* del "secondo" Wittgenstein[6], van Buren nel suo "Le frontiere del linguaggio" (1972) superò le proprie posizioni precedenti.[7]

Note

1. ^ *La teologia della morte di Dio*, a cura di Antonio Lova. Testi di Bonhoeffer, Cox, Van Buren, Altizer, Hamilton, Zanichelli 1979
2. ^ Dario Antiseri, Giovanni Reale, *Storia della filosofia -: Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analitica e nuove teologie*, Volume 10, "Filosofia analitica e linguaggio religioso", Giunti 2008 (https://books.google.it/books?id=j2agDQAAQBAJ&pg=PT501&lpg=PT501&dq=Teologia+della+morte+di+Dio+e+filosofia+analitica&source=bl&ots=Uv6D4AbKfQ&sig=1DqEYyz5_u9EuGUAYVdalFilVRQ&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwi1gqSQzrHaAhVGUhQKHXOOAUYQ6AEISjAD#v=onepage&q=filosofia%20analitica&f=false)
3. ^ «D. Bonhoeffer inaugurava la teologia della morte di Dio» (in *Santi e beati.com*) (http://www.santiebeati.it/dettaglio/93261)
4. ^ Paul van Buren, *The secular Meaning of the Gospel*, Londra 1963
5. ^ Sergio Andreoli, *Il pensiero di Pauk Matthews van Buren*, vol.I, Youcanprint, 2016
6. ^ *Scuola filosofica*, 2017 (http://www.scuolafilosofica.com/5810/le-ricerche-filosofiche-secondo-wittgenstein)
7. ^ Fiammetta Ricci, *Le frontiere del linguaggio in Paul van Buren. Teologia e semantica nell'età secolare*, Artetetra Edizioni, 2016

Bibliografia

- *La teologia della morte di Dio*, a cura di Antonio Lova. Testi di Bonhoeffer, Cox, Van Buren, Altizer, Hamilton, Zanichelli 1979
- S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.
- E.C.Corriero, *Nietzsche. Oltre l'abisso. Declinazioni italiane della "morte di Dio"*, Marcovalerio, Torino, 2007.
- F. Cimatti, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, 2009.

Voci correlate

- Ateismo

- Filosofia analitica
- Dio è morto
- Esistenza di Dio
- Ricerca del Gesù storico
- Teologia dell'Olocausto

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Death of God movement*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 20034 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=20034) · LCCN (EN) sh85036114 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85036114) · GND (DE) 4157958-6 (https://d-nb.info/gnd/4157958-6) · BNF (FR) cb11945937q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11945937q) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11945937q) · J9U (EN, HE) 987007543360605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007543360605171)

Portale Cristianesimo | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teologia_della_morte_di_Dio&oldid=136581653"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 nov 2023 alle 02:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Karl Rahner

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Karl Rahner (Friburgo in Brisgovia, 5 marzo 1904 – Innsbruck, 30 marzo 1984) è stato un gesuita e teologo tedesco, cattolico, fra i protagonisti del rinnovamento della Chiesa che portò al Concilio Vaticano II.

Karl Rahner

Indice

Biografia

Il ruolo nel Concilio Vaticano II

Il pensiero

- La «svolta antropologica» in teologia
- La teoria del «cristianesimo anonimo»
- Il dialogo con il marxismo
- Opere principali

Onorificenze

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Karl Rahner crebbe in una famiglia cattolica medio-borghese; suo padre insegnava presso un istituto magistrale. In gioventù frequentò il movimento cattolico del *Quickborn* dove conobbe Romano Guardini. Dopo aver conseguito la licenza liceale, entrò nell'ordine dei gesuiti nel 1922 (già suo fratello maggiore Hugo vi era entrato nel 1919; altri due fratelli diventarono medici).[1]

Studiò in seguito filosofia e teologia a Feldkirch, Pullach, Valkenburg, Friburgo in Brisgovia e Innsbruck. Decisiva si rivelò, per la formazione di Rahner, la partecipazione ai seminari di Martin Heidegger negli anni 1934 – 1936.

Nel 1939 Rahner ottenne la prima docenza a Vienna. Negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale svolse anche l'attività pastorale nella Bassa Baviera. Dopo il conflitto proseguì l'attività di docente, dapprima quale insegnante di dogmatica alla scuola superiore dell'ordine a Pullach. Dal 1948 fu docente e dall'anno successivo professore ordinario di dogmatica presso l'Università di Innsbruck.

Nel 1963 papa Giovanni XXIII lo chiamò fra i teologi del Concilio Vaticano II, alla cui preparazione egli aveva già peraltro contribuito. Nel 1964 Rahner successe a Romano Guardini nella cattedra presso l'Università Ludwig Maximilian di Monaco. Le sue lezioni presso questa università sul tema "introduzione al cristianesimo" fungeranno da base per la sua opera fondamentale apparsa nel 1975 con il titolo *Grundkurs des Glaubens*.

Nel 1965, fondò (con Antonie van den Boogaard, Paul Brand, Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz ed Edward Schillebeeckx) la rivista *Concilium*, uno dei più importanti *forum* della teologia cattolica contemporanea.

In questi anni si accese anche il suo impegno, sotto forma di saggi ed articoli, in favore del pacifismo, del disarmo nucleare, dell'aiuto ai paesi del Terzo mondo e della lotta contro lo sfruttamento dei popoli oppressi (con particolare attenzione ai movimenti della teologia della liberazione).[2]

Dal 1967 al pensionamento, nel 1971, fu professore ordinario di dogmatica e storia del dogma presso la Westfälische Wilhelms-Universität di Münster. Nel 1971 fu nominato dalla Hochschule für Philosophie München professore onorario per le questioni filosofiche e teologiche "di frontiera".

Nel 1969 il papa Paolo VI, lo nomina membro della Commissione Teologica Internazionale, incarico che svolse fino al 1972.

Nel 1981 si trasferì a Innsbruck, dove improvvisamente morì nel marzo 1984 e dove è sepolto nella cripta della Chiesa dei Gesuiti.

Il ruolo nel Concilio Vaticano II

Chiamato, per iniziativa di papa Giovanni XXIII, come «perito», cioè teologo consultore, del Concilio Vaticano II, Rahner entrò nella Commissione teologica preparatoria, dopo un vano tentativo iniziale da parte di Sebastian Tromp (che ne era il segretario) sul cardinale Alfredo Ottaviani.[3]

Così egli divenne un personaggio chiave del Concilio, promuovendo la nuova visione di una «Chiesa mondiale», non più «chiusa in trincea» e continuamente sulla difensiva, bensì attivamente e positivamente aperta al dialogo con le altre confessioni cristiane e con le grandi religioni del mondo; Rahner contribuì anche a traghettare la teologia cattolica verso la fine della neoscolastica, con la valorizzazione del laicato nella Chiesa e con la concessione, ai vescovi di tutto il mondo, di una maggiore libertà d'iniziativa all'interno della Chiesa stessa.[4]

Insieme a Joseph Ratzinger redasse gli schemi preparatori relativi alle fonti della Rivelazione.[5]

Il pensiero

> «Sei tu [Gesù] l'irraggiungibile lontananza a cui vanno pellegrini tutti i tempi e tutte le generazioni e la nostalgia di ogni cuore, per vie che non hanno fine[6]»

La «svolta antropologica» in teologia

Rahner diede il contributo più vigoroso, in ambito cattolico, alla «svolta antropologica» in teologia, cioè la conversione al soggetto dall'oggettivismo della teologia scolastica: per Rahner, come per Immanuel Kant, bisogna partire dall'esperienza trascendentale dell'uomo, in alleanza con la ragione, per costituire una teologia che sia autocomprensione dell'essere umano (definito «via della Chiesa») e superare così il divario, creatosi in epoca moderna, tra rivelazione ed esperienza umana.[7]

La svolta antropologica non è universalmente accettata. Alcune riserve a questa teoria sono state espresse dal collega e amico Hans Urs von Balthasar, secondo il quale «la filosofia trascendentale logora il concetto del reale, dell'oggettivo» e quindi, nella *svolta*, vi sarebbe il pericolo di una «antropologizzazione» del cristianesimo.[8]

La critica più forte viene dal neotomista conservatore Cornelio Fabro, secondo cui "è la ripresa più vistosa e fortunata dei ripetuti tentativi nel nostro secolo di riprendere la linea di Hermes, Günther, Frohschammer... respinta un secolo fa dall'episcopato tedesco e dai pontefici e definitivamente condannata dal Concilio Vaticano I". Inoltre, sempre secondo Fabro, "Rahner travisa e contorce la speculazione tomista, distruggendo la metafisica dell'Aquinate e mettendo in crisi il pensiero cattolico portandolo allo squallore di antropologia esistenziale".[9].

La teoria del «cristianesimo anonimo»

Tra i frutti del pensiero rahneriano, riveste particolare importanza la teoria teologico-religiosa cosiddetta dei «cristiani anonimi». Attraverso di essa vengono superate le interpretazioni più restrittive della dottrina della salvezza ottenibile esclusivamente per mezzo della piena comunione con la Chiesa (*Extra Ecclesiam nulla salus*). D'altra parte, già il Concilio di Trento insegnava l'antica dottrina – risalente ai tempi di Sant'Ambrogio – del «battesimo di desiderio» secondo la quale chiunque, nel suo autentico indirizzo morale, sia orientato positivamente verso Dio è una persona «giustificata», anche se non ha ancora ricevuto il battesimo.[10]

La base per la teologia di Rahner è che tutti gli esseri umani hanno una consapevolezza latente (“atematica") di Dio in tutte le esperienze. Poiché tale esperienza è “la condizione di possibilità" per conoscere e per la libertà come tale, Rahner prende in prestito l'espressione di Kant per descrivere questa esperienza come “trascendentale".

Rahner focalizza la propria riflessione sul carattere universale della salvezza, rivolta anche alle *animae naturaliter christianae*, volendole così definire. Il teologo, ben inteso, nega che la dottrina dei cristiani anonimi sia in contrasto con la pretesa del cristianesimo di essere la più alta espressione del rapporto di grazia fra l'uomo e Dio – o che tale dottrina faccia venir meno la necessità del battesimo e della fede cristiana.[10] Pur non manca, nell'approccio di Rahner, un riconoscimento di quanto anche gli appartenenti a fedi diverse dalla cristiana – così come i non aderenti ad alcuna fede – possano essere portatori di Verità. «Cristianesimo anonimo», spiega Rahner, significa questo: «chiunque segue la propria coscienza, sia che ritenga di dover essere cristiano oppure non-cristiano, sia che ritenga di dover essere ateo oppure credente, un tale individuo è accetto e accettato da Dio e può conseguire quella vita eterna che nella nostra fede cristiana noi confessiamo come fine di tutti gli uomini. In altre parole: la grazia e la giustificazione, l'unione e la comunione con Dio, la possibilità di raggiungere la vita eterna, tutto ciò incontra un ostacolo solo nella cattiva coscienza di un uomo.»[11]

Ogni uomo, quindi, può essere, secondo Rahner, un cristiano anonimo, anche se non è formalmente un cristiano: Dio vuole la salvezza di tutti e, in ragione di questa universale volontà salvifica, offre a tutti – cristiani espliciti e non – la possibilità della salvezza.[12][13]

In tal senso, Rahner affermò che la teologia è predicabile soltanto se si mantiene al "passo con i tempi", capace di confrontarsi e di assimilare l'intera autointerpretazione della verità acquisita dal genere umano in una determinata epoca.[14][15]

Il dialogo con il marxismo

Pur sostenendo l'inaccettabilità, per il cristiano, di quel comunismo che erige l'ateismo a religione di Stato, Rahner individua, nell'ambito della morale sociale, dei punti d'incontro tra etica cristiana e marxismo: «Che i poveri debbano essere trattati in maniera più decente; che non sia lecito opprimere i deboli; che in America Latina vi siano tremende ingiustizie sociali: su questi e simili dati, cristiani e marxisti possono benissimo trovarsi d'accordo. Là dove la povera gente viene sfruttata, il marxista e il cristiano devono lottare insieme per l'eliminazione di un simile sfruttamento.»[16]

Opere principali

La bibliografia di Karl Rahner è sterminata, una delle più ampie del cristianesimo moderno e contemporaneo: circa 4000 pubblicazioni sono uscite dalla sua penna. Qui si può accennare solo alle più importanti.

- "*Tu sei il silenzio*" (1938)
- "*Spirito nel mondo*" (1939)
- "*Ascesi e mistica nei Padri della Chiesa*" (1939)
- "*Uditori della Parola*" (1941)
- "*L'ora santa e la meditazione della Passione*" (1949)
- "*Necessità e benedizione della preghiera*" (1949)
- "*Pericoli nel cattolicesimo d'oggi*" (1950)
- "*Le molte messe e l'unico sacrificio*" (1951)
- "*De Penitentia*" (1952)
- "*Visioni e profezie*" (1952)
- "*La libertà di parola nella Chiesa*" (1953)
- "*Piccolo anno liturgico*" (1954)
- "*Saggi teologici*", 16 voll. (1954-1984). È l'Opus Magnum di Rahner, contenente i più importanti saggi teologici composti tra il 1932 ed il 1984. Molti contributi che andarono a formare volumi in collaborazione sono qui contenuti. I volumi espressamente dedicati alla teologia spirituale ed alla spiritualità sono il terzo (1956), il settimo (1966), il dodicesimo (1975); l'undicesimo (1973) è esclusivamente composto da saggi di teologia e storia del dogma della penitenza.
- "*Maria, madre del Signore*" (1956)
- "*Sulla ispirazione delle Scritture*" (1958)
- "*L'elemento dinamico nella Chiesa*" (1958)
- "*Sulla teologia della morte*" (1958)
- "*Missione e Grazia: Contributi alla teologia Pastorale*" (1959)
- "*Eucaristia*" (1959)

- "*La fede in mezzo al mondo*" (1961)
- "*Chiesa e sacramenti*" (1961)
- "*Piccolo dizionario teologico*" (1961)
- "*Episcopato e primato*" (1961, con J. Ratzinger)
- "*Il problema dell'ominizzazione*" (1961, con P. Overhage)
- "*Diaconia in Cristo*" (1962, con H. Vorgrimler)
- "*Presenza del Cristianesimo*" (1963)
- "*Cose d'ogni giorno*" (1964)
- "*Manuale di teologia pastorale*" (1964-69, più un quinto volume di Dizionario di Pastorale, 1972; con F. X. Arnold, V. Schurr, F. Klostermann). Il più importante manuale di pastorale della sua generazione, considerato ancor oggi il primo a fondare adeguatamente a livello teologico la pastorale cattolica.
- "*Osservazioni sul libro degli Esercizi di S. Ignazio*" (1965)
- "*Rivelazione e Tradizione*" (1965, con J. Ratzinger)
- "*Prediche bibliche*" (1965)
- "*La gerarchia nella Chiesa*" (1965, con A. Grillmeier e H. Vorgrimler)
- "*Sul dialogo in una società pluralistica*" (1965)
- "*La fede che ama la terra: coscienza cristiana nella quotidianità del mondo*" (1966)
- "*Piccolo compendio del Concilio*" (1966)
- "*La Trinità*" (1967)
- "*Magistero e teologia dopo il Concilio*" (1967)
- "*Servi di Cristo: meditazioni sul sacerdozio*" (1967)
- "*L'unico Mediatore e la molteplicità delle mediazioni*" (1967)
- "*Grazia come libertà: piccoli contributi teologici*" (1968)
- "*La riforma degli studi teologici*" (1969)
- "*Parole critiche: problemi attuali nella Chiesa e nel mondo*" (1970)
- "*Libertà e manipolazione nella società e nella Chiesa*" (1970)
- "*Pratica di vita sacerdotale*" (1970)
- "*Teologia del futuro*" (1971)
- "*Prospettive della fede: frammenti di una moderna spiritualità*" (1971)
- "*Cos'è un Sacramento?*" (1971), con E. Jungel
- "*Morale oggettiva e soggettiva*" (1971)
- "*Cristologia dal punto di vista sistematico ed esegetico*" (1972)
- "*Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*" (1972)
- "*Esperimento uomo: sulla relazione tra Dio e uomo*" (1973)
- "*Ritiri spirituali: Il rischio del cristiano*" (1974)
- "*Contributi di Cristologia*" (1974)
- "*Il libro dei sacramenti*" (1974)
- *Dio si è fatto uomo* (1975)
- "*Corso fondamentale sulla fede*" (1976). Considerato, sebbene in maniera alquanto imprecisa, la summa sistematica della teologia rahneriana.
- "*Il morire cristiano*" (1976)
- "*Fede come coraggio*" (1976)
- "*Esperienza dello Spirito*" (1977)
- "*Invito alla preghiera*" (1977) con J.B. Metz
- "*Ignazio di Loyola*" (1978) con P. Imhof e Biallows

- "*Problemi di fede della nuova generazione*" (1979)
- "*Il dono del Natale*" (1980)
- "*Chi è tuo fratello?*" (1981)
- "*Cosa significa amare Gesù?*" (1982)
- "*Per un nuovo amore a Maria*" (1984)
- "*Ricordi. A colloquio con Meinhold Kraus*" (1984)
- *La fatica di credere* (1984)

Onorificenze

Gran Croce al Merito con Placca dell'Ordine al Merito della Repubblica Federale Tedesca — 1970

Cavaliere dell'Ordine al Merito dello Stato di Baden-Wuerttemberg
— 1983

Note

1. ^ Karl Rahner a colloquio con Meinold Krauss, *La fatica di credere*, Edizioni Paoline, 1986, pp. 15-36.
2. ^ Karl Rahner, *Dimensioni politiche del cristianesimo. Testi scelti e commentati da Herbert Vorgrimler*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, pp. 115-145 e 170-187.
3. ^ Filippo Rizzi, *40 anni fa la morte di TROMP, l'uomo di Pio XII al Concilio*, su *avvenire.it*, 4 febbraio 2015.
4. ^ Karl Rahner, *La fatica di credere*, op. cit. , pp. 91-100.
5. ^ Yves Congar, *Diario del Concilio 1960-1966*. Come citato in Filippo Rizzi, *Entusiasmo e amarezza: il Concilio Vaticano II visto da Congar*, su *avvenire.it*, 13 gennaio 2024.
6. ^ Karl Rahner, *Tu sei il silenzio*, Queriniana, Brescia 1956, 2013[11]
7. ^ Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1999, 2014[7], pp. 251-253.
8. ^ Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, op. cit. , p. 252.
9. ^ Fabro, Cornelio, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Segni (RM), Verbo Incarnato, 1974 (3ed 2011), p. 5, ISBN 978-88-89231-35-7.
10. Karl Rahner, *La fatica di credere*, op. cit. , p. 87.
11. ^ Karl Rahner, *La fatica di credere*, op. cit. , p. 86.
12. ^ Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, op. cit. , p. 246.
13. ^ Per competezza si legga anche l'articolo completo ATTENTI A KARL RAHNER: SEGUIRLO FINO IN FONDO PUÒ AVERE GRAVI CONSEGUENZE PER LA FEDE (http://www.parrocchie.it/correggio/ascensione/karl_rahner_2014.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160920144145/http://www.parrocchie.it/correggio/ascensione/karl_rahner_2014.htm) il 20 settembre 2016 in Internet Archive.
14. ^ Karl Rahner, *corso fondamentale sulla fede, 9*. Citato in Giuseppe Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio: la rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'"inter-esse" trinitario*, Tesi di Gregoriana, vol. 125, 2005, p. 306, ISBN 9788878390409.
15. ^ *Per capire il sinodo leggete il cardinale Siri*, su *lanuovabq.it*, 20 settembre 2019.
16. ^ Karl Rahner, *La fatica di credere*, op. cit. , p. 89.

Bibliografia

- Cornelio Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.
- Ignazio Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, ISBN 978-88-399-0397-6.
- Hansjürgen Verweyen – Albert Raffelt, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, ISBN 978-88-399-0801-8.
- Fausto Gianfreda, *Il dibattito sulla "natura pura" tra H. de Lubac e K. Rahner*, Pazzini, Villa Verucchio (RN), 2007.
- Giovanni Cavalcoli O.P., *Karl Rahner - Il Concilio tradito*, Fede & Cultura, Verona 2009.
- Serafino M.Lanzetta (a cura di), *Karl Rahner. Un'analisi critica.*, Cantagalli, Siena 2009, ISBN 9788882724283.
- Marco Statzu, *Mistica dell'Incarnazione. Per una conoscenza affettiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della Grazia*, Glossa, Milano 2010, ISBN 8871052838.

- Giovanni Cavalcoli O.P., *Lettera all'Arcivescovo di Oristano a proposito del pensiero di Karl Rahner (http://www.arpato.org/testi/lettere/letteresurahner/AMonsSanna24-3-10.pdf)*, 2010.

Voci correlate

- Nouvelle théologie

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Karl Rahner**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Karl Rahner (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Karl_Rahner?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Rahner, Karl*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Marco M. Olivetti, *RAHNER, Karl*, in *Enciclopedia Italiana*, IV Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1981.
- *Rahner, Karl*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Karl Rahner*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Karl Rahner*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Karl Rahner*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Karl Rahner*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Karl Rahner*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Karl Rahner*, su *Goodreads*.
- A 25 anni dalla morte di Karl Rahner (30 marzo 1984) (http://www.queriniana.it/blog/intervista-a-rosino-gibellini-su-karl-rahner-a-25-anni-dalla-morte-30-marzo-1984/138) intervista della giornalista brasiliana Patricia Fachin a Rosino Gibellini, sito queriniana.it URL visitato il 22/09/2014
- (EN) Karl Rahner (1904-1984) (http://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm) ampio articolo della *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*, sito people.bu.edu. URL visitato il 2/03/2012
- (EN) *Karl Rahner Society*, su *krs.stjohnsem.edu*.
- (DE) *Répertoire bibliographique*, su *ub.uni-freiburg.de*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95297822 (https://viaf.org/viaf/95297822) · ISNI (EN) 0000 0001 2103 2026 (http://isni.org/isni/0000000121032026) · SBN CFIV008030 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV008030?core=autoriall) · BAV 495/86889 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_86889) · CERL cnp02033597 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp02033597) · Europeana agent/base/145586 (https://data.europeana.eu/agent/base/145586) · LCCN (EN) n79066426 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79066426) · GND (DE) 118597868 (https://d-nb.info/gnd/118597868) · BNE (ES) XX894393 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX894393) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX894393) · BNF (FR) cb11921037v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11921037v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11921037v) · J9U (EN, HE) 987007266694805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266694805171) · NSK (HR) 000006183 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000006183) · NDL (EN, JA) 00453616 (https://id.ndl.go.jp/a

	uth/ndlna/00453616) · CONOR.SI (SL) 16318051 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/16318051) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79066426 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79066426)

Portale Biografie

Portale Cattolicesimo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Karl_Rahner&oldid=138014456"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 feb 2024 alle 10:24.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Hans Urs von Balthasar

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Dalle Alpi in su sono tutti protestanti, anche i cattolici.»
>
> (Hans Urs von Balthasar)

Hans Urs von Balthasar (Lucerna, 12 agosto 1905 – Basilea, 26 giugno 1988) è stato un presbitero e teologo svizzero.

Hans Urs von Balthasar

Indice

Biografia

Profilo

L'opera

- La Trilogia
- Altre opere[4]

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nasce nel 1905 da una famiglia profondamente cattolica, e compie i suoi primi studi presso i benedettini e i gesuiti. Dal 1923 studia germanistica e filosofia a Zurigo, Berlino e Vienna, laureandosi nel 1928 a Zurigo con una tesi sulla storia del problema escatologico nella letteratura tedesca moderna.

Ancora nel corso degli studi, nel 1927, si ritira per un periodo di ricerca spirituale a Basilea. Il 31 ottobre 1929, anno della morte della madre Gabrielle Pietzcker, entra quale novizio nella compagnia di Gesù a Feldkirch. Dopo il noviziato è trasferito a Pullach. Dal 1932 al 1936 studia teologia a Lione-Fourvière.

Ordinato presbitero a Monaco di Baviera nel 1936, dal 1937 al 1939 è redattore della rivista dell'ordine *Stimmen der Zeit*. Dopo avere rifiutato un posto alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, dal 1940 si occupa della pastorale giovanile e accademica a Basilea. Qui si dedica all'attività di conferenziere. A questo periodo risale l'amicizia con il teologo protestante Karl Barth, con il quale condivide la passione per Mozart.

L'8 dicembre 1944 fonda con la mistica Adrienne von Speyr, della quale è confessore e direttore spirituale, un istituto secolare: la Comunità di San Giovanni. In seguito opererà a Zurigo e Basilea quale scrittore e animatore della casa editrice Johannes Verlag di Einsiedeln. Ma a partire da questo momento le difficoltà si acuiscono: muore il padre, la zia Jeanne Pietzcker, sua madrina, è gravemente ammalata, così come il suo mentore Erich Przywara. Inoltre, Adrienne von Speyr persegue una visione teologica che la Chiesa della fine degli anni quaranta rifiuta di riconoscere. Nel 1956 von Balthasar deve addirittura lasciare l'ordine dei gesuiti proprio perché non gli si permette di seguire le attività della comunità da lui fondata; entra così nel presbiterio della diocesi di Coira.

Egli si ritrova senza lavoro e senza mezzi. La Congregazione per l'educazione cattolica gli vieta l'insegnamento negli Istituti e nelle Università cattoliche. Riesce a vivere tenendo conferenze e la sua teologia trova un numero crescente di allievi. Con il tempo anche la Chiesa ufficiale lo riabilita e, sebbene non invitato al Concilio Vaticano II, riceve il Premio Paolo VI per la teologia. Nel 1988 viene annunciata da papa Giovanni Paolo II la sua nomina a cardinale per meriti teologici, ma egli non fa in tempo a ricevere la berretta: muore il 26 giugno, due giorni prima del concistoro. Viene sepolto nella Hofkirche di Lucerna, in Svizzera.

Profilo

Von Balthasar è considerato uno dei precursori del Concilio Vaticano II, al quale non fu tuttavia invitato, unico fra i grandi teologi mitteleuropei. Ha prodotto una vasta opera teologica, che può essere considerata tra le più influenti del XX secolo e ha poi trovato molti interpreti nella ricerca teologica contemporanea.

La sua teologia fu influenzata dai contatti con i gesuiti, filosofi e teologi, come Erich Przywara, Jean Daniélou e Henri-Marie de Lubac. Con la sua attività di conferenziere e le sue numerose pubblicazioni ha contribuito a un rinnovato interesse per la patristica, mettendola nuovamente a disposizione della teologia e della fede cristiana. Von Balthasar è considerato tra i maggiori teologi cattolici del Novecento, assieme a Karl Rahner, Henri-Marie de Lubac, Romano Guardini, Joseph Ratzinger e altri.[1]

L’opera

Von Balthasar ha prodotto un'opera teologica vasta e importante che, prendendo le mosse dai suoi studi di germanistica e letteratura, è approdata nel corso dei decenni ad una sintesi potente e sempre più valorizzata nella vita della Chiesa, sebbene alcune sue specifiche ipotesi teologiche abbiano suscitato vivaci polemiche. Una teologia originale e innovativa, pur saldamente ancorata alla tradizione, considerevolmente diversa nell'impostazione di fondo dalla teologia di Karl Rahner. I suoi libri sono stati tradotti varie volte in italiano e sono tuttora in gran parte disponibili.

La Trilogia

La monumentale trilogia, che è l'opera più importante di Von Balthasar, affronta la Rivelazione di Dio secondo i tre «trascendentali» della tradizione filosofica: il bello (*pulchrum*), il buono (*bonum*) e il vero (*verum*) inerenti all'essere in quanto tale.[2] Il trittico si articola in 15 volumi (più un *Epilogo*):[3]

- *Gloria. Un'estetica teologica*, 7 voll. (1961-1969). Comprende: "La percezione della forma", "Stili ecclesiastici", "Stili laicali", "Nello Spazio della Metafisica: l'antichità", "Nello Spazio della Metafisica: l'epoca moderna", "Antico patto", "Nuovo patto".

- *Teodrammatica*, 5 voll. (1973-1983). Comprende: "Introduzione al dramma", "Le persone del dramma: L'uomo in Dio", "Le persone del dramma: L'uomo in Cristo", "L'azione", "Ultimo atto".
- *Teologica*, 3 voll. (1985-1987). Comprende: "Verità del mondo" (prima stesura 1947), "Verità di Dio", "Lo Spirito della Verità", e un volume di "Epilogo".

Altre opere[4]

- *Lo sviluppo dell'idea musicale. Verso una sintesi musicale* (1925).
- *Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca* (1930).
- *Apocalisse dell'anima tedesca* (1937–39).
- *Liturgia cosmica. Massimo il Confessore* (1941).
- *Le centurie gnostiche di Massimo il Confessore* (1941).
- *Presenza e pensiero. Saggio sulla filosofia religiosa di Gregorio di Nissa* (1942).
- *Il chicco di grano. Aforismi* (1944).
- *Il cuore del mondo* (1945).
- *Verità* (1947).
- *Il laico e la vita consacrata* (1948).
- *Teologia della storia. Un abbozzo* (1950).
- *Teresa di Lisieux. Storia di una missione* (1950).
- *La teologia di Karl Barth* (1951).
- *Il cristiano e l'angoscia* (1951).
- *Abbattere i bastioni* (1952).
- *Suor Elisabetta della Trinità e il suo messaggio spirituale* (1952).
- *Reinhold Schneider. Il suo cammino e la sua opera* (1953).
- *Tommaso ed i carismi* (1954).
- *Georges Bernanos* (1954).
- *La preghiera contemplativa* (1955).
- *Le lettere ai Tessalonicesi di San Paolo dischiuse alla preghiera contemplativa. Le lettere pastorali di San Paolo dischiuse alla preghiera contemplativa* (1955).
- *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo* (1956).
- *Parola e mistero in Origene* (1957). (La prima pubblicazione dei due saggi componenti l'opera risale al 1936-37)
- *Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo* (1958).
- *Verbum caro. Saggi teologici I* (1960).
- *Sponsa Verbi. Saggi teologici II* (1961).
- *Solo l'amore è credibile* (1963).
- *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia* (1963). Approfondimento e rimaneggiamento dell'opera del 1950.
- *La via della croce* (1964).
- *Chi è il cristiano?* (1965), ed. it. Queriniana, Brescia 1966, 1984[8].
- *Anzitutto il Regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica* (1966).
- *Cordula ovverosia il caso serio* (1966), Queriniana, Brescia 1968; nuova ed., 2016.
- *Spiritus creator. Saggi teologici III* (1967).
- *Primo sguardo su Adrienne von Speyr* (1968).

- *Mysterium Paschale. Teologia dei tre giorni* (1969), ed. it. Queriniana, Brescia 1990, 2014[9], suo importante contributo per la dogmatica collettiva "Mysterium Salutis"
- *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana* (1969).
- *Romano Guardini. Riforma dalle origini* (1970).
- *Punti fermi* (1971).
- *Perché sono ancora cristiano? Perché sono ancora nella Chiesa?* (1971, con Joseph Ratzinger).
- *Seguire Cristo oggi* (1971, con Barbara Albrecht).
- *L'impegno del cristiano nel mondo* (1971).
- *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano* (1972).
- *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale?* (1974), ed. it. Queriniana, Brescia 1974.
- *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV* (1974).
- *Questioni fondamentali della mistica* (1974, con W. Beierwaltes, A.M. Haas).
- *Cattolico* (1975).
- *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano* (1975, con J. Ratzinger e H. Schurmann).
- *Il padre Henri De Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento* (1976).
- *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana* (1977).
- *Gli stati di vita del cristiano* (1977). (La stesura originale dell'opera data al 1945)
- *Nuovi punti fermi* (1979).
- *Il silenzio della Parola. Dürer in cammino con Gerolamo* (1979).
- *Commento alla Lettera ai sacerdoti di Giovanni Paolo II* (1979).
- *Maria, Chiesa nascente* (1980, con Joseph Ratzinger).
- *Piccola guida per i cristiani* (1980).
- *Gesù ci conosce. Noi conosciamo Gesù?* (1980)
- *Introduzione a Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot* (1984) di Valentin Tomberg.
- *"Tu coroni l'anno con la tua Grazia". Prediche alla radio sull'anno liturgico* (1982).
- *La semplicità del cristiano* (1983).
- *Vita dalla morte. Meditazioni sul mistero pasquale* (1984).
- *Meditare da cristiani* (1984).
- *Il nostro compito. Resoconto e progetto* (1984).
- *Il libro dell'Agnello. Sulla rivelazione di Giovanni* (1985).
- *Sperare per tutti* (1986).
- *Homo creatus est. Saggi teologici V* (1986).
- *Lasciatevi muovere dallo Spirito.* Commento all'Enciclica sullo Spirito Santo di Giovanni Paolo II (1986, con Yves Congar).
- *Vagliate ogni cosa, trattenete ciò che è buono* (1986).
- *Maria per noi oggi* (1987).
- *Maria. Il sì di Dio all'uomo.* Introduzione e commento all'Enciclica "Redemptoris Mater" (1987, con Joseph Ratzinger).
- *Luce della Parola. Commento alle letture festive* (1987).
- *Breve discorso sull'Inferno* (1987), ed. it. Queriniana, Brescia 1988, 1993[3].
- *Paolo lotta con la sua comunità. La pastorale delle lettere ai Corinti* (1988).
- *Se non diventerete come questo bambino* (1988).

Opere postume:

- *Il Credo. Meditazioni sul Credo Apostolico* (1989).
- *Via Crucis* (1989).
- *"Tu hai parole di vita eterna". Meditazioni sulla Scrittura* (1989).
- *La mia opera* (1990).
- *Prefazione* a Suor Maria della Trinità, *Colloquio interiore*, 2004.

Note

1. ^ Battista Mondin, *Storia della teologia, Epoca contemporanea*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1997.
2. ^ Cf. H.U. von Balthasar, *Uno sguardo d'insieme sulla mia opera*. Saint John Publications, 2022. https://doi.org/10.56154/ud
3. ^ La divisione in volumi si riferisce all'edizione italiana; l'edizione originale distingue tra volumi e tomi. Dettagli e dati delle varie edizioni: https://balthasarspeyr.org/it/opera/balthasar
4. ^ Un elenco completo delle opere, strutturato per sezioni, si trova su https://balthasarspeyr.org/it/opera/balthasar

Bibliografia

- Hans Urs von Balthasar, *Bibliografia 1925-2005*, rielaborata e completata da Cornelia Capol e Claudia Müller, Einsiedeln-Freiburg 2005 (in tedesco).
- Aldo Moda, *Hans Urs von Balthasar, un'esposizione critica del suo pensiero*, Ecumenica Editrice, Bari, 1976.
- Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, ISBN 88-215-2301-2.
- *Hans Urs von Balthasar. Cento anni dalla nascita*, Milano, Jaca Book, 2005, ISBN 88-16-70204-4.
- A. Calvi, *Il Concilio Niceno II e Hans U. von Balthasar: da una filosofia delle icone ad una estetica teologica* (http://www.aisthema.eu/ojs/index.php/Aisthema/article/view/74) Archiviato (https://web.archive.org/web/20200712074804/http://www.aisthema.eu/ojs/index.php/Aisthema/article/view/74) il 12 luglio 2020 in Internet Archive., in *Aisthema. International Journal*, Vol. VI, n° 1 (2019), pp. 167–201.

Voci correlate

- Adrienne von Speyr
- Comunità San Giovanni
- Concistori di papa Giovanni Paolo II
- Nouvelle théologie
- Johannes Verlag

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Hans Urs von Balthasar**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Hans Urs von Balthasar (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Hans_Urs_von_Balthasar?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Sito ufficiale*, su *balthasarbooks.com*.
- (EN, DE, ES, FR, IT) *Sito ufficiale*, su *balthasarspeyr.org*.
- *Balthasar, Hans Urs von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *BALTHASAR, Hans Urs von*, in *Enciclopedia Italiana*, V Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991.
- *Balthasar, Hans Urs von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (IT, DE, FR) *Hans Urs von Balthasar*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (EN) *Hans Urs von Balthasar*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Hans Urs von Balthasar*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Opere di Hans Urs von Balthasar* / *Hans Urs von Balthasar (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Hans Urs von Balthasar*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) David M. Cheney, *Hans Urs von Balthasar*, in *Catholic Hierarchy*.
- *Hans Urs von Balthasar*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- (EN) Salvador Miranda, *BALTHASAR, Hans Urs von*, su *fiu.edu – The Cardinals of the Holy Roman Church*, Florida International University.
- Pubblicazioni di e su Hans Urs von Balthasar (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Hans+Urs+von+Balthasar%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera
- (DE) *Hans Urs von Balthasar*, su *johannes-verlag.de*, Johannes Verlag Einsiedeln.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 210818567 (https://viaf.org/viaf/210818567) · ISNI (EN) 0000 0001 2149 1329 (http://isni.org/isni/0000000121491329) · SBN CFIV007362 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV007362?core=autoriall) · BAV 495/76635 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_76635) · LCCN (EN) n79043792 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79043792) · GND (DE) 118506323 (https://d-nb.info/gnd/118506323) · BNE (ES) XX1721270 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1721270) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1721270) · BNF (FR) cb118900356 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118900356) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118900356) · J9U (EN, HE) 987007258002305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258002305171) · NSK (HR) 000013235 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000013235) · NDL (EN, JA) 00432204 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00432204) · CONOR.SI (SL) 6614115 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6614115) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79043792 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79043792)

Portale Biografie | **Portale Cattolicesimo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Hans_Urs_von_Balthasar&oldid=137376014"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 gen 2024 alle 15:58.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Ernst Bloch

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ernst Bloch (Ludwigshafen, 8 luglio 1885 – Tubinga, 4 agosto 1977) è stato uno scrittore e filosofo tedesco marxista, nonché teorico del "principio speranza" che ebbe ricadute sulla "Teologia della speranza" del protestante Jürgen Moltmann[1].

Ernst Bloch

Indice

Vita e opere

Il pensiero

- L'utopia
- Il concetto di materia
- La speranza
- Il futuro-nuovo
- L'ottimismo militante
- Il recupero del pensiero hegeliano
- La patria dell'identità

La teologia della speranza

La speranza oltre la morte

Opere in lingua originale

Traduzioni

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Vita e opere

Nato in una famiglia di origine ebraica del Palatinato, si laureò in filosofia nel 1908 con una tesi intitolata *Disquisizioni critiche su Rickert e il problema dell'epistemologia moderna*. Nel 1913 si sposò con la scultrice Else von Stritzky (che morì nel 1921). Ad Heidelberg conobbe Max Weber, mentre a Berlino frequentò Bertolt Brecht, Kurt Weill e Theodor W. Adorno, tra gli altri. Nel 1922 si sposò con la pittrice Linda Oppenheimer. Da questo matrimonio nacque sua figlia Mirijam nel 1928, anno in cui si dissolse il matrimonio.

Nel 1933, all'avvento del nazismo in Germania, emigrò prima in Svizzera, poi in Austria, in Cecoslovacchia e in Francia, finché non si stabilì negli Stati Uniti d'America, dove scrisse la sua opera principale, "*Il principio speranza*", un'opera non a caso permeata dallo spirito della filosofia statunitense, da Emerson a James. Nel 1948 Bloch accettò l'incarico di professore all'Università di Lipsia, nella Repubblica Democratica Tedesca, e qui volle portare il suo contributo di filosofo marxista al fine di creare una società socialista.

Targa commemorativa presso la casa di Bloch in Kreuznacher Strasse 52 a Berlino

Tuttavia entrò presto in conflitto con il regime della RDT, che vedeva in lui un fautore del revisionismo rispetto al marxismo ortodosso e che cercò nel 1957 di isolarlo come un "tentatore della gioventù", costringendolo a lasciare la docenza. Nel 1961 fuggì, passando per Berlino Ovest, a Tubinga, dove ottenne una cattedra universitaria.

Ne *Il principio speranza* (pubblicato in tre volumi dal 1953 al 1959), Bloch sosteneva che speranza e utopia sono elementi essenziali dell'agire e del pensare umano. Egli intendeva così porre in luce il contenuto utopico del pensiero di Karl Marx, che viene ad assumere, nell'interpretazione di Bloch, una peculiare tensione messianica. Bloch tentò di stabilire un collegamento fra marxismo e Cristianesimo, poiché in quest'ultimo riconosceva un significato utopico, come speranza di una redenzione, che il marxismo avrebbe trasformato in una prospettiva rivoluzionaria.

Al tempo stesso egli interpretava il materialismo storico marxiano alla luce di elementi filosofici a esso estranei, quali il naturalismo del pensiero rinascimentale e le filosofie della natura di Wolfgang Goethe e di Friedrich Schelling, per pervenire a una nozione di materia. Contestò la linearità del concetto di progresso e insieme ridefinì il concetto di tempo:

Nel suo stile prevale un tono elevato e magniloquente, simile a quello di un profeta biblico, tuttavia punteggiato dal gusto del paradosso e da guizzi d'ironia. Tali registri stilistici rispecchiano la sua vicinanza giovanile e familiare tanto alle letture bibliche quanto all'espressionismo e alle avanguardie artistiche.

Altre opere importanti di Bloch sono: "*Spirito dell'utopia*" (1918); "*Thomas Müntzer come teologo della rivoluzione*" (1921); "*Tracce*" (1930); "*Soggetto-Oggetto, Delucidazioni su Hegel*" (1949); "*Avicenna e la sinistra aristotelica*" (1952); "*Ateismo nel cristianesimo*" (1968); "*Il problema del materialismo: storia e sostanza*" (1972); "*Experimentum Mundi*" (1975).

Il pensiero

Da pacifista convinto, rifugiatosi allo scoppio della prima guerra mondiale in Svizzera, Bloch scrisse qui la sua prima importante opera *Spirito dell'utopia* (1918) dove espone il piano generale della sua ricerca filosofica.

La guerra sta dimostrando nei fatti come la cultura europea abbia fallito: bisogna quindi, per costruire una *vita nuova*, elaborare un nuovo *concetto utopico*

> «intraprendendo la costruttiva via della fantasia, invocando ciò che non c'è ancora, cercando e costruendo nell'azzurro il vero, il reale, là dove il puro dato di fatto scompare - *incipit vita nova*»
>
> (E. Bloch, *Spirito dell'utopia*[2])

L'utopia

Questo programma sarà ripreso cinquant'anni più tardi nell'opera *Ateismo nel Cristianesimo* (1968), dimostrazione questa della rilevanza centrale nel suo pensiero del concetto di utopia.

L'utopia di cui tratta Bloch rimanda solo genericamente al significato che il termine assumeva negli autori rinascimentali poiché per lui l'utopia non vuole intendere un contenuto *utopistico*, vale a dire impossibile perché privo di una qualsiasi base reale, senza un'effettiva possibilità di realizzazione, ma un contenuto *utopico*, non chiaramente determinabile di per sé, ma possibile, indicante la strada da percorrere per raggiungere un obiettivo lontano ma conseguibile; se si parlasse in termini politici, l'utopia di Bloch potrebbe essere assimilata a un programma politico a lunghissima scadenza.

L'utopia ha una doppia valenza: è presente in noi, come la completa realizzazione di un uomo che non è mai ancora nato, l'*homo absconditus*[3], ed è esterna a noi come la *patria*, dove ancora non siamo mai stati ma che sentiamo come nostra, come fine del nostro cammino.

Il marxismo ha contestato il socialismo utopistico rilevandone il carattere ideologico e alla fine facente il gioco della reazione, opponendovi un socialismo scientifico concretamente indirizzato alla realizzazione dei bisogni dell'uomo, ma i socialisti commetterebbero un errore fatale se si privassero dell'elemento utopico, lottando per necessari ma insufficienti obiettivi, se esclusivamente economici.

Il socialismo deve fare proprie le più profonde e ampie aspirazioni dell'uomo nei campi dell'arte, della religione, della filosofia, che sono quelle che lo rendono completo nella sua umanità e che gli consentono di vedere il futuro come *nuovo* e di sperare di realizzarlo storicamente.

Il concetto di materia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Fatalismo § Il fatalismo materialistico e immanente***.

Abbastanza semplice sulla base del materialismo storico opporre qui a Bloch l'obiezione che queste manifestazioni "spirituali" della vita dell'uomo, di cui egli rivendica l'importanza primaria, non sono alla fine che semplici sovrastrutture della strutture economiche materiali, infingimenti che alterano l'essenzialità del reale.

Consapevole di questa obiezione Bloch nell'opera *Storia e contenuto del concetto di materia*[4] dà una ridefinizione del concetto marxiano di materia.

Riprendendo alcuni testi di Marx dove il concetto di materia non è inteso meccanicisticamente, ma è visto come «impulso vitale, forza espansiva...tormento della materia»[5] Bloch risale al concetto aristotelico di materia come potenza rilevandovi due connotazioni:

- quella per cui viene definita come il complesso delle concrete possibilità oggettive,
- quella per cui può essere identificata come l'insieme delle potenzialità che si agitano, vivono in embrione in tutto ciò che ancora non è nato, realizzato.

Il primo significato caratterizza la *corrente fredda* del marxismo che punta l'obiettivo delle sue conquiste badando solo a ciò che è realmente conseguibile sulla base dei condizionamenti economici: in questo modo il marxismo fissa realisticamente le speranze dell'uomo *sui piedi* della realtà, avviandosi alla realizzazione di un'*utopia concreta*

Nel suo secondo significato la materia si riferisce a ogni tipo di aspirazione e di realizzazione dei più profondi e vitali interessi dell'uomo dando vita a quella *corrente calda* del marxismo come programma politico proiettato verso un futuro dove si realizzeranno i bisogni più nobili dell'umanità.

Questo nuovo concetto di materia amplia il significato del marxismo oltre il limite politico come rivalutazione di ogni aspetto della vita spirituale come l'arte, la filosofia, la religione ecc.

La speranza

> «L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L'affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può essere loro alleato. Il lavoro di questo affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi stessi appartengono»
>
> (Ernst Bloch, *Il principio Speranza*, Premessa[6])

Ne *Il principio speranza*, Bloch mostra come la coscienza anticipante dell'uomo, la sua capacità di anticipare i progetti più alti mettendo in moto lo sviluppo storico, si manifesti sia nelle piccole forme storiche come i sogni e le aspirazioni che caratterizzano la vita quotidiana, il mondo fantastico delle favole, i racconti dei film e degli spettacoli teatrali, sia nelle utopie sociali come le grandi concezioni religiose e filosofiche.

In tutte queste forme della coscienza anticipante dell'uomo, l'elemento fondamentale è la speranza, la quale non è qualcosa di puramente soggettivo ma aspetto reale dello sviluppo concreto dell'essere.

L'essere non è infatti ontologicamente definibile nella sua immediata staticità e cristallizzazione, ma il vero, vitale essere è *il non-essere-ancora*.

Dall'analisi della natura della coscienza anticipante dell'uomo, infatti, emerge chiaramente il *non-ancora* come la sua verità più profonda che dà valore reale alla speranza, intesa non più come astratto sogno campato in aria, ma come *docta spes*, oggettivamente basata sul dinamismo della realtà.

La speranza, allora, non è solo un atteggiamento sentimentale, ma concreta forza di voler costruire, con precisione razionale, la realtà. Così accade nell'arte e in particolare nella musica quando, sulla base di una rigorosa, reale base matematica, essa suscita in noi un flusso di sentimenti.

Tuttavia, già nell'*Introduzione* alla traduzione italiana di quest'opera principale di Bloch, Remo Bodei ricorda che non tutti i miti e i filosofi hanno considerato la speranza una virtù[7]. E di ciò sembra accorgersi pure lo stesso Bloch, sia prendendo atto delle impreviste e non volute ricadute del suo pensiero sulla "Teologia della speranza" del protestante Moltmann[8], sia inserendo al capitolo 20 un'importante

alternativa: la speranza non più come sguardo ottimisticamente diretto al futuro, bensì come immersione nelle potenzialità insite nel presente, quando l'uomo tenta di vivere cogliendo l'eternità nell'istante, il *carpe aeternitatem in momento* e il *nunc aeternum* dell'*attimo oscuro*.[9][10]

La nostra coscienza del presente, che noi crediamo chiara, in effetti è offuscata: alla base del faro non c'è luce[11]; noi dobbiamo dirigere la sua luce della speranza su ogni attimo della nostra vita presente, altrimenti la luce del faro si perde nella notte del futuro.

Il futuro-nuovo

La speranza come proiettata nel divenire storico, come creatrice della storia, implicava una nuova definizione della filosofia della storia e, in quest'ambito, della dialettica sia hegeliana che marxista.

L'utopia e la speranza infatti, danno all'uomo la possibilità di anticipare quel *futuro* dove l'uomo stesso realizza la sua intima essenza; ma il vero futuro deve essere *nuovo*, non può essere qualcosa di predeterminato nel passato e nel presente così da essere prevedibile in modo del tutto certo.

La speranza è certa nella soggettività (*spes qua speratur*, la speranza nella quale si spera) dell'individuo ma è altrettanto incerta nella sua oggettività (*spes quae speratur*, la speranza che si spera), altrimenti si renderebbe nullo e inefficace il concetto stesso di speranza.

La speranza infatti è continuamente sottoposta al rischio, all'incertezza, deve continuamente lottare per il futuro-nuovo, deve sempre *stare sul fronte*.

L'ottimismo militante

La speranza quindi concepita nell'ambito di un ottimismo che combatte per realizzarla, per superare il rischio ad essa connessa. Non quindi un ottimismo garantito dalla necessità infallibile delle leggi scientifiche, come auspicava un marxismo di ispirazione positivistica, né tantomeno un ottimismo assicurato dalla religione che garantisca la presenza di un *ens realissimum*, fonte di ogni realizzazione.

Bloch è convinto che si possa oggi fondare una filosofia della speranza basata sull'ottimismo militante che realizzi con l'impegno le possibilità future, poiché appare ormai superata ogni dottrina che basava se stessa collegandosi inesorabilmente al passato.

Già Hegel aveva tentato di svincolarsi da questo cordone ombelicale col passato mettendo al centro dello sviluppo la dialettica delle opposizioni ma poi aveva concepito l'intero processo dialettico come un tutto già completato che il pensiero dell'uomo ripercorreva nel ricordo. Riaffiorava cioè in Hegel quell'anamnesi platonica che riportava la dialettica hegeliana nell'ambito del pensiero contemplativo.

Il recupero del pensiero hegeliano

Mentre Engels a proposito del pensiero hegeliano sosteneva che, eliminato il "sistema", si potesse accogliere il "metodo" dialettico, Bloch ritiene che invece tutta intera la filosofia hegeliana possa essere presa come valido modello di sapere confacente alla ricchezza della vita e della storia a patto però di eliminarne l'aspetto anamnestico,[12] così come del resto era avvenuto con Marx che aveva opposto all'immobilità del pensiero contemplativo, la dinamicità di un pensiero come sintesi dialettica di teoria e prassi.

Solo a un pensiero dialettico che non perda di vista la realtà, caratterizzato da una profonda volontà di cambiamento, si aprirà la strada verso il futuro. Il pensiero hegeliano chiuso nella sua immobilità contemplativa si era rivelato incapace di fare la storia, possibilità questa ora fondata sulla concezione della teoria-prassi.

In questo modo la totalità dialettica hegeliana, non più chiusa in se stessa e predefinita, diverrà una totalità aperta al *novum*, una *totalità utopica*, dove l'utopia futura darà senso e concretezza alla speranza anticipante la realizzazione storica.

La patria dell'identità

Compiuta l'utopia, l'uomo raggiungerà la *patria dell'identità*, quel marxiano *regno della libertà* dove soddisfatti i suoi desideri e intimi bisogni, risolverà finalmente ogni alienazione, ogni espropriazione ed estraniamento di sé da se stesso, recuperando la sua vera identità.

L'utopia compiuta realizzerà, afferma Bloch riprendendo il tema marxiano espresso nei *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, la completa «umanizzazione della natura e naturalizzazione dell'uomo» risolvendo quel drammatico contrasto tra uomo e natura, soggetto e oggetto da cui era originata l'alienazione:

> «Proprio in quanto il marxismo non è assolutamente altro che lotta contro la disumanizzazione culminante nel capitalismo, lotta fino alla completa abolizione, ne risulta anche, *e contrario*, che nella sua spinta di lotta di classe, nei suoi contenuti di finalità, il marxismo genuino non è nient'altro che promozione o incremento di umanità»
>
> (E. Bloch, *Il principio speranza*[13])

La teologia della speranza

> «Solo un ateo può essere buon cristiano, solo un cristiano può essere buon ateo»
>
> (E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'Esodo e del Regno* (1968)[14])

Questo provocatorio motto può essere considerato come sintesi del dialogo aperto da Bloch, dopo il suo ritorno nella Germania occidentale, tra la concezione marxista e la visione teologica cristiana da cui si è sviluppata la cosiddetta "teologia della speranza".

Bloch propone una nuova lettura e interpretazione della Bibbia secondo quella che egli chiama *deteocratizzazione*, l'eliminare cioè dai testi sacri tutto quello che viene attribuito a Dio come monarca trascendente: configurazione questa presa a giustificazione di ogni sopraffazione del potere dell'uomo sull'uomo. Bisogna invece rintracciare e mettere in rilievo quell'ideale di liberazione che attraversa tutto il testo biblico e che anticipa la finale salvezza dell'uomo.

Percorrendo la linea tracciata da Feuerbach e Marx, per cui «la critica della religione porta alla dottrina secondo la quale l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo; dunque essa perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole»,[15]

Bloch giunge così a quell'ateismo umanistico che afferma l'assolutezza dell'uomo, incompatibile con l'assolutezza di Dio.

Il trascendente divino, così come appare nella Bibbia, mette in luce questo contrasto insanabile tra Dio e l'uomo, questa rivalità tra il divino e l'umano che è da superare eliminando dalla Bibbia ogni raffigurazione della trascendenza divina sostituendovi il «trascendere senza trascendenza» proprio dell'uomo che vuole essere «come Dio», senza Dio, per arrivare alla sua totale liberazione.

L'opera citata si conclude auspicando un incontro, non un compromesso, basato sul carattere umanistico che vive in entrambi, tra marxismo utopico, (purificato dal materialismo meccanicistico e dagli interessi solo economici, aperto all'utopia del regno della libertà) e cristianesimo ateo (privo di elementi teocratici e finalizzato alla liberazione utopica dell'uomo).

Come il marxismo ha indicato materialmente la strada verso l'ideale utopico, così il cristianesimo ha sempre tenuto vivo nel cuore dell'uomo il desiderio utopico: ora, di comune accordo, possono avviare l'uomo verso l'*utopia concreta*.

La speranza oltre la morte

In opposizione alla tradizione filosofica, che da Socrate, Platone sino ad Heidegger, fa della filosofia una scuola di preparazione alla morte, Bloch manifesta invece una fiducia di una vittoria sulla morte, sulla "lampada funebre" come egli dice, che si spegnerà con il sopravvenire di una nuova alba. Alla base di questa generica speranza c'è la considerazione invece realistica che tutta la storia dell'uomo, nella sua evoluzione, è stata guidata verso il meglio da quelle forze invisibili che noi chiamiamo Dio.

Tuttavia il problema più irrisolto di Bloch è forse quello del rapporto fra il cosmo e il suo sottoinsieme antropico, ossia: davvero la cosmogenesi è antropocentrica? Davvero l'universo è diretto al miglioramento e questo dipende dall'uomo?[16] C'è persino chi sostiene la tesi opposta: noi umani saremmo d'intralcio e d'ostacolo per il termine della cosmo(a)gonia.

Lo affermava Nietzsche: «In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari, c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della storia del mondo, ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. Era anche tempo: difatti, sebbene si vantassero di aver già conosciuto molto, alla fine avevano scoperto, con grande riluttanza, di aver conosciuto tutto falsamente. Essi perirono, e morendo maledissero la verità. Così accadde a quei disperati animali che avevano scoperto la conoscenza.»[17]

Così per Leopardi, col suo pessimismo globale, l'esperimento cosmico è destinato a fallire, uomo o non uomo: «Tempo verrà che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimenti del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà

pure vestigia; ma un silenzio nudo e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi.»[18]

Opere in lingua originale

- *Kritische Erörterungen über Heinrich Rickert und das Problem der Erkenntnistheorie*, Dissertation, 1909.
- *Geist der Utopie*, München 1918.
- *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, München 1921.
- *Spuren*, Berlin 1930.
- *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935.
- *Freiheit und Ordnung*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1947.
- *Subjekt – Objekt*, 1949.
- *Christian Thomasius*, 1949.
- *Avicenna und die aristotelische Linke*, Leipzig, Rütten und Loening, 1952.
- *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde, 1954–1959 ISBN 3-518-28154-2
- *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik*, Suhrkamp-Verlag, 1968, Neuausgabe 2008 mit der DVD *Ernst und Karola Bloch. Die Tübinger Zeit* ISBN 978-3-518-41981-6
- *Spuren*, 1959 ISBN 3-518-28150-X
- *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961.
- *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp-Verlag, 1963 ISBN 3-518-10011-4
- *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp-Verlag, 1968 ISBN 3-518-28163-1
- *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz* Suhrkamp-Verlag, 1970 ISBN 3-518-28160-7
- *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp-Verlag, 1972 ISBN 3-518-28156-9
- *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp-Verlag, 1975 ISBN 3-518-28164-X

Traduzioni

- *Differenziazioni nel concetto di progresso*, a cura di Giancarlo Scorza, Urbino: Argalia, 1962
- *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1962
- *Spirito dell'utopia*, a cura di Vera Bertolino e Francesco Coppellotti, La nuova Italia, Firenze 1964, n.ed. 1980, 1993; Sansoni, Milano 2004; BUR, Milano 2009
- *Dialettica e speranza*, a cura di Livio Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1967
- *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. di Francesco Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971; n.ed. 2005
- *Karl Marx*, a cura di Remo Bodei, Il mulino, Bologna 1972; Edizioni Punto Rosso, Milano 2013
- *Religione in eredità. Antologia dagli scritti di filosofia della religione*, trad. di Francesco Coppellotti, Queriniana, Brescia 1979
- *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, trad. di Gerardo Cunico, Queriniana, Brescia 1980
- *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di Stefano Zecchi, traduzione di Simona Krasnovsky, Feltrinelli, Milano 1981, 2010
- *Filosofia del Rinascimento*, a cura di Remo Bodei, Il mulino, Bologna 1981

- *Marxismo e utopia*, prefazione di Arno Münster, a cura di Virginio Marzocchi, Editori riuniti, Roma 1984
- *Tracce*, a cura di Laura Boella, Coliseum, Milano 1989; Garzanti, Milano 1994
- *Sul progresso*, a cura di Livio Sichirollo, Guerini, Milano 1990
- *Eredità del nostro tempo*, a cura di Laura Boella, Il Saggiatore, Milano 1992; Mimesis, Milano-Udine 2015
- *Geographica*, a cura di Laura Boella, Marietti, Genova 1992
- *Il principio speranza*, a cura di Remo Bodei, Garzanti, Milano 1994; n.ed. 2004
- *Volti di Giano*, a cura di Tomaso Cavallo, Marietti, Genova 1994
- *Diritto naturale e dignità umana*, trad. di Giovanni Russo, Giappichelli, Torino 2005
- *La filosofia di Kant. Dalle "Leipziger Vorlesungen"*, a cura di Vincenzo Scaloni, Mimesis, Milano-Udine 2010
- *L'idealismo tedesco e dintorni. Dalle "Leipziger Vorlesungen"*, a cura di Vincenzo Scaloni, Mimesis, Milano-Udine 2011
- *Ornamenti. Arte, filosofia e letteratura*, a cura di Micaela Latini, prefazione di Elio Matassi, Armando, Roma 2012
- *Avicenna e la sinistra aristotelica*, a cura di Nicola Alessandrini, Mimesis, Milano-Udine 2018
- *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, Mimesis, Milano-Udine 2022

Note

1. ^ Giorgio Straniero, *Le nuove teologie: l'identità cristiana tra secolarizzazione e pluralismo religioso*, Pearson Italia S.p.a., 2002 p.189
2. ^ In Maria Carla Cassarini, *Miracolo a Milano di Vittorio De Sica: storia e preistoria di un film*, ed. Mani, in collaborazione con il CINIT, Cineforum italiano, 2000, p.25
3. ^ In Italia il pensiero di Ernst Bloch ha particolarmente influenzato l'opera di Ernesto Balducci che mutua da lui la dialettica fra l'uomo edito (*homo editus*) e l'uomo inedito (*homo absconditus*), una dialettica fra l'essere e il poter essere dell'uomo, un anelito che è una trascendenza senza trascendere, una «trascendenza nell'immanenza».
4. ^ L'opera, pubblicata solo nel 1972, fu redatta durante gli spostamenti di Bloch a Vienna, Parigi e Praga per sfuggire ai nazisti
5. ^ K. Marx, *Sacra famiglia*
6. ^ In Eugenio Borgna,*L'attesa e la speranza*, Feltrinelli Editore, 2005, nota 23
7. ^ *Si veda quest'intervista dello stesso Bodei - compresa nell'Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche - che chiarisce meglio il concetto di speranza in Bloch.*, su *conoscenza.rai.it*. URL consultato il 7 giugno 2010 (archiviato dall'url originale il 4 marzo 2016).
8. ^ J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, ed. or. 1964, 1ª ed. it. 1970, 7ª ed. 2002 - ISBN 88-399-0306-2
9. ^ Vedi E. Bloch, *Il principio speranza*, trad. De Angelis E., Cavallo T., Ed. Garzanti Libri (collana Saggi), Milano 2005, p. XIX dell'*Introduzione* di Bodei e Cap. 20, pp. 1409 e 1502, p. 1526 - ISBN 88-11-74054-1.
10. ^ Vedi anche Graziella Berto, *L'attimo oscuro. Saggio su Ernst Bloch*, Edizioni Unicopli, Milano 1988; 2ª ed. 2006 - ISBN 88-400-0145-X; ISBN 978-88-400-0145-6
11. ^ Proverbio cinese, a cui spesso si riferisce Bloch.
12. ^ E. Bloch, *Soggetto-oggetto. Chiarimenti su Hegel*, 1949
13. ^ In Rocco Pezzimenti, *Politica e religione: la secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, 2004, p.172

14. ^ Feltrinelli editore, 2005, p.334
15. ^ K. Marx, *Critica alla filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*
16. ^ E. Bloch, a cura di G. Cunico, *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia, ed. or. 1975, ed. it. 1980 - ISBN 88-399-1831-0.
17. ^ *Sul pathos della verità, 1870-1873*, incipit di *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Opere, v. III, t. II, p. 216.
18. ^ *Cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*, 1824.

Bibliografia

- H.H. Holz, *Il filosofo Ernst Bloch e la sua opera "Das Prinzip Hoffnung"*, in E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze, 1967
- *Aut-Aut*, 1971, n.125 (Raccolta di articoli su punti singoli del pensiero di E. Bloch, in particolare sul concetto dell'utopia, ad opera di E. Paci, S. Zecchi, F. Fergnani, T. Perlini con ampia bibliografia)
- I.Mancini, *Ernst Bloch, I. Teoria della speranza* in "Rivista di filosofia Neoscolastica", 65 (1973) pp. 432–470
- G.Vattimo, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, in AA.VV.,*Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, pp. 913-926
- J.Moltmann, *Il principio della speranza e la teologia della speranza. Dialogo con Ernst Bloch*, in "Teologia della speranza", Queriniana, Brescia 1969, pp. 349-373
- F.Festorazzi-G.Ferretti, *Bibbia e speranza umana: dialogo con l'interpretazione biblica di E. Bloch*, in AA.VV., "Chiesa per il mondo", vol. II, Dehoniane, Bologna 1974, pp.611-661
- Remo Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Editore: Bibliopolis, 2006 ISBN 88-7088-069-9
- Patrizia Cipolletta, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, FrancoAngeli 2001
- Patrizia Cipolletta (a cura di), *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch,* Mimesis 2003
- Micaela Latini, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2005
- Stefano Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo. La prospettiva di Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974. Nuova edizione Ananke, Torino 2008.
- Federico Rampinini, *Musica e Utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, Mimesis, Milano 2018.

Voci correlate

- Filosofia marxista
- Marxismo occidentale

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Ernst Bloch**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Ernst Bloch**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ernst Bloch (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ernst_Bloch?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bloch, Ernst*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Valerio Verra, *BLOCH, Ernst*, in *Enciclopedia Italiana*, IV Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1978.
- *Bloch, Ernst*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bloch, Ernst*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Ernst Bloch*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Ernst Bloch*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Ernst Bloch*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Ernst Bloch*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (**EN**) *Opere di Ernst Bloch*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere riguardanti Ernst Bloch*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Ernst Bloch*, su *Goodreads*.
- (**EN**) Ivan Boldyrev, *Ernst Bloch*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) *Il saggio "Ernst Bloch, Utopia e Ideologia Critica" di Douglas Kellner*, su *uta.edu*.
- (**DE**) *Centro studi Ernst Bloch*, su *bloch.de*.
- (**DE**) *Associazione Ernst Bloch*, su *ernst-bloch.net*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 88956296 (https://viaf.org/viaf/88956296) · ISNI (**EN**) 0000 0001 0922 9942 (http://isni.org/isni/0000000109229942) · SBN CFIV047761 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV047761?core=autoriall) · BAV 495/20484 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_20484) · CERL cnp01294260 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01294260) · ULAN (**EN**) 500269247 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500269247) · LCCN (**EN**) n80017827 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80017827) · GND (**DE**) 118511742 (https://d-nb.info/gnd/118511742) · BNE (**ES**) XX868590 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX868590) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX868590) · BNF (**FR**) cb11892375r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11892375r) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11892375r) · J9U (**EN**, **HE**) 987007258884705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258884705171) · NSK (**HR**) 000035592 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000035592) · NDL (**EN**, **JA**) 00433534 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00433534) · CONOR.SI (**SL**) 60769891 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/60769891) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n80017827 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80017827)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernst_Bloch&oldid=138257709"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 9 mar 2024 alle 21:32.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Teologia politica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **teologia politica** è una disciplina della filosofia politica e della teologia che studia gli aspetti comuni alle due discipline e, più in generale, il legame tra religione e politica. Nel corso del ventesimo secolo un contributo fondamentale a tale campo di studi è venuto da Carl Schmitt e Ernst-Wolfgang Böckenförde.

Negli anni '70 del XX secolo si sviluppa una nuova linea di pensiero che interseca la riflessione teologica cristiana con gli studi sui cambiamenti sociali, in particolare con le dottrine marxiste[1]. Per distinguersi dalla linea precedente fu chiamata "Nuova teologia politica" anche se questa scelta linguistica provocò numerose critiche e dibattiti[2]. Tra gli esponenti più significativi si possono individuare J.B.Metz; J.Moltmann, E.Schilebeeckx.

Note

1. ^ *"La nuova teologia politica del XX secolo" in F.Rinaldi, Sequela di Cristo tra fede e prassi. Il contributo di E.Schillebeeckx, Roma 2019, 23-56.*.
2. ^ *G. Ruggieri, ed., Dibattito sulla teologia politica, Brescia 1971*.

Bibliografia

Massimo Borghesi, *Critica della teologia politica: Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2019, ISBN 978-88-211-96218

- *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (https://web.archive.org/web/20070307051418/http://www.press.uchicago.edu/cgi-bin/hfs.cgi/00/168092.ctl)", Carl Schmitt, University of Chicago Press

Collegamenti esterni

- Peter Marshall, *Demanding the impossible*, Harper Collins, 1992, pp. 300–1, ISBN 0-00-217855-9.
- Henrich Maier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The hidden dialogue*, University of Chicago Press, 1995, pp. 75–6, ISBN 0-226-51888-4.
- Carl Schmitt, *Political theology*, University of Chicago Press, 1922, pp. 64–66, ISBN 0-226-73889-2.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 69365 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=69365) · LCCN (EN) sh98008125 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh98008125) · GND (DE) 4046562-7 (https://d-nb.info/gnd/4046562-7) · BNF (FR) cb11942366x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11942366x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11942366x) · J9U (EN, HE) 987007556408905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007556408905171)

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teologia_politica&oldid=137414190"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 gen 2024 alle 20:03.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Carl Schmitt

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Carl Schmitt (Plettenberg, 11 luglio 1888 – Plettenberg, 7 aprile 1985) è stato un giurista e politologo tedesco.

Carl Schmitt nel 1912

Indice

Biografia

Pensiero

Il concetto di Stato

Opere

Opere tradotte in italiano

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Schmitt nasce in una numerosa e modesta famiglia cattolica nella Vestfalia prussiana e protestante. Laureatosi nel 1910 e ottenuto nel 1915 il dottorato in diritto all'Università di Strasburgo (allora parte della Germania) e nel 1916 la libera docenza, pubblicò nel 1921 *Die Diktatur* (*La dittatura*), sulla costituzione della Repubblica di Weimar, nel 1922 *Politische Theologie* (*Teologia politica*), ostile alla filosofia del diritto, ritenuta troppo formalista, di Hans Kelsen, nel 1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (*La situazione storico-intellettuale del parlamentarismo odierno*) sull'incompatibilità fra liberalismo e democrazia di massa e nel 1927 *Der Begriff des Politischen* (*Il concetto di politico*), sul rapporto amico/nemico come criterio costitutivo della dimensione del 'politico'[1]. Le posizioni espresse da Schmitt in questo periodo, sino all'inizio degli anni Trenta, sono state a volte riportate al concetto di Rivoluzione conservatrice (*Konservative Revolution*).[2]

Nel 1932 collaborò con il cancelliere Kurt von Schleicher. Dopo aver insegnato in varie università tedesche, divenne professore all'Università Humboldt di Berlino nel 1933, incarico che fu costretto ad abbandonare nel 1945, alla fine della seconda guerra mondiale.

Aveva aderito al partito nazista il 1º maggio 1933, e a novembre dello stesso anno era divenuto presidente della *Vereinigung der nationalsozialistischen Juristen* (Unione dei giuristi nazionalsocialisti); nel giugno 1934 divenne direttore della *Deutsche Juristen-Zeitung* (Rivista dei giuristi tedeschi).

Heft 15 Berlin, den 1. August 1934 39. Jahrgang

Deutsche Juristen-Zeitung

Organ
der Reichsfachgruppe Hochschullehrer
des Bundes Nationalsozialistischer Deutscher Juristen

Dr. C. SCHMITT

Der Führer schützt das Recht

Testata della *Deutsche Juristen-Zeitung*

Carl Schmitt nella foto di classe, 1904

In riferimento alla promulgazione delle discriminatorie Leggi di Norimberga del 1935, in cui si proibiscono i matrimoni e i rapporti extraconiugali tra ebrei e non ebrei in nome del mantenimento "della purezza del sangue tedesco", Schmitt osserva:

> «Oggi, il popolo tedesco è ritornato ad essere tedesco, anche da un punto di vista giuridico. Dopo le leggi del 15 settembre, il sangue tedesco e l'onore tedesco sono ritornati ad essere i concetti portanti del nostro diritto. Lo Stato è ormai un mezzo al servizio della forza dell'unità völkisch. Il Reich tedesco ha un solo stendardo, la bandiera del movimento nazionalsocialista; e questa bandiera non è solamente composta di colori, ma anche di un grande e autentico simbolo: il segno del giuramento popolare della croce uncinata»
>
> (C. Schmitt, "La costituzione della libertà", 1935[3])

Nel dicembre 1936 fu tuttavia accusato di opportunismo sulla rivista delle SS *Das Schwarze Korps* e dovette rinunciare a giocare un ruolo da protagonista nel regime. Nel 1937 ambienti interni al regime, in un rapporto riservato diretto ad Alfred Rosenberg, criticarono Schmitt per la sua dottrina, accusata di essere intrisa di "romanità", per i suoi rapporti con la Chiesa cattolica e per il suo sostegno al presidenzialismo.[4]

Fino alla fine del nazionalsocialismo Schmitt lavorò principalmente nel campo del diritto internazionale e in questo settore mirò a fornire al regime delle parole chiave. Così forgiò nel 1939, all'inizio della seconda guerra mondiale, il concetto di *Völkerrechtliche Großraumordnung* ("ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale"), una sorta di dottrina Monroe tedesca, come chiave di lettura del nuovo diritto internazionale post-statale e possibile giustificazione della politica espansionistica di Adolf Hitler. Inoltre Carl Schmitt fu impegnato nella cosiddetta *Aktion Ritterbusch*, volta a sostenere lo sforzo bellico della Germania nazista mediante il coinvolgimento attivo delle personalità del mondo scientifico e culturale tedesco, chiamate a fornire consulenza alle politiche spaziali e demografiche del regime[5].

Catturato dalle truppe alleate alla fine della guerra, rischiò di essere processato al processo di Norimberga[6], ma fu rilasciato nel 1946 e tornò a vivere nella cittadina natale, dove continuò a lavorare privatamente e a pubblicare nel settore del diritto internazionale. Fu comunque escluso dall'insegnamento in tutte le università tedesche ed espulso dall'Associazione dei giuspubblicisti tedeschi nell'ambito del programma postbellico di denazificazione della Germania[7]. Le esperienze di questo periodo si riflettono nei saggi *Risposte a Norimberga* e *Ex Captivitate Salus*.

Morì nel 1985, all'età di quasi 97 anni.

Pensiero

Come giurista Schmitt è uno dei più noti e studiati teorici tedeschi di diritto pubblico e internazionale. Le sue idee hanno attirato e continuano ad attirare l'attenzione di studiosi di politica e del diritto, tra cui Walter Benjamin, Leo Strauss, Jacques Derrida, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek, nonché in Italia Pierangelo Schiera, Carlo Galli, Mario Tronti, Massimo Cacciari, Gianfranco Miglio, Giacomo Marramao e Giorgio Agamben.

Il suo pensiero, le cui radici affondano nella religione cattolica, ruota attorno alle questioni del potere, della violenza e dell'attuazione del diritto. Tra i concetti chiave si trovano, con formulazione lapidaria, lo "stato d'eccezione" (*Ausnahmezustand*), la "dittatura" (*Diktatur*), la "sovranità" (*Souveranität*), il *katéchon* e il "grande spazio" (*Großraum*), e le definizioni da lui coniate, come "teologia politica" (*Politische Theologie*), "custode della costituzione" (*Hüter der Verfassung*), "formula dilatoria di compromesso" (*dilatorischer Formelkompromiss*), la "realtà costituzionale" (*Verfassungswirklichkeit*), il "decisionismo"[8] o le opposizioni dualistiche come "legalità e legittimità" (*Legalität und Legitimität*), "legge e decreto" (*Gesetz und Maßnahme*) e "*hostis - inimicus*" (la distinzione tra nemico e avversario, premessa del rapporto "amico-nemico" come criterio costitutivo della sfera del "politico").

Le sue opere si accostano, oltre al diritto pubblico e internazionale, ad altre discipline, quali la politologia, la sociologia, le scienze storiche, la teologia e la filosofia (con particolare riguardo agli aspetti ontologici del diritto)[9].

Schmitt oggi viene descritto dai suoi critici come un "criminale giurista", un teorico discutibile ostile alle democrazie liberali[10], ma è allo stesso tempo indicato come un "classico del pensiero politico" (Herfried Münkler), non ultimo per l'influenza esercitata sul diritto pubblico e sulla scienza del diritto nella prima Repubblica Federale Tedesca (per esempio riguardo al "voto di sfiducia costruttivo"[11], ai limiti sostanziali al potere di revisione costituzionale, alla limitazione dei diritti fondamentali dei soggetti eversivi dell'ordine costituzionale o "democrazia militante").

In Italia, dopo un periodo di diffidenza dovuta ai suoi legami con il nazismo, il suo pensiero è ricorrentemente oggetto di attenzione, soprattutto con riferimento ai problemi giuridici e filosofico-politici della globalizzazione (Danilo Zolo, Carlo Galli, Giacomo Marramao), alla crisi delle categorie giuridiche moderne (Pietro Barcellona, Massimo Cacciari, Emanuele Castrucci), ai processi di transizione costituzionale e all'esperienza paradigmatica della Repubblica di Weimar (Gianfranco Miglio, Fulco Lanchester, Angelo Bolaffi).

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Giustizia politica***.

Schmitt è stato decisamente influenzato, nella formazione del suo pensiero, da filosofi politici e teorici dello Stato come Thomas Hobbes, Jean Bodin, Emmanuel Joseph Sieyès, Niccolò Machiavelli, Jean-Jacques Rousseau, Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés, ma anche da contemporanei come Georges Sorel, Ernst Jünger e Vilfredo Pareto. Schmitt considerava come suo maestro il giurista francese Maurice Hauriou, massimo esponente dell'istituzionalismo, che cita ripetutamente nelle sue opere e che definisce come "il maestro della nostra disciplina".[12]

Il concetto di Stato

La comprensione di Schmitt e dei concetti della dottrina moderna dello Stato è improntata alla sua convinzione che il sistema della scienza giuridica, in particolare il diritto pubblico, non è autonomo, bensì impregnato, nel corso della *secolarizzazione*, della concettualità teologica. Tutti i concetti della dottrina dello

Stato sono concetti teologici secolarizzati.[13] Questa trasposizione non riguarda solamente lo sviluppo storico dei concetti, ma anche la componente metafisica.[7]

La tesi di Schmitt sulla secolarizzazione si rispecchia nel suo concetto di Stato. Lo Stato è un'istanza assoluta secolarizzata, ed è la forma più intensiva di unità politica. Questa unità è andata disgregandosi all'inizio del XX secolo, con l'avvento della democrazia parlamentare, determinata dall'antagonismo di classe e dal confronto fra diversi gruppi di interesse economici e sociali che rendono difficili o impossibili decisioni politiche unitarie. Lo stesso principio di maggioranza e minoranza parlamentare non è accettabile. L'unità può essere ottenuta solamente se esiste non solo un'uguaglianza formale, ma anche una «sostanziale uniformità di tutto il popolo»[14], che si può ottenere attraverso l'esclusione o l'annientamento di qualsiasi elemento estraneo all'uniformità.[15] Uno Stato nel quale tutti i cittadini sono uguali gli uni agli altri è uno "Stato totale", che rappresenta il massimo grado di unità, poiché grazie al suo ordinamento può impedire la scomposizione in gruppi sociali conflittuali e può opporsi a tutto ciò che contraddice l'uniformità sostanziale.[7]

Lo Stato esercita un monopolio sulla decisione politica, che per Schmitt coincide con la decisione su chi è *amico* e *nemico*: è questa per Schmitt la specifica distinzione politica che definisce la sfera del "politico" e quindi dello Stato. Il nemico non è un avversario in generale, ma è «essenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero»[16]. Perciò la statualità si caratterizza grazie all'individuazione dei nemici esterni ed interni allo Stato: la determinazione dei primi avviene con l'esercizio dello *ius belli*, quella dei secondi mediante la neutralizzazione di chi disturba «la tranquillità, la sicurezza e l'ordine» dello Stato[7]. Questa concezione del "nemico interno" fu ampiamente richiamata al convegno dei giuristi nazionalsocialisti tedeschi di Lipsia nel 1933 per giustificare la politica razziale del regime: senza tale idea di uniformità razziale, uno Stato nazionalsocialista non sarebbe potuto esistere.[17] Lo Stato di Schmitt è quindi un'unità politica suprema, fondata sull'unità sostanziale di tutti i suoi membri, e mostra la propria forza nella possibilità di disfarsi di nemici interni ed esterni[18], arrivando anche al loro annientamento se necessario.[7]

Opere

- *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung.* 1910.
- *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis.* 1912.
- *Schattenrisse.* 1913.
- *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen.* 1914.
- *Theodor Däublers ‚Nordlicht': Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes.* 1916.
- *Die Buribunken.* In: *Summa* 1/1917/18, 89 ff.
- *Politische Romantik.* 1919. (On-line (https://archive.org/details/politischeroman00schmgoog))
- *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf.* 1921.
- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* 1922.
- *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* 1923.
- *Römischer Katholizismus und politische Form.* 1923.
- *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik.* 1925.
- *Die Kernfrage des Völkerbundes.* 1926.

- *Der Begriff des Politischen.* In: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* Bd. 58 (1927), S. 1 bis 33.
- *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie.* 1927.
- *Verfassungslehre.* 1928.
- *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der dt. Rechtslehre.* 1930
- *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung.* 1930, 2. ed., 1934.
- *Der Hüter der Verfassung.* 1931
- *Der Begriff des Politischen.* 1932
- *Legalität und Legitimität.* 1932.
- *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit.* 1933.
- *Das Reichsstatthaltergesetz.* 1933.
- *Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten.* 1934.
- *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens.* 1934.
- *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes.* 1938.
- *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff.* 1938.
- *Völkerrechtliche Großraumordnung und Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht.* 1939.
- *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939.* 1940.
- *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung.* 1942.
- *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum.* 1950.
- *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation.* 1950.
- *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47.* 1950.
- *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft.* 1950.
- *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber.* 1954.
- *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel.* 1956.
- *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954.* 1958
- *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen.* 1963.
- *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* 1970.
- *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951.* 1991.
- *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges.* 1993.
- *Staat – Großraum – Nomos.* 1995.
- *Frieden oder Pazifismus?* 2005.

Opere tradotte in italiano

- *I principi politici del nazionalsocialismo* (con saggio introduttivo di Delio Cantimori), Sansoni, Firenze 1936.
- *Le categorie del «Politico»: saggi di teoria politica* (a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera), Il Mulino, Bologna 1972.
- *La Dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975 (nuova edizione, Settimo Sigillo, Roma 2006)
- *Il custode della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981.
- *Romanticismo politico*, Giuffré, Milano 1981.
- *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, il Mulino, Bologna 1983.

- *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffré, Milano 1984.
- *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987.
- *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»* (traduzione e postfazione di Emanuele Castrucci, cura editoriale di Franco Volpi), Adelphi, Milano 1991.
- *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, Giuffré, Milano 1992.
- *Donoso Cortés - Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1995.
- *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, Giuffré, Milano 2001.
- *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, 2002.
- *Teoria del Partigiano*, Adelphi, Milano 2005.
- *Un giurista davanti a se stesso*, Saggi e interviste, a cura di Giorgio Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- *Dialogo sul potere*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006.
- *Risposte a Norimberga*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di Stefano Pietropaoli, Laterza, Roma-Bari 2008.
- *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008 e Morcelliana, Brescia 2008.
- *Cattolicesimo romano e forma politica*, pubblicato originariamente nel 1923, in Italia è stato pubblicato nel 1986 da Giuffrè, e nel 2010 da Il Mulino con un saggio di Carlo Galli ISBN 978-88-15-13408-0.
- *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011
- *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri materiali* (con Hans Blumenberg), Laterza, Roma-Bari 2012
- *Dialogo sul potere*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2012
- *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di Giorgio Agamben, Neri Pozza, Vicenza, 2012
- *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2013
- *Machiavelli* (con testo tedesco a fronte), a cura di G. Cospito, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2014
- *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, a cura di C. Pontorieri, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2015
- *La guerra di aggressione come crimine internazionale*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2015
- *Stato, grande spazio, nomos,* a cura di G. Maschke e G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015
- *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, a cura di Emanuele Castrucci, Giuffrè, Milano, 2016
- *Stato, Movimento, Popolo*, Edizioni Si24, Palermo, 2018 ISBN 978-88-31-93501-2

Note

1. **^** Campi, Alessandro, *L'ombra lunga di Weimar: Carl Schmitt nella cultura politica italiana tra terrorismo e crisi della partitocrazia*, Rivista di politica: trimestrale di studi, analisi e commenti, 2, 2011 (Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2011).
2. **^** Stefan Breuer, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di Destra nella Germania di Weimar* (https://books.google.it/books?id=2s-ELT82Z9oC&pg=PA35&lpg=PA35&dq=carl+schmitt+rivoluzione+conservatrice&source=bl&ots=Je5pG-67x3&sig=F9jTozjNUm51NK42EjlViSa0w78&hl=it&sa=X&ei=ObBBUvKcJ4GJtQbfh4CYCw&ved=0CDEQ6AEwADgK#v=onepage&q=carl%20schmitt%20rivoluzione%20conservatrice&f=false), Donzelli, 1995

3. ^ Yves Charles Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt. La giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, Il nuovo Melangolo, 2005. Rilevante anche lo scritto "Der Führer schützt das Recht" (http://delete129a.blogsport.de/images/CS_DerFuehrerschuetztdasRecht.pdf) a commento al discorso del 13.7.1934 di Adolf Hitler.
4. ^ *Torna l'accusa di filonazismo contro Jünger, Schmitt e Heidegger. Ma i tre pensatori non furono paladini della tirannide*, su *secoloditalia.it*. URL consultato il 24 settembre 2013.
5. ^ (DE) *Die Aktion Ritterbusch Auf dem Weg zum... | F.A.Z. Frankfurter Allgemeine Zeitung*, su *genios.de*. URL consultato il 3 marzo 2022.
6. ^ Darchini, Massimo [rec.]. *Carl Schmitt a Norimberga - Darchini legge Schmitt*, Storica : rivista quadrimestrale : IX, 25-26, 2003 (Roma : Viella, 2003).
7. Ilse Staff, *Schmitt*, in Raffaella Gherardi (a cura di), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, collana *Studi superiori*, Roma, Carocci, 2011, pp. 369-376, ISBN 978-88-430-5992-8.
8. ^ Orazio Maria Gnerre, *Prima che il mondo fosse. Alle radici del decisionismo novecentesco*, Milano, Mimesis, 2018.
9. ^ Victoria Kahn, *Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision*, Representations, Vol. 83, No. 1 (Summer 2003), pp. 67-96.
10. ^ William E. Scheuerman, *Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism*, The Review of Politics, Vol. 58, No. 2 (Spring, 1996), pp. 299-322.
11. ^ Matteo Frau, *LE ORIGINI WEIMARIANE DEL VOTO DI SFIDUCIA COSTRUTTIVO E LA PRASSI APPLICATIVA DELL' ISTITUTO CON PARTICOLARE RIFERIMENTO ALL' ORDINAMENTO TEDESCO*, su *rivistaaic.it*. URL consultato il 3 marzo 2022.
12. ^ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano 1991, p. 264.
13. ^ Carl Schmitt, *Teologia politica I*, a cura di Gianfranco Miglio, Pierangelo Schiera, Le categorie del "politico": saggi di teoria politica, Il Mulino, 1972, p. 62.
14. ^ Carl Schmitt, *Legalità e legittimità*.
15. ^ (DE) Carl Schmitt, *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokrati*, 1926.
16. ^ Carl Schmitt, *Il concetto del "politico"*, in Gianfranco Miglio, Pierangelo Schiera (a cura di), Le categorie del "politico": saggi di teoria politica, Il Mulino, 1972 [1932], ISBN 9788815066923.
17. ^ Carl Schmitt, *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica*, in *Principi politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, 1935.
18. ^ Philippe Raynaud, *Raymond Aron lecteur de Carl Schmitt*, *Commentaire* 2014/4 (Numéro 148).

Bibliografia

- Luciano Albanese, *Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Giacomo Maria Arrigo, *Islamist Terrorism in Carl Schmitt's Reading (http://www.incircolorivistafilosofica.it/wp-content/uploads/2017/12/Islamist-terrorism-in-Carl-Schmitts-reading-Arrigo.pdf)*, in «In Circolo - Rivista di filosofie e culture», n. 4/2017, pp. 79–91, ISSN 2531-4092.
- Alberto Buela, David Cumin, Stefano Pietropaoli, *Carl Schmitt: diritto e concretezza*, Edizioni all'Insegna del Veltro, Parma 2011.
- Gopal Balakrishnan, *L'Ennemi, un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Ed. Amsterdam, Parigi, 2006.
- Delio Cantimori, *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, 1985, Settimo Sigillo
- Enrico Cassini, *Introduzione a Carl Schmitt*, Genova, Il Melangolo, 2016

- Emanuele Castrucci, *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino 1991.
- Emanuele Castrucci, *Nomos e guerra. Glosse al "Nomos della terra" di Carl Schmitt*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011.
- Riccardo Cavallo, *Le categorie politiche del diritto. Carl Schmitt e le aporie del moderno*, Bonanno, Acireale-Roma 2007.
- Giuseppe Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, con saggi di Pierangelo Schiera, Mario Tronti, Gianfranco Miglio, Giuseppe Duso, Giacomo Marramao, Adone Brandalise, Alessandro Biral, Carlo Galli, Giuseppe Zaccaria, Massimo Montanari, Arsenale, Venezia 1981.
- Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, ISBN 88-15-04761-1.
- Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino, 2008, ISBN 978-88-15-12223-0.* Fabrizio Grasso, *Archeologia del concetto di Politico in Carl Schmitt (http://mimesisedizioni.it/rassegna/gallesi-avvenire-schmitt.pdf)*, Mimesis, Milano, 2017.
- Luigi Garofalo, *Intrecci schmittiani*, il Mulino, Bologna 2020. ISBN 978-88-1529-048-9.
- Hasso Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999
- Luigi Iannone, *Junger e Schmitt. Dialogo sulla modernità*, Armando editore, Roma 2009.
- Gennaro Malgieri, *Su Schmitt*, Settimo Sigillo, Roma, 1988
- Massimo Maraviglia, *La penultima guerra. Il concetto di "katéchon" nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED Edizioni Universitarie, Milano, 2006.
- Heinrich Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011. Con il saggio di Leo Strauss su *Il concetto di politico* e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932-1933.
- Vincenzo Mugolino, *Eccezione e Trascendenza. La Teologia Politica di Carl Schmitt*, Disoblio editore, Bagnara, 2015.
- Michele Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Stefano Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma 2012.
- Pier Paolo Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- Geminello Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Bari 1996.
- Roberto Racinaro, *Tradizione e modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Roma-Napoli, 1987.
- David Ragazzoni, 'Carl Schmitt e Hans Kelsen: il problema della rappresentanza', in "Rivista di filosofia", CIV, 1 (aprile 2013), pp. 51–76;
- David Ragazzoni, 'Stato, 'politico' e destino della modernità. Per gli ottant'anni di "Der Begriff des Politischen"', in "La Cultura", LI, 2 (agosto 2013), pp. 283–306.
- Marcello Staglieno, *Spengler, Thomas Mann, Carl Schmitt*, in «Estetica», 1991.
- Jacob Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996.
- Francesco Tigani, *Fra immaginazione e realtà: dalla critica del Romanticismo alla teologia politica negli scritti di Thomas Ernest Hulme e Carl Schmitt*, in «Información Filosófica», XIII, 2016, pp. 91–110.
- Stefano Zecchi (a cura di), *Sul Destino*, con inediti e saggi di Franco Volpi, D. Felken, G. Moretti, Giovanni Gurisatti, Il Mulino, Bologna 1991.

Voci correlate

- Nomos (Carl Schmitt)

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Carl Schmitt**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Carl Schmitt (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Carl_Schmitt?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Schmitt, Carl*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Antonio Punzi, *SCHMITT, Carl*, in *Enciclopedia Italiana*, V Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994.
- *Schmitt, Carl*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Schmitt, Carl*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) John P. McCormick, *Carl Schmitt*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Carl Schmitt*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Carl Schmitt*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Carl Schmitt*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Carl Schmitt* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Carl Schmitt* (personaggio), su *Goodreads*.
- *Registrazioni audiovisive di Carl Schmitt*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) Lars Vinx, *Carl Schmitt*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (ES) *Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia*, su *sepremu.es*. URL consultato il 23 maggio 2019 (archiviato dall'url originale il 21 dicembre 2017). società per il realismo politico, editrice de la rivista "Empresas políticas".
- (FR) Till R. Kuhnle, *La volonté de tradition. Cinq réflexions sur l'anti-traditionalisme allemand de l'entre-deux-guerres*, su *albany.edu*.
- (FR) Norbert Foulquier, *Maurice Hauriou, constitutionnaliste (1856-1929)*, su *Juspoliticum.com*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 68946216 (https://viaf.org/viaf/68946216) · ISNI (EN) 0000 0003 6864 362X (http://isni.org/isni/000000036864362X) · SBN CFIV001560 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV001560?core=autoriall) · BAV 495/76528 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_76528) · CERL cnp02033619 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp02033619) · Europeana agent/base/145592 (https://data.europeana.eu/agent/base/145592) · LCCN (EN) n50006773 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50006773) · GND (DE) 11860922X (https://d-nb.info/gnd/11860922X) · BNE (ES) XX1089326 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1089326) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1089326) · BNF (FR) cb12036941k (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12036941k) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12036941k) · J9U (EN, HE) 987007267600005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267600005171) · NSK (HR) 000010745 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000010745) · NDL (EN, JA) 00455647 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455647) · CONOR.SI (SL) 42192483 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/42192483) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50006773 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50006773)

Portale Biografie	**Portale Diritto**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Carl_Schmitt&oldid=138237267"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 19:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ernst-Wolfgang Böckenförde (Kassel, 19 settembre 1930 – 24 febbraio 2019) è stato un filosofo, giurista e saggista tedesco, membro, in passato, della Corte Costituzionale Federale tedesca.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Indice

Biografia

- Dilemma di Böckenförde
- Riconoscimenti e onorificenze

Opere

Onorificenze

Note

Bibliografia

Altri progetti

Biografia

Ernst-Wolfgang Böckenförde ha ricevuto nel 1953 il PhD sia in diritto che in filosofia. Nel 1964 ha conseguito l'abilitazione post-dottorale con una *Habilitationsschrift* su "Il potere di organizzazione nell'ambito del governo. Una panoramica sul diritto costituzionale nella Repubblica Federale di Germania"[1].

Dopo aver ricevuto il dottorato in legge e quello in filosofia, Böckenförde ha ottenuto l'abilitazione a Münster nel 1964. In quello stesso anno è stato invitato presso l'Università di Heidelberg, dove ha insegnato diritto pubblico, diritto costituzionale, storia costituzionale, storia del diritto, Filosofia del diritto, fino al 1969, e, in seguito, all'Università di Bielefeld. Dal 1977 ha una cattedra in giurisprudenza all'Università di Friburgo.

Dal 1971 al 1976 Böckenförde è stato membro della Commissione parlamentare speciale sulla riforma costituzionale del Bundestag. Si sono avute sotto il suo mandato molte decisioni innovative per la Repubblica federale tedesca, come quelle relative al dispiegamento dei missili, alla legislazione sui partiti politici o alla regolamentazione legale dell'aborto.

Ernst-Wolfgang Böckenförde è stato giudice della corte costituzionale federale tedesca dal 1983 al 1996.

Dilemma di Böckenförde

È famoso soprattutto per la sua affermazione - ampiamente ripresa, citata[2] e commentata - sulle paradossali contraddizioni interne di uno stato liberale secolarizzato, destinato o ad avvizzire o a trasformarsi in uno stato etico-totalitario,[2] un dilemma che egli ha espresso nei termini seguenti:

> «Lo stato liberale secolarizzato si fonda su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dall'omogeneità della società. D'altro canto, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali»
>
> (*Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1976, p. 60)

Riconoscimenti e onorificenze

Ha ricevuto diversi premi e riconoscimenti per la sua attività accademica per i servizi resi in istituzioni pubbliche: la laurea honoris causa dalla Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Bochum (1999) e dall'Università di Tubinga (2005), dall'Università di Bielefeld (1999), dall'Università di Münster (2001) e dall'Università di Basilea (1987).

Ha anche ricevuto il Premio Johannes Reuchlin dalla città di Pforzheim (1978), il Premio Romano Guardini dell'Accademia Cattolica di Baviera (2004) e il premio Hannah Arendt per il pensiero politico (2004).

Opere

- *Stato, Costituzione, democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, 2006, ISBN 9788814116780
- *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, trad. di Mario Carpitella, Laterza ISBN 9788842079200
- *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, 2007 ISBN 9788837221874
- *Dignità umana e bioetica*, collana il Pellicano Rosso, Morcelliana, 2009 ISBN 9788837223618
- (con Giovanni Bazoli), *Chiesa e capitalismo*, collana il Pellicano Rosso, Morcelliana, 2010 ISBN 9788837224295

Onorificenze

Cavaliere dell'Ordine al Merito dello Stato di Baden-Wuerttemberg
— 10 maggio 2003

Gran Croce al Merito con Placca e Cordone dell'Ordine al Merito della Repubblica Federale Tedesca
— 2016

Note

1. ^ *Die Organisationsgewalt im Bereich der Regierung. Eine Untersuchung zum Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland. Berlin: Duncker & Humblot, 1964 (Habilitationsschrift, Münster/Westf.), 2. Auflage 1998. ISBN 978-3-428-02477-3*
2. Alessandro Barbano, *Troppi diritti. L'Italia tradita dalla libertà*, Mondadori, p. 170, ISBN 978-88-04-68889-1.

Bibliografia

- O. Brino, *L'interpretazione liberale di Hegel e il diritto statuale della "Bundesrepublik". Da Joachim Ritter a Ernst-Wolfgang Böckenförde*,

"Filosofia politica", Il Mulino, Bologna, XXVI, 2012, p. 267-289

- A. Lattarulo, Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas, Progedit, Bari 2009
- V. Risi, Lo Stato, tra secolarizzazione e libertà. Sul pensiero giuridico-filosofico di Ernst-Wolfgang Böckenförde, Tesi di dottorato, Padova 2010
- A. Cavaliere, Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica, Giappichelli, Torino 2016

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Ernst-Wolfgang Böckenförde**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ernst-Wolfgang Böckenförde (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ernst-Wolfgang_B%C3%B6ckenf%C3%B6rde?uselang=it)**

Controllo di autorità	VIAF (EN) 108691801 (https://viaf.org/viaf/108691801) · ISNI (EN) 0000 0001 2096 8236 (http://isni.org/isni/0000000120968236) · LCCN (EN) n50009240 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50009240) · GND (DE) 11952998X (https://d-nb.info/gnd/11952998X) · BNE (ES) XX4580000 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX4580000) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX4580000) · BNF (FR) cb12022007r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12022007r) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12022007r) · J9U (EN, HE) 987007463467305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007463467305171) · NDL (EN, JA) 00719963 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00719963) · CONOR.SI (SL) 10460515 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/10460515) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50009240 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50009240)

Portale Biografie | Portale Diritto | Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernst-Wolfgang_Böckenförde&oldid=113322258"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 28 mag 2020 alle 23:34.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Teologia della liberazione

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **teologia della liberazione** è una corrente di pensiero teologico cattolico sviluppatasi con la riunione del Consiglio episcopale latinoamericano (CELAM) di Medellín (Colombia) del 1968, come diretta estensione delle idee e dei principi riformatori messi in moto in Roma dal Concilio Vaticano II e concordata da diverse decine di padri conciliari di diverse nazionalità, sia europei sia latino-americani e sottoscritta da diversi cardinali nei cosiddetti Patti delle catacombe nel corso dei lavori conclusivi del Concilio ecumenico presso le catacombe di Domitilla a Roma.

Il teologo Gustavo Gutiérrez.

Il principio fondamentale della teologia della liberazione si impernia intorno alla considerazione del ruolo centrale della Chiesa nella società umana contemporanea e tende a porre in evidenza i valori di emancipazione sociale e politica presenti nel messaggio cristiano, in particolare l'opzione fondamentale per i poveri così come essa si evince all'interno del dato biblico.

Tra i protagonisti che diedero inizio a questa corrente di pensiero vi furono il teologo Gustavo Gutiérrez, (peruviano) docente della Pontificia Università del Perù, l'arcivescovo Hélder Câmara, il teologo Leonardo Boff (brasiliano) e Camilo Torres Restrepo (colombiano). Il termine venne coniato dallo stesso Gutiérrez nel 1973 con la pubblicazione del libro *Teologia della Liberazione* (titolo originale spagnolo: *Historia, Política y Salvación de una Teología de Liberación*).

Indice

Origini e princìpi ispiratori

Le Comunità ecclesiali

Gli antecedenti

I movimenti per i diritti civili

La Black Liberation Theology

Le tappe principali dello sviluppo della teologia della liberazione

Papa Giovanni XXIII e papa Paolo VI

Papa Giovanni Paolo II

Papa Benedetto XVI

Papa Francesco

La teologia della liberazione oggi

Elementi centrali della teologia della liberazione
Reazioni in ambito cattolico
La teologia india
Principali rappresentanti della teologia della liberazione
Teologi
Vescovi
Preti
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Origini e princìpi ispiratori

I principi ispiratori possono essere fatti risalire alla regola francescana della Chiesa povera per i poveri di san Francesco d'Assisi applicata al contesto storico moderno e contemporaneo e contestualizzata come forma di risposta della Chiesa al diffondersi delle dittature militari e dei regimi repressivi, che spronarono l'elaborazione di proposte più incisive per far fronte all'aggravarsi della crisi sociale. Per numerosi presuli che aderirono poi alla teologia della liberazione era infatti inaccettabile il silenzio e, in alcuni casi, la complicità di numerosi vescovi e cardinali cattolici dell'America Latina alle politiche di repressione del regime militare brasiliano. Durante la CELAM del 1968 alcuni vescovi sudamericani presero posizione in favore delle popolazioni più diseredate e delle loro lotte, pronunciandosi per una chiesa popolare e socialmente attiva.

Le Comunità ecclesiali

Incominciarono ad avere notevole diffusione in tutti i paesi le Comunità Ecclesiali di Base (CEB), nuclei ecumenici impegnati a vivere e diffondere una fede attivamente partecipativa dei problemi della società: in Brasile ne nacquero circa 100.000, grazie anche al cardinale di San Paolo Paulo Evaristo Arns e al vescovo Camara; in Nicaragua numerosi cattolici, sacerdoti e laici, presero parte alla lotta armata contro la dittatura di Somoza e in seguito diversi sacerdoti, come Ernesto Cardenal e Miguel d'Escoto Brockmann entrarono a far parte del governo sandinista.

Durante la terza riunione della CELAM del 1979 a Puebla (Messico), furono riaffermati e sviluppati i princìpi di Medellín, ma si evidenziò l'emergere di una forte opposizione da parte di teologi cattolici alle tesi della teologia della liberazione, che andò rafforzandosi negli anni ottanta con il papato di Giovanni Paolo II in cui gli ideologi e i protagonisti della teologia della liberazione furono progressivamente invitati a prendere in considerazione il Magistero della Chiesa cattolica, come avvenne per Leonardo Boff che dopo numerosi tentativi di dialogo teologico subì diversi processi ecclesiastici per poi abbandonare, nel 1992, l'ordine francescano.

Gli antecedenti

Gli antecedenti di tale teologia sono molteplici. Si rintracciano in Brasile, dove dal 1957 cominciò nella Chiesa cattolica un movimento di Comunità Ecclesiali di Base (CEB), preso in considerazione poi nel 1964 con il "Primer Plan Pastoral Nacional 1965-1970". Sempre in Brasile, Paulo Freire, un insegnante di Recife, nel Nordeste, sviluppò un nuovo metodo di alfabetizzazione mediante il processo di coscientizzazione del problema. I movimenti studenteschi e dei lavoratori dell'Azione cattolica vi aderirono, insieme con importanti intellettuali cattolici. Alcuni cristiani cominciarono a utilizzare concetti marxisti nelle loro analisi sociali. Alcuni teologi, come Richard Shaull, missionario presbiteriano, posero la questione se la rivoluzione potesse avere un significato teologico cominciando, insieme con altri giovani protestanti, a discutere questi temi con sacerdoti domenicani e intellettuali cattolici.

Una ispirazione per il movimento latinoamericano proveniva dalla situazione europea. In Francia, nel 1950, la pubblicazione del libro dell'abate Godin: *Francia: terra di missione? (France, pays de mission?)*, sconvolge i pastori che si accorgono all'improvviso di guidare una Nazione ormai lontana dalla fede. Il cardinale arcivescovo di Parigi Emmanuel Célestin Suhard fonda la *Missione di Francia*, permettendo ad alcuni preti di lavorare nelle fabbriche per avvicinarsi al mondo operaio. Erano gli anni in cui la laica Madeleine Delbrêl viveva una straordinaria esperienza fra gli operai di Ivry, raccontata nel suo libro *Città marxista terra di missione. Provocazione a un'esistenza per Dio* (originale francese del 1957: "Ville marxiste terre de mission. Provocation du marxisme à une existence pour Dieu") e nei testi riportati nell'antologia postuma *Noi delle strade* (originale francese: "Nous autres, gens des rues - textes missionnaires"). Nasce quindi il movimento dei preti operai, che si estende nei principali paesi dell'Europa occidentale. Tra i più noti, il domenicano Jacques Loew, che lavorò come scaricatore di porto a Marsiglia, e il sacerdote Michel Favreau, che è morto in un incidente sul lavoro. In Italia, il primo e più noto dei preti "con la tuta blu" è Sirio Politi, che pubblica il suo diario di vita in fabbrica, dal titolo "Uno di loro".

L'esperienza dei preti operai fu presto accusata di essere pericolosa per l'integrità della fede e della testimonianza cristiana, i preti furono considerati troppo vicini al comunismo e denunciati in Vaticano per attività sovversiva. Nel 1954 Pio XII ordinò a tutti i preti operai di tornare alla loro precedente opera pastorale o di entrare in comunità religiose che fossero presenti a fianco dei lavoratori, ma all'esterno delle fabbriche. Molti furono coloro che abbandonarono il ministero, in rottura con la decisioni del Vaticano; soltanto dopo il Concilio Vaticano II, nel 1965, i preti operai furono riabilitati, e sono presenti, seppure in maniera ridotta, fino a oggi.

I movimenti per i diritti civili

In Sudafrica si sviluppò una vigorosa teologia della liberazione nera nella lotta contro l'apartheid, in cui protagonista sarà, negli anni più recenti, il vescovo anglicano Desmond Tutu. Nel resto del continente tale teologia ha messo in discussione la conquista coloniale e lo schiavismo dei popoli locali, "pagani", operato dai popoli europei, "cristiani", denunciando la conseguente miseria di cui soffre tuttora la grande maggioranza dei paesi africani. Sofferenza che venne incanalata anche all'interno dell'Islam e il successivo sviluppo della Teologia Islamica della Liberazione[1].

Sempre in ambito protestante va ricordato il contributo dello svizzero Leonhard Ragaz: la sua teologia, basata sul concetto del regno di Dio e sempre associata all'impegno politico, anticipava i principi della teologia della liberazione.

In Asia, la teologia *minjung* (in coreano, *popolare*) e la teologia contadina, esposta dal filippino Charles Avila, sono state messe in relazione con la teologia della liberazione latinoamericana.

La Black Liberation Theology

Tra le baracche degli schiavi neri negli U.S.A. nacque una coscienza teologica che poneva la propria attenzione sull'attività liberatrice di Dio nei confronti del suo popolo[2]. Prendendo come esempio l'*Esodo*, come Dio aveva liberato il suo popolo dalla schiavitù del faraone, allo stesso modo avrebbe spezzato le catene che legavano gli afro-americani dal dominio bianco. Sin dalla seconda metà del Settecento venne a formarsi una forte coscienza identitaria tanto che venne a crearsi una chiesa nera conosciuta come black church. Resistenza e lotta erano stati capisaldi della chiesa nera, in cui i carismatici capi religiosi lavoravano per il riconoscimento dei diritti dei neri. Esempi di come la chiesa nera sia stata costruita non con poche difficoltà sono: Absalom Jones, nato schiavo il 7 novembre 1746 a Sussex (Delaware), divenne libero nel 1784 e passò alla storia come primo prete episcopale nero nel 1804[3]; allo stesso modo, Richard Allen (1760-1831) nacque in schiavitù e comprò la libertà per $ 2,000. Nel 1783, fondò l'African Methodist Episcopal Church e nel 1804 divenne il primo vescovo nero[4].

Maggiori sviluppi si ebbero con l'avvio della lotta alla per i diritti civili. In questa seconda fase, ciò che emerge è come il sentimento venne incanalato all'interno del dibattito teologico. In quest'ottica può essere vista la lotta per i diritti civili dei neri negli Stati Uniti, condotta dal pastore battista Martin Luther King che fornì ispirazione alla teologia della liberazione latinoamericana. All'interno delle accademie, un importante contributo venne fornito da James Cone, il quale, recependo l'eredità del suo popolo, ragionò sulla blackness of God e la sua opera liberatrice.

Le tappe principali dello sviluppo della teologia della liberazione

Nel 1963 un sacerdote di nome Paul Gauthier pubblica il libro "I poveri, Gesù e la Chiesa" *(originale francese: Les Pauvres, Jésus et l'Église)*, nel quale si riporta traccia di un dibattito sul cosiddetto "Schema XIII" nato in seno al Concilio Vaticano II, in cui il tema classico della liberazione dell'uomo - indicato nella dottrina cattolica col termine di *escatologia* ovvero della promozione della condizione umana alla vita di grazia operata dall'incarnazione del Verbo - viene collegato alla solidarietà con le situazioni di oppressione, in particolare degli oppressi in senso economico; importante fu il contributo delle chiese del cosiddetto "Terzo Mondo", allora in pieno fermento sociale e politico.

In America Latina il testo ha un grande impatto, e lo stesso Gustavo Gutiérrez ne trova ispirazione per il suo "Teologia della Liberazione": qui, a differenza del messaggio cristiano, la solidarietà con le persone oppresse cessa di essere un frutto della carità in Cristo, viene assunta a fine principale ed esclusivo dell'uomo, l'impegno politico assunto a dovere morale e diretto del teologo; le realtà spirituali vengono negate, inclusa la necessità dell'incontro con Cristo nella vita di ogni cristiano; la religione è ridotta a mero strumento morale e considerata in definitiva un fardello. Viene negata la possibilità di salvezza e santificazione personale fino a che non sia possibile sovvertire ogni situazione di ingiustizia economica.

Nell'agosto del 1975, si tiene il congresso teologico del Messico, cui partecipano più di settecento specialisti, attorno al tema "Liberazione e cattività". Nel 1976, il francescano brasiliano Leonardo Boff pubblica, dopo quell'incontro, il libro "Teologia della cattività e della liberazione" *(originale portoghese: Teologia do Cativeiro e da Libertação)*.

Insieme con la discussione dei teologi, è l'intero episcopato ad assumersi il compito di essere al fianco delle lotte di liberazione del popolo. Dopo la conferenza di Medellín (1968), nel 1979, durante la III conferenza generale della CELAM, a Puebla, i vescovi definiscono il concetto di *opzione preferenziale dei poveri*.

Papa Giovanni XXIII e papa Paolo VI

Per Gerhard Ludwig Müller, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, la Teologia della Liberazione ha incominciato a essere un elemento centrale di discussione tra i vescovi del ruolo della Chiesa cristiana nella società moderna a partire dal Concilio Vaticano II fortemente voluto da papa Giovanni XXIII e continuato dopo la sua morte da papa Paolo VI. In particolar modo si segnalano gli elementi di riflessione e innovazione contenuti nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) ", che contiene una nuova definizione dei rapporti tra la Chiesa e il mondo unitamente all'enciclica *Populorum Progressio* di papa Paolo VI (1967) che recita testualmente nell'incipit « Lo sviluppo dei popoli, in modo particolare di quelli che lottano per liberarsi dal giogo della fame, della miseria, delle malattie endemiche, dell'ignoranza; che cercano una partecipazione più larga ai frutti della civiltà, una più attiva valorizzazione delle loro qualità umane; che si muovono con decisione verso la meta di un loro pieno rigoglio, è oggetto di attenta osservazione da parte della chiesa ».

Papa Paolo VI sente il dovere di intervenire nel 1976 (Evangelii nuntiandi) per correggerne le deviazioni[5].

Papa Giovanni Paolo II

Nel 1981 papa Giovanni Paolo II sollecitò dalla Congregazione per la dottrina della fede, presieduta dal neo prefetto cardinale Joseph Ratzinger, due studi sulla teologia della liberazione: *Libertatis Nuntius* (1984) e *Libertatis Conscientia* (1986). In entrambi si valutava la vicinanza della Chiesa cattolica ai poveri. Il Pontificato di Giovanni Paolo II fu critico verso alcuni aspetti ed esponenti della teologia della liberazione[6][7]

Nonostante alcune riserve Giovanni Paolo II, nel suo messaggio del 9 aprile 1986 ai vescovi del Brasile, “le dette il riconoscimento ecclesiale non solo come ‘opportuna, ma (come) utile e necessaria’, così come ‘una nuova tappa’ della riflessione teologico-sociale della Chiesa”. [8]

Papa Benedetto XVI

A distanza di anni, nel 2014, il papa emerito Benedetto XVI ricorderà: "La povertà e i poveri erano senza dubbio posti a tema nella Teologia della liberazione e tuttavia in una prospettiva molto specifica. Le forme di aiuto immediato ai poveri e le riforme che ne miglioravano la condizione venivano condannate come riformismo che ha l'effetto di consolidare il sistema: attutivano, si affermava, la rabbia e l'indignazione che invece erano necessarie per la trasformazione rivoluzionaria del sistema. Non era la questione di aiuti e di riforme, si diceva, ma del grande rivolgimento dal quale doveva scaturire un mondo nuovo (..) risvegliando negli uomini, attraverso la fede, le forze dell'autentica liberazione."[9]

Papa Francesco

Si segnalano i contenuti della Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* (2013) - Capitolo II, parte I, par. (59) - "Oggi da molte parti si reclama maggiore sicurezza. Ma fino a quando non si eliminano l'esclusione e l'inequità nella società e tra i diversi popoli sarà impossibile sradicare la violenza. Si accusano della violenza i poveri e le popolazioni più povere, ma, senza uguaglianza di opportunità, le diverse forme di aggressione e

di guerra troveranno un terreno fertile che prima o poi provocherà l'esplosione. Quando la società – locale, nazionale o mondiale – abbandona nella periferia una parte di sé, non vi saranno programmi politici, né forze dell'ordine o di servizi segreti che possano assicurare illimitatamente la tranquillità. Ciò non accade soltanto perché l'inequità provoca la reazione violenta di quanti sono esclusi dal sistema, bensì perché il sistema sociale ed economico è ingiusto alla radice. Come il bene tende a comunicarsi, così il male a cui si acconsente, cioè l'ingiustizia, tende ad espandere la sua forza nociva e a scardinare silenziosamente le basi di qualsiasi sistema politico e sociale, per quanto solido possa apparire. Se ogni azione ha delle conseguenze, un male annidato nelle strutture di una società contiene sempre un potenziale di dissoluzione e di morte. È il male cristallizzato nelle strutture sociali ingiuste, a partire dal quale non ci si può attendere un futuro migliore."

La teologia della liberazione oggi

La teologia della liberazione ha subito ripreso, pur fuori dalla Chiesa, la centralità della beatitudine dei poveri, proclamata nel Vangelo e nella tradizione ecclesiale, coniugandola con il processo di liberazione dalla povertà tramite la trasformazione sociale e politica. In seguito, nella teologia della liberazione sono stati gli stessi poveri a divenire protagonisti del proprio affrancamento dall'oppressione, sia nella pratica (la "teologia prima"), sia nella riflessione teorica (definita "teologia seconda", cioè conseguente alla prassi). Alla riflessione, si aggiunge la denuncia dell'economia di mercato e l'alienazione che il capitalismo causa a milioni di persone nel mondo.

Oggi, grazie soprattutto al contributo di Leonardo Boff e dei suoi numerosi libri come: "Ecologia, mondialità, mistica", o l'ultimo: "Spiritualità per un altro mondo possibile" la teologia della liberazione ha sviluppato un filone nuovo, scoprendo lo stretto legame cosmico e mistico di necessaria interdipendenza tra solidarietà che gli esseri umani sono chiamati ad avere tra loro e quella che devono avere con la natura, nell'aut aut tra homo sapiens e homo demens. Ossia come riscoperta dell'ambiente e di una rinnovata cura ecologica, e ha sposato le tesi e l'azione del movimento altermondialista (detto anche "anti-globalizzazione"), in cui alla contestazione del neoliberismo si aggiunge la promozione della pace fondata sulla giustizia e la richiesta di una partecipazione democratica efficace da parte dei movimenti di base.

Fuori dal mondo religioso, la Teologia della Liberazione è stata contestata da attiviste femministe e studiosi accademici di gender studies. Concentrandosi sugli aspetti storici e storicizzati, molti hanno riconosciuto come la Teologia della Liberazione abbia portato ad una emancipazione parziale delle donne ma che - nel corpus dottrinario originario o nelle rielaborazioni successive - la costruzione sociale della femminilità resti ancorata alla tradizione latino-americana e il ruolo della donna nella società sia condannato alla subalternità nei confronti dell'uomo.[10]

In ambito extraecclesiale - a seguito degli scontri più forti tra i teologi cattolici e il movimento della teologia della liberazione- si è giunti a sposare le tesi della teologia radicale e politica, europea e statunitense, unendosi quindi nella richiesta di una reale partecipazione dei laici e delle donne alla vita e alla guida della Chiesa, al decentramento del potere ecclesiale e all'inculturazione del Vangelo nelle Chiese e nelle tradizioni locali, al macroecumenismo (condivisione di riflessione e impegno allargata, cioè, alle grandi religioni mondiali), al pluralismo nelle questioni riguardanti la salvezza, in cui il ruolo di Gesù Cristo, pur non marginalizzato, non risulti più esclusivo delle altre esperienze religiose umane.

Il 13 ottobre 2006 papa Benedetto XVI ha promulgato una *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino S.I* (pubblicata il 14 marzo 2007), che condanna come "erronee e pericolose" alcune tesi espresse dal teologo della liberazione Jon Sobrino, gesuita basco emigrato a El Salvador, nei suoi due libri *Jesucristo liberador.*

Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, del 1991, e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, del 1999, che hanno avuto grande diffusione in America Latina e non solo. Una delle accuse principali è di aver eletto i poveri a "luogo teologico fondamentale" – cioè a principale fonte di conoscenza –, al posto della "fede apostolica trasmessa attraverso la Chiesa a tutte le generazioni".[11]

L'11 marzo 2013, Clodoveo Boff, tra i fondatori della teologia della liberazione insieme con il fratello Leonardo Boff, in un'intervista al giornale brasiliano *Folha de S. Paulo*, dal titolo *Irmão de Leonardo Boff defende Bento 16 e critica Teologia da Libertação* (http://www1.folha.uol.com.br/mundo/1244071-essencia-da-teologia-da-libertacao-foi-defendida-pelo-papa-diz-irmao-de-leonardo-boff.shtml), in riferimento all'allora cardinale Joseph Ratzinger, ha affermato:

> «Egli ha difeso il progetto essenziale della teologia della liberazione: l'impegno per i poveri a causa della fede. Allo stesso tempo, ha criticato l'influenza marxista. La Chiesa non può avviare negoziati per quanto riguarda l'essenza della fede: non è come la società civile dove la gente può dire quello che vuole. Siamo legati a una fede e se qualcuno professa una fede diversa si autoesclude dalla Chiesa. Fin dall'inizio ha avuto chiara l'importanza di mettere Cristo come il fondamento di tutta la teologia". "Nel discorso egemonico della teologia della liberazione ho avvertito che la fede in Cristo appariva solo in background. Il 'cristianesimo anonimo' di Karl Rahner era una grande scusa per trascurare Cristo, la preghiera, i sacramenti e la missione, concentrandosi sulla trasformazione delle strutture sociali.[12]»

Elementi centrali della teologia della liberazione

Fra le tesi di questa teologia vi sono:

1. La liberazione è conseguenza della presa di coscienza della realtà socioeconomica latinoamericana.
2. La situazione attuale della maggioranza dei latinoamericani contraddice il disegno divino e la povertà è un peccato sociale.
3. La salvezza cristiana include una "liberazione integrale" dell'uomo e raggruppa per questo anche la liberazione economica, politica, sociale e ideologica, come visibili segni della dignità umana.
4. Non vi sono solo peccatori, ma anche persecutori che opprimono e vittime del peccato che richiedono giustizia.
5. Il dovere della Chiesa di sostenere le vittime dell'oppressione politica e delle violazioni dei diritti umani.

Fra gli impegni teorici e operativi che conseguono dalle tesi vi sono:

1. Costante riflessione dell'uomo su se stesso per renderlo creativo a suo vantaggio e a quello della società in cui vive.
2. Prendere coscienza della forte disuguaglianza sociale tra società opulente e popoli votati (costretti) alla miseria, ponendosi al fianco dei poveri, che sono le membra sofferenti del corpo crocifisso di Cristo, senza avallare perciò tesi che si avvicinino ad un cristianesimo classista o rivoluzionario. La rivoluzione del vangelo è l'amore, non la lotta. La giustizia sociale è sorella della carità.
3. Rivendicare la democrazia approfondendo la presa di coscienza delle popolazioni riguardo ai loro veri nemici, per trasformare l'attuale sistema sociale ed economico.

4. Eliminare la povertà, la mancanza di opportunità e le ingiustizie sociali, garantendo l'accesso all'istruzione, alla sanità, ecc.
5. Creare un uomo nuovo, come condizione indispensabile per assicurare il successo delle trasformazioni sociali. L'uomo solidale e creativo deve essere il motore dell'attività umana in contrapposizione alla mentalità capitalista della speculazione e della logica del profitto. I sacramenti non sono necessari per questa rigenerazione che sarebbe operabile con le sole forze umane. La redenzione operata da Cristo non sarebbe dunque definitiva; la creazione dell'uomo nuovo viene realizzata da uomini in qualche modo migliori di Cristo.
6. Libera accettazione della dottrina evangelica, ossia procurare innanzi tutto condizioni di vita dignitose e poi, se la persona lo vuole, perseguire l'attività pastorale, diversamente da prima, in cui finché le missioni cristiane sfamavano le persone, allora queste si dichiaravano cristiane.

Reazioni in ambito cattolico

In Italia e in America Latina vi sono i movimenti ecclesiali che, considerando anti-cristiana l'essenza contenuta nel pensiero legato alla TdL, hanno riportato il tema della "liberazione" con significato diverso, ovvero legato all'incontro personale con Cristo figlio di Dio e culmine della Creazione.

Per diversi anni, alcuni oppositori della Teologia della Liberazione in ambito religioso ed in ambito politico hanno sottolineato i punti di contatto con il marxismo rivoluzionario[13]. I principali rappresentanti ed attivisti della teologia della liberazione hanno sempre rifiutato tale paragone, sottolineando invece come il loro compito fosse quello di riavvicinare la Chiesa ai poveri e agli oppressi, dopo un decennio in cui le gerarchie ecclesiastiche dell'America Latina avevano assunto un atteggiamento ambiguo verso le violazioni dei diritti umani e la repressione in America Latina.[14]

Tra questi Luigi Giussani e il movimento da lui fondato di Comunione e Liberazione: il fatto che si faccia riferimento alla Liberazione nel nome stesso del movimento indica che il lavoro teologico e pastorale su cui si è originato mirò proprio a scardinare i principi su cui si fondava la TdL. Il movimento di Comunione e Liberazione oltre che in Italia ha promosso missioni sia nei paesi dell'America Latina che dell'Africa. Un riferimento recente di esponenti di Comunione e Liberazione sulla TdL si possono trovare in una intervista apparsa nella rivista *Tracce* fatta da Stefano Filippi all'arcivescovo di Taranto, mons. Santoro[15] in cui spiega quale fu a suo avviso l'erroneità della TdL, e quale sarebbe il senso cristiano dell'opzione per i poveri di papa Francesco e il ruolo giocato dal Pontefice durante la conferenza di Aparecida. Tra i principali oppositori della Teologia della Liberazione si ricordano poi numerosi esponenti nordamericani vicini alle posizioni conservatrici della Prelatura della Santa Croce ed Opus Dei.

Negli ultimi anni è stata avanzata una nuova critica alla Teologia della Liberazione. La prima, forse minoritaria, sottolinea come la Teologia della Liberazione abbia fallito nel suo compito di mettere a centro della propria riflessione la libertà e la dignità umana: invitando la Chiesa a sostenere, supportare e consolare le vittime degli abusi, i poveri e gli oppressi, questa non si impegna a fondo per una loro emancipazione e per l'affermazione della loro dignità. Resta - nelle parole di un critico - una visione "caritatevole, ma legata all'ordine precostituito; non un agente di cambiamento, ma un freno per la conservazione dei rapporti di poteri esistenti".[16]

La teologia india

La teologia india è una corrente teologica caratterizzata dal recupero dell'antico pensiero religioso dei popoli autoctoni dell'America centro-meridionale, perseguitati e repressi, per metterlo in relazione e armonizzarlo con le attuali teologie cristiane. Molti dei suoi esponenti considerano la teologia india come un aspetto più o meno autonomo della teologia della liberazione.

Nata negli anni ottanta per iniziativa di un gruppo di sacerdoti e religiose indios,[17] la teologia india è divenuta una corrente teologica con una propria identità all'inizio degli anni novanta, a seguito del suo primo congresso celebrato a Città del Messico nel 1990 e dei movimenti di critica e protesta contro gli eventi che hanno celebrato nel 1992 il 500º anniversario dell'arrivo degli europei in America. Tra i principali esponenti della teologia india vi sono il messicano zapoteco Eleazar López Hernández, il boliviano Xavier Albó e il cileno Diego Irarrázaval.[18]

Principali rappresentanti della teologia della liberazione

Teologi

- Marcella Althaus-Reid, argentina
- Jean-Bertrand Aristide, haitiano
- Hugo Assmann, brasiliano
- Rafael Avila, colombiano
- Tissa Balasuriya, singalese (morto nel 2013)
- Marcelo Barros, brasiliano
- Fernando Belo, portoghese
- Frei Betto (Carlos Alberto Libanio Christo), brasiliano
- Alan Boesak, sudafricano
- Clodovis Boff, brasiliano
- Leonardo Boff, brasiliano
- José Míguez Bonino, argentino
- Ernesto Cardenal, nicaraguense
- José Severino Croatto, argentino
- Jean-Marc Ela, camerunense
- Ignacio Ellacuría, spagnolo (ucciso nel 1989 in El Salvador)
- Giulio Girardi, italiano
- Gustavo Gutiérrez Merino, peruviano
- Paul Gauthier, francese (morto nel 2002)
- Sebastian Kappen, indiano (morto nel 1993)
- Erwin Kräutler, brasiliano
- Ignacio Martín-Baró, spagnolo (ucciso nel 1989 in El Salvador)
- José Porfirio Miranda, messicano
- Jorge V. Pixley, nicaraguense
- Pablo Richard, cileno
- Juan Luis Segundo, uruguaiano
- Richard Shaull, statunitense
- Jon Sobrino, salvadoregno
- Juan Jose Tamayo, spagnolo

- Elsa Tamez, messicana
- Camilo Torres Restrepo, colombiano (ucciso nel 1966)
- Gerardo Valencia Cano, colombiano

Vescovi

- Paulo Evaristo Arns O.F.M., cardinale, arcivescovo emerito di São Paulo, brasiliano
- Tomás Balduíno O.P., vescovo emerito di Goiàs, brasiliano
- Carlos Filipe Ximenes Belo S.D.B., Premio Nobel per la Pace 1996, vescovo emerito di Timor Est
- Pedro Casaldáliga C.M.F., vescovo-prelato emerito di São Felix do Araguaia, spagnolo
- Hélder Pessoa Câmara, arcivescovo di Recife, brasiliano (morto nel 1999)
- Antônio Batista Fragoso, vescovo emerito di Crateùs, Ceará (morto nel 2006), brasiliano
- Samuel Ruiz García, vescovo emerito di San Cristóbal de las Casas messicano (morto nel 2011)
- Fernando Armindo Lugo Méndez, S.V.D., vescovo emerito di San Pedro, poi dimesso dallo stato clericale
- Leonidas Proaño, vescovo di Riobamba, morto nel 1988, ecuadoriano

Preti

- Héctor Gallego, sacerdote di Santa Fe de Veraguas di Panama, colombiano (ucciso a Panama nel 1971).
- Marco Bisceglia, sacerdote italiano, attivista per i diritti degli omosessuali, tra i fondatori di Arcigay.

Note

1. ^ Teologia Islamica della Liberazione (https://www.academia.edu/35951415/Liberation_Theologies_A_Dialogue_Between_Christianity_and_Islam)
2. ^ James Cone,*God of the Oppressed*,Orbis Book, Maryknoll,New York, 1975, trad. it.: *Il Dio degli oppressi*, Brescia 1978
3. ^ J. M. Spencer, Black Hymnody: A Hymnological History of the African-American Church, The University of Tennessee, Knoxville (TN), 1992, pp. 165-166.
4. ^ “Allan, Richerd (1760-1831)”, Priscilla Pope-Levison, http://www.blackpast.org/aah/allen-richard-pennsylvania-1760-1831.
5. ^ *Evangelii Nuntiandi (8 dicembre 1975) | Paolo VI*, su *www.vatican.va*. URL consultato il 19 luglio 2021.
6. ^ Cfr. *Libertatis Nuntius* (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html)
7. ^ Cfr. *Libertatis Conscientia* (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html)
8. ^ *Quando Ratzinger elogiò il teologo della Liberazione Gutierrez*, su *lastampa.it*, 28 marzo 2014. URL consultato il 19 luglio 2021.
9. ^ Wlodzimierz Redzioch, in *Accanto a Giovanni Paolo II*, Edizioni Ares, Milano 2014
10. ^ *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*.
11. ^ Vedi la *Notificazione* della Santa Sede (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_it.html)

12. ^ Antonio Socci, *Il segreto di Aparecida* Libero, 21/07/2013
13. ^ Antonino Infranca,*L'altro Occidente.Sette saggi sulla filosofia della liberazione*,Aracne, Roma, 2011
14. ^ *R. Morozzo della Rocca, Oscar Romero: un vescovo centroamericano tra guerra fredda e rivoluzione,*, ed. San Paolo, 2003.
15. ^ Stefano Filippi, Teologia della vera liberazione, Tracce N.1, Gennaio 2014 (http://www.tracce.it/default.asp?id=266&id2=342&id_n=39136) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140429205249/http://www.tracce.it/default.asp?id=266&id2=342&id_n=39136) il 29 aprile 2014 in Internet Archive.
16. ^ *G. Reiss (a cura di), La Teologia della (finta) liberazione a servizio del potere*, Ed. Indipendenti, p. 123.
17. ^ Teologia indigena (https://www.mondoemissione.it/america-latina/teologia-indigena)
18. ^ Teologia india, nella sintesi lo spiraglio per un dialogo (https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/teologia-india-nella-sintesi-lo-spiraglio-per-un-dialogo)

Bibliografia

- Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972, 1992[5].
- Gustavo Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981.
- Gustavo Gutiérrez, *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984, 1989[3].
- Leonardo Boff, *Gesù Cristo liberatore,* Cittadella editrice, Assisi, 1990
- Dussel, Enrique, *Caminos de liberación Latinoamericana*, Buenos Aires 1972 (testo completo in spagnolo (https://web.archive.org/web/20060625051513/http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/camino/camino.html)).
- Dussel, Enrique, *Teoría de la liberación y ética. Caminos de liberación Latinoamericana II*, Buenos Aires 1972 (testo completo in spagnolo (https://web.archive.org/web/20060425194739/http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/camino2/camino2.html)).
- Hugo Assmann, *Teologia dalla prassi di liberazione, Cittadella editrice, Assisi, 1990*
- Paolo Andreoli, *Note per una teologia della liberazione*, Movimento laici per l'America Latina, Roma 1975.
- Mario Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Latina*, Edizioni Borla, Bologna 1975.
- Leonardo Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brescia 1977.
- Pablo E. Bonavia Rodriguez, *La prassi nella teologia della liberazione*, ASAL, Roma 1977.
- Stefano Fontana, *Il problema metafisico nella teologia della liberazione*, Tip. Antoniana, Padova 1977.
- Segundo Galilea, *La teologia della liberazione dopo Puebla*, Queriniana, Brescia 1979.
- Federico Mandillo, *Wojtyla in America latina. In sette giorni un'enciclica. Diritti umani, ipoteca sociale sulla proprietà, teologia della liberazione, terra ai contadini*, Apes, Roma 1979.
- Jose Ramos Regidor, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, A. Mondadori, Milano 1981.
- Eugenio Bernardini, *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione*, Claudiana, Torino 1982.
- Congregazione per la dottrina della fede, *Libertatis nuntius. Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della liberazione*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano 1984 (Testo integrale (http://www.alleanzacattolica.org/temi/teologia/cdf_libertatis_nuntius.htm)).

- Giuseppe Silvestre, *Alle sorgenti della teologia della liberazione*, Graficalabra, Vibo Valentia 1984.
- Sandro Spinelli, *La grande sete. Teologia della liberazione nella quotidianità*, Bine, Cernusco sul Naviglio 1984.
- Sacra Congregazione per la dottrina della fede, *Teologia della liberazione*, Istruzione Libertatis nuntius con i commenti di Pierre Bigo et alii, presentazione del card. Joseph Ratzinger, Logos, Roma 1985.
- Associazione medici cattolici italiani, *Umanizzazione della medicina e teologia della liberazione*, A.M.C.I., Catania 1985.
- Ubaldo Gervasoni, *Mille voci e una lacrima. Diario di viaggio in Bolivia e Perù con documentazioni su: cocaina, guerriglia, teologia della liberazione*, Qualevita, Torre dei Nolfi 1985.
- Giuseppe Montalbano, *Critica alla dialettica marxiana ed alla teologia della liberazione*, Romano, Palermo 1985.
- Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Come fare teologia della liberazione*, Cittadella, Assisi 1986.
- Rosino Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986, 1990².
- Convegno europeo delle comunità di base, *Teologie della liberazione in dialogo. Il Convegno europeo delle comunità di base. La riflessione delle CdB a confronto con la teologia della liberazione e la teologia europea*, Tempi di fraternita, Torino 1986.
- Leonardo Boff, *Il sentiero dei semplici. Francesco d'Assisi e la teologia della liberazione*, Editori riuniti, Roma 1987.
- Phillip Berryman, *Liberation Theology. The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, Pantheon Books, New York 1987 (testo completo trad. spagnola: *Teología de la liberación*, México, 1989 (https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman/)).
- Giulio Girardi, Jose Maria Vigil, *Il popolo prende la parola. Il Nicaragua per la teologia della liberazione*, Borla, Roma 1990.
- Victor Codina, *Cos'è la teologia della liberazione*, La piccola editrice, Celleno 1990.
- Alfredo Vitiello, *Marxismo e teologia della liberazione. Sottosviluppo, sfruttamento, pauperismo e rivoluzione in America Latina*, M. D'Auria, Napoli 1990.
- Clodovis Boff, *La via della comunione dei beni. La Regola di sant'Agostino commentata nella prospettiva della teologia della liberazione*, Cittadella, Assisi 1991.
- Rene Marle, *Introduzione alla teologia della liberazione*, Morcelliana, Brescia 1991.
- Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla, Roma 1992.
- Leonardo Boff, *La teologia, la Chiesa. I poveri. Una proposta di liberazione*, Einaudi, Torino 1992.
- Giulio Girardi, *Il tempio condanna il Vangelo. Il conflitto sulla teologia della liberazione fra il Vaticano e la CLAR*, Cultura della pace, San Domenico, Fiesole 1993.
- Jon Sobrino, *Gesù Cristo liberatore. Letture storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Cittadella, Assisi 1995.
- Ernesto Gringiani, *Utopia o fallimento della dottrina sociale della Chiesa? Dalla "Rerum novarum" alla teologia della liberazione. Contributo critico al pensiero sociale della Chiesa*, Gianluigi Arcari, Mantova 1996.
- José Ramos Regidor, *La teologia della liberazione*, Datanews, Roma 1996, 2004.
- Giuseppe Silvestre, *La teologia della liberazione. Storia, problemi, conflitti prospettive e speranze*, Progetto 2000, Cosenza 1996.
- Lucia Ceci, *Per una storia della teologia della liberazione in America Latina*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 1997, 2, pp. 105–143.

- Rosario Giue, Osare la speranza. La teologia della liberazione dell'America Latina al Sud d'Italia, La Zisa, Palermo 1997.
- Leonardo Boff, Clodovis Boff, Jose Ramos Regidor, *La Chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, Datanews, Roma 1999.
- Lucia Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, F. Angeli, Milano 1999.
- Lucia Ceci, *Liberazione e teologia (1973-1992)*, in *Storia ed esperienza religiosa*, a cura di A. Botti, QuattroVenti, Urbino 2005.
- Lucia Ceci, *Chiesa e liberazione in America Latina (1968-1972)*, in *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI*, a cura di A. Melloni e S. Scatena, Il Mulino, Bologna 2006;
- Gabriele Tomei, *Alla sinistra del Padre. Teologia e sociologia della liberazione in America Latina*, F. Angeli, Milano 2004.
- Vittorio Falsina, *Un nuovo ordine mondiale. Insegnamento sociale della chiesa e teologia della liberazione*, EMI, Bologna 2006.
- Silvia Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina*, Carocci, Roma 2008.
- Silvia Scatena, "'In populo pauperum'. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin", Il Mulino, Bologna 2008.
- Ignacio Martin-Barò,*Psicologia della liberazione*,Bordeaux edizioni, 2018, ISBN 978-88-99641-52-8

Voci correlate

- Chiesa cattolica
- Comunità cristiana di base
- Comunità ecclesiale di base
- Concilio Vaticano II
- Operazione Condor
- Noi Siamo Chiesa
- Alberto Methol Ferré
- Nouvelle théologie
- Psicologia della liberazione
- Teologia del popolo
- Teologia nera
- Vangelo sociale

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **teologia della liberazione (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Liberation_theology?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *liberazióne, teologìa della*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *teologia della liberazione*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.

- (EN) *Liberation theology*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Teologia della liberazione*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Istruzione *Libertatis Nuntius* su alcuni aspetti della teologia della liberazione (https://web.archive.org/web/20050307101120/http://www.ratzinger.it/modules.php?name=News) Documento della Congregazione per la Dottrina della Fede
- Istruzione *Libertatis Conscientia* su la libertà cristiana e la liberazione (https://web.archive.org/web/20060508134248/http://ratzinger.it/modules.php?name=News&file=article&sid=54) Documento della Congregazione per la Dottrina della Fede
- *Teologia e Liberazione, la voce di chi non ha voce*, su *teologiaeliberazione.blogspot.com*.
- *Comunità cristiane di base in Italia*, su *cdbitalia.it*.
- (EN) Liberation Theology Resources Online (http://www.liberationtheology.org) - articoli, organizzazioni, biografie e link
- (EN) *Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo*, su *eatwot.org*. URL consultato il 3 ottobre 2007 (archiviato dall'url originale il 31 maggio 2013).
- (ES) *Servicios Koinonia*, su *servicioskoinonia.org*.
- La Teologia della liberazione (http://www.centreleonardboyle.com/Gherardinionline.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120209222450/http://www.centreleonardboyle.com/Gherardinionline.html) il 9 febbraio 2012 in Internet Archive. di Brunero Gherardini.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 57415 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=57415) · LCCN (EN) sh85076447 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85076447) · GND (DE) 4078248-7 (https://d-nb.info/gnd/4078248-7) · BNF (FR) cb11933609z (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11933609z) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11933609z) · J9U (EN, HE) 987007565683705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007565683705171) · NDL (EN, JA) 00576598 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00576598)

Portale Cattolicesimo: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Cattolicesimo

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teologia_della_liberazione&oldid=137747355"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:12.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Teologia nera

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **teologia nera** è una riflessione teologica nata a partire dall'esperienza del movimento per i diritti civili degli afroamericani negli Stati Uniti degli anni '60. Si tratta di una forma di teologia della liberazione che si propone di ripensare la fede cristiana a partire dall'esperienza dei neri d'America.

Indice

La nascita

Integrazione e separazione

Gli esponenti

Il Cristo nero

La teologia nera della speranza

Bibliografia

Voci correlate

La nascita

«Un nuovo spettro si aggira nelle società bianche e rende insicuri i teologi. Si chiama "teologia nera". Dopo i socialisti, che hanno criticamente messo in discussione il posto che la teologia cristiana occupa nella società capitalista, è ora la volta dei neri, oppressi dalla colonizzazione e dalla schiavitù, che denunciano la nostra teologia come "teologia bianca", perché condizionata e influenzata dalla situazione determinata dal predominio bianco nel mondo.»

Con queste parole Jürgen Moltmann apriva un dibattito fra teologi sulla teologia nera negli anni '70. La nuova realtà teologica nasce dai movimenti per i diritti civili di Martin Luther King, dal costituirsi di *Potere Nero* e dall'emergere del gruppo rivoluzionario di presa di coscienza nera (*Black Awareness Movement*).

Integrazione e separazione

Alcuni considerano M. L. King il precursore della teologia nera, tuttavia egli rappresentava l'ala integrazionista dei movimenti mentre la teologia nera nacque dall'ala separatista e intransigente legata a *Black Power*. King prese posizione contro i metodi violenti e contro l'idea separatista di Potere Nero che poi sfocerà nella formazione delle Pantere Nere. Esponente della corrente separatista e padre della teologia nera è il teologo James Cone, mentre tra la corrente integrazionista spicca la figura di Major Jones.

Gli esponenti

La prima formulazione sistematica della teologia nera avvenne nel libro del giovane teologo nero James Cone, *Black Theology and Black Power* del 1969. Cone rappresenta la linea intransigente della teologia nera e la sua opera divenne di appoggio da parte delle Chiese alle azioni di *Black Power*.

Il Cristo nero

«prima si deve attuare la liberazione, e poi si potrà parlare di riconciliazione con i bianchi; ora la misura è colma e sono i giorni dell'ira di Dio; la riconciliazione ora sarebbe, in termini bonhoefferiani, "grazia a buon mercato". Non si può discutere di riconciliazione, quando il rapporto tra coloro che eventualmente ne discutono è quello del padrone-schiavo; solo quando il rapporto sarà tra eguali, quando i neri avranno potere da contrapporre al potere bianco, solo allora si potrà parlare di riconciliazione e amore». (James Cone)

Per Cone la nerezza diviene un *simbolo ontologico* di ogni forma di oppressione, la bandiera dell'ideale di una completa emancipazione della gente nera dall'oppressione bianca per mezzo di qualsiasi mezzo. La nerezza è anche la nerezza di Cristo: *«Cristo è nero perché è oppresso, ed è oppresso perché è nero»*. La nerezza di Cristo diventa simbolo ontologico dell'oppresso e *«se gli oppressi vogliono mettere in questione il carattere oppressivo della società bianca devono affermare la loro identità come realtà opposta alla condizione bianca»*.

La teologia nera della speranza

Alla linea intransigente di Cone si oppone quella moderata di Major Jones, la quale si ricollega alla corrente integrazionista dei movimenti. Nella sua ricerca teologica Jones ripercorre la storia della gente nera mettendo in risalto la speranza. Egli è l'esponente della teologia nera della speranza, la quale afferma che il problema della gente di colore non è quello di sostituire al segregazionismo bianco il separatismo nero, esaurendosi in una sorta di rivendicazione razzista, ma di mirare ad una comunità oltre il razzismo, che includa bianchi e neri. Una comunità inclusiva e non esclusiva.

Bibliografia

- AA. VV., *Teologia nera* (a cura di R. Gibellini), Queriniana, Brescia 1978.

Voci correlate

- I have a dream
- Teologia della liberazione
- Teologia africana

Controllo di autorità	LCCN (EN) sh85014636 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85014636) · J9U (EN, HE) 987007283259305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007283259305171)

Portale Cristianesimo: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Cristianesimo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teologia_nera&oldid=137414184"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 gen 2024 alle 20:02.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Teologie femministe

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

(EN)

«The critical principle of feminist theology is the promotion of the full humanity of women. Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive»

(IT)

«Il principio critico della teologia femminista è l'affermazione della piena umanità delle donne. Tutto ciò che nega, sminuisce o distorce la loro piena umanità deve per questo essere ritenuto non redentore.»

(Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk*. Boston, Beacon Press, 1983, p.18)

Con l'espressione **Teologie femministe** si indica, negli studi religiosi, quel particolare approccio teologico che intende rivisitare in modo critico l'indagine religiosa, in particolar modo di ambito cristiano, alla luce delle conclusioni proprie dell movimento culturale, filosofico e di trasformazione sociale che va sotto il nome di femminismo[1].

Indice

Storia

Note

Bibliografia ragionata sul tema delle "teologie femministe"

Bibliografia

Altri progetti

Storia

L'emergere di questo approccio teologico si fa risalire[2] ad uno studio della teologa statunitense Valerie Saiving (1921-1992) apparso ad aprile del 1960 sulla prestigiosa rivista accademica *The Journal of Religion*, rivista pubblicata dall'University of Chicago Press, con il titolo *The Human Situation: A Feminine View (https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/485231)*, dove la studiosa preliminarmente osserva:

(EN)

«I am a student of theology; I am also a woman. Perhaps it strikes you as curious that I put these two assertions beside each other, as if to imply that one’s sexual identity has some bearing on his theological views. I myself would have rejected such an idea when I first began my theological studies. But now, thirteen years

(IT)

«Studio teologia e sono anche donna. Forse vi sembrerà una stranezza il fatto che metta questi due concetti uno accanto all'altro, come se volessi intendere che l’identità di genere possa in qualche modo determinare la propria visione teologica. All'inizio dei miei studi teologici io stessa avrei obiettato ad una idea di questo tipo.

later, I am no longer as certain as I once was that, when theologians speak of "man," they are using the word in its generic sense. It is, after all, a well-known fact that theology has been written almost exclusively by men. This alone should put us on guard, especially since contemporary theologians constantly remind us that one of man's strongest temptations is to identify his own limited perspective with universal truth.»

Ma ora, tredici anni dopo, non sono così certa come una volta che quando i teologi parlano di "uomo" stiano usando la parola nel suo significato generico. Dopotutto è ben noto il fatto che la teologia sia stata scritta quasi esclusivamente da uomini. Questo fatto da solo dovrebbe metterci in guardia, soprattutto perché i teologi contemporanei continuano a ricordarci che una delle più grandi tentazioni dell'uomo sia quella di credere che la propria prospettiva limitata corrisponda alla verità universale.»

(Valerie Saiving, *The Human Situation: A Feminine View*, incipit; in *The Journal of Religion*, University of Chicago, aprile 1960)

La domanda teologica sollevata nel 1960 da Valerie Saiving inerisce alla peculiarità dell'esperienza maschile, ad esempio nei campi del "peccato" e dell'"amore", nella elaborazione di una teologia la quale, tuttavia, pretende di risultare unica. La Saiving si domanda quindi se tali argomenti visti da una prospettiva femminile possano acquisire diversi o ulteriori significati.

Negli anni '50 si diffonde nel mondo anglosassone l'importante opera della filosofa francese Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (Il secondo sesso), del 1949, la quale argomenta come la rappresentazione dell'universo femminile, sia in ambito letterario che in quello religioso, risulti essenzialmente frutto del punto di vista maschile.

Nel 1963 viene pubblicato, sempre negli Stati Uniti, lo studio di Betty Friedan,*The Feminine Mystique* (La mistica della femminilità) dove viene descritto il disagio della condizione femminile negli Stati Uniti di quel periodo, condizione che vincolava le donne in stereotipi sociali che frustravano le loro aspirazioni, e come questo disagio iniziava a produrre gruppi di incontro tra le donne con l'obiettivo di raccontarsi in modo diverso.

In Germania la teologa cattolica tedesca Elisabeth Schüssler Fiorenza pubblica, nel 1964, *Der vergessene Partner*[3] in cui viene esplorata per la prima volta in quel contesto la possibilità per le donne del ministero.

Nel 1968, sull'onda della diffusione negli Stati Uniti dell'opera della de Beauvoir, viene pubblicato lo studio della teologa cattolica statunitense Mary Daly, con il significativo titolo *The Church and the Second Sex* (La chiesa e il secondo sesso), opera che esplicitamente si rifà anche allo studio di Valerie Saiving e che rappresenta una critica radicale al sessismo presente, anche dal punto di vista teologico, nella Chiesa cattolica.

Nel 1975 sulla rivista dei gesuiti *Theological Studies* viene pubblicata per la prima volta una monografia con il titolo *Women: New Dimensions* che riportava i primi lavori delle teologhe femministe[4].

Nel 1986 viene fondata la "European Society of Women in Theological Research" (ESWTR) la quale promuove incontri di studio ogni due anni. Dal 1993 la ESWTR ha avviato la pubblicazione di un annuario di ricerche sul femminismo e sulle teologie femministe. Tra i lavori pubblicati vanno ricordati quelli della studiosa norvegese Kari Elisabeth Børresen, della olandese Catharina Halkes, e della britannica Mary Grey[4].

Nel 1983 Rosemary Radford Ruether pubblica il primo studio di teologia sistematica femminista, *Sexism and God-Talk*; nello stesso anno Elisabeth Schüssler Fiorenza pubblica *In Memory of Her*, la prima ricostruzione storica, dal punto di vista femminista, del cristianesimo primitivo.

Segue in quegli anni l'avvio delle prime cattedre nelle università di materie quali "Storia delle donne" e "Teologia femminista"[4].

Nel 1985 viene avviata la pubblicazione del periodico accademico *Journal of Feminist Studies in Religion* curato dalla studiosa ebrea Judith Plaskow insieme alla cattolica Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Sempre nel 1985 Elisabeth Schüssler Fiorenza e Mary Collins curano la prima monografia della rivista internazionale di teologia cattolica *Concilium* dedicata alla "teologia femminista".

Note

1. ^ Per una disamina storica della nascita della disciplina in ambito cristiano si rimanda a Rosemary Radford Ruether, *The emergence of Christian feminist theology*, in *The Cambridge Companion to Feminist Theology* a cura di Susan Frank Parsons, Institute of Theology, Cambridge, Cambridge University Press
2. ^ Cfr. a titolo esemplificativo Elizabeth Green, *Teologia femminista*, Brescia, Claudiana, 1999, p.9
3. ^ Sull'influenza di questo studio cfr. A. E. Patrick, *Feminist Theology* in *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, pp. 677 e sgg. NY, Gale, 2002.
4. A. E. Patrick, in Feminist theology, "New Catholic Encyclopedia", vol. 5. p.677.

Bibliografia ragionata sul tema delle "teologie femministe"

- Opere introduttive alla materia:
  - Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston, Beacon Press, 1996.
  - *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (a cura di Susan Frank Parsons). Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Antologie di testi:
  - Paula M. Cooey, William R. Eakin, e Jay B. McDaniel, *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*. Maryknoll, N.Y., Faith Meets Faith, 1991.
  - Arvind Sharma e Katherine K. Young, *Feminism and World Religions*. Albany, State University of New York Press, 1999
  - Arvind Sharma e Katherine K. Young, *Her Voice, Her Faith: Women Speak on World Religions* Boulder (Colorado), Routledge, 2003.

Bibliografia

- Mary-Paula Walsh, *Feminism and Christian Tradition: An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*, Westport, Greenwood Press, 1999.
- *La BIBBIA delle Donne*, a cura di Carlo A. Newsom e Sharon H. Ringe, Torino, Claudiana, 1996-1999.
- Lyn Braleman, *La serpentessa che voleva farsi amare. Piccole storie irriverenti di spiritualità al femminile*, Casale Monferrato, Piemme.

- Marga Buhrig, *Donne invisibili e Dio patriarcale. Introduzione alla teologia femminista*, Torino, Claudiana, 1989,
- Eugen Brewermann, *Il messaggio delle donne. Il sapere dell'amore*, Brescia, Queriniana, 1997
- Françoise Dalto, *La libertà d'amare*, Milano, Rizzoli,
- Françoise Dalto, *Psicoanalisi del Vangelo*, Milano, Rizzoli,
- Mary Daly *Al di là di Dio Padre*, Roma, Editori Riuniti, 1990
- Esther De Boer, *Maria Maddalena, Oltre il mito alla ricerca della sua identità*, Torino, Claudiana, 2000,
- Giovanni Forneri, *Il femminismo cristiano e la filosofia radicale post-cristiana,* in N. Abbagnano, G. P. Rossi Fornero, Filosofia. Storia, parole, temi, vol 10, RCS, 2018
- Maria Teresa Farutti Bellenzier, *Orme invisibili. Donne cattoliche tra passato e futuro*, Milano, Ancora, 2000.
- Ivone Guevara, *Noi figlie di Eva. Potere e non potere delle donne*, Assisi, La Cittadella, 1995
- Rosino Gibellino, Mary E. Hunt, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1985,
- Elizabeth Green, *Dal silenzio alla parola. Storia di donne nella Bibbia*, Torino, Claudiana, 1995,
- Elizabeth Green, *Perché la donna pastore, Il volto femminile del ministero nelle chiese*, Torino, Claudiana, 1996.
- Elizabeth Green, *Teologia femminista*, Torino, Claudiana, 1998.
- Elizabeth Green, *Lacrime amare. Cristianesimo e violenza contro le donne*, Torino, Caludiana, 2000.
- HOPKINS Julie M., *Verso una cristologia femminista*, Brescia, Queriniana, 1996, (Giornale di
- Mary E. Hunt, Rosino Gibellino, *La sfida del femminismo alla Teologia*, Brescia, Queriniana, 1985,
- Luce Irigaray, *Il respiro delle donne. L. Irigaray presenta il credo al femminile*, Milano, Il Saggiatore, 1997
- Maria Caterina Jacobelli, *Il risus Paschalis. Il fondamento teologico del piacere sessuale*, Brescia, Queriniana, 1991,
- Elizabeth A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia, Queriniana, 1999,
- Sallie Mc Fague, *Modelli di Dio, Teologia per un'era nucleare ecologica*, Torino, Claudiana,
- Cettina Militello, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Assisi, La Cittadella, 1992,
- Cettina Militello, *Il volto femminile della storia*, Casale Monferrato, Piemme, 1995.
- Elizabeth Moltmann Wendel, *Le donne che Gesù incontrò*, Brescia, Queriniana, 1993
- Elizabeth Moltmann Wendel, *Libertà, uguaglianza, sororità. Per l'emancipazione della donna*, Brescia, Queriniana, 1979
- Elizabeth Moltmann Wendel, *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, Brescia, Queriniana, 1996
- Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1993
- Rosemary Radford Ruether, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Brescia, Queriniana, 1995
- Rosemary Radford Ruether, *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Queriniana,
- Uta Ranke Kindemann, *Così non sia. Introduzione al dubbio di fede, Milano*, Rizzoli, 1993

- Uta Ranke Kindemann, *Eunuchi per il regno dei cieli. La Chiesa Cattolica e la sessualità*, Milano, Rizzoli, 1995
- Carla Ricci, *Maria di Magdala e le altre. Donne sul cammino di Gesù*, Napoli, M. D'Auria, 199
- Ausilia Ricci Pignata, *Da donna a donne. Un messaggio femminile attraverso i confini del sacro nella Chiesa*, Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano, 2000.
- Riletture bibliche al femminile … 27, a cura di Marga BÜHRIG, SCHOTROPP Luise, WACKER Marie, Torino, Claudiana, 1994
- Pepe Rodriguez, *Dio è nato donna*, Roma, Editori Riuniti, 2000.
- Letty Russel, *Teologia femminista*, Brescia, Queriniana, 1988
- Elisabeth Schussler Fiorenza, *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, Claudiana, 1990.
- Elisabeth Schussler Fiorenza, *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia. Questioni critiche di cristologia femminile*, Torino, Claudiana, 1996.
- "Le Scritture Sacre delle donne", in *CONCILIUM*, Brescia, Queriniana, 1998
- Lilia Sebastiani, *Donne dei Vangeli, Tratti personali e teologici*, Milano, Paoline, 1994 (Meditazioni per la vita. Seconda serie, 3)
- Lilia Sebastiani, *Trasfigurazione. Il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, Brescia, Queriniana, 1992
- M.L. Silvestre, A. Valerio, *Donne in viaggio*, Bari, Laterza
- Dorothee Solle, *Per lavorare e amare. Una teologia della creazione*, Torino, Claudiana, 1990
- "Teologhe femministe nei diversi contesti", in *CONCILIUM*, Brescia, Queriniana, 1998
- "Une bible des femmes", E. Parmentier, P. Daviau, L. Savoy (a cura di), Labor et Fides, 2018
- Adriana Valerio, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia della Chiesa*, Napoli, D'Auria, 1991.
- Adriana Valerio, *Maria Celeste Costarosa – Lettere*, Avellino, San Gerardo Mater Domini,
- Marie Therese Van Lunen-Chenu, GIBELLINI Rosino, *Donna e teologia*, Editoriale di Adriana Valerio, Brescia, Queriniana, 1988
- Karin Walter, *Cristina Bartolomei M., Donne alla riscoperta della Bibbia*, Brescia 1988
- Mary Paula Walsh, *Feminism and Christian Tradition: An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*, Westport, Greenwood Press, 1999

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **teologie femministe**

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 71488 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=71488) · LCCN (EN) sh88003717 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh88003717) · J9U (EN, HE) 987007543912805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007543912805171)

Portale Femminismo | **Portale Filosofia** | **Portale Religioni**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Teologie_femministe&oldid=130660886"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 nov 2022 alle 01:24.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono

applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Hans Küng

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Hans Küng (Sursee, 19 marzo 1928 – Tubinga, 6 aprile 2021) è stato un teologo, presbitero e saggista svizzero. Oltre ad essersi dedicato allo studio della storia delle religioni, in particolare quelle abramitiche, Küng era noto internazionalmente soprattutto per le sue posizioni in campo teologico (rifiutava il dogma dell'infallibilità papale) e morale, spesso critiche verso la dottrina della Chiesa cattolica. Sebbene nel 1979 fosse stato costretto a lasciare la facoltà cattolica, aveva continuato a lavorare come professore emerito di teologia ecumenica all'Università di Tubinga.

Hans Küng (2009)

La firma di Hans Küng

Indice

Biografia
Critiche a Giovanni Paolo II
Küng e Benedetto XVI
Scienza e fede
Riflessione sull'Islam
Opere
Onorificenze
Note
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Dopo gli studi liceali compiuti a Lucerna, viene ammesso al *Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum* di Roma e studia filosofia e teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Viene ordinato sacerdote a Roma nel 1954 e celebra la sua prima messa nella basilica di San Pietro, davanti a un gruppo di Guardie Svizzere. Prosegue gli studi a Parigi, dove consegue il Dottorato in teologia presso l'*Institut Catholique* difendendo una tesi sulla dottrina della giustificazione del teologo riformato Karl Barth.

A soli 32 anni, nel 1960, viene nominato professore ordinario presso la Facoltà di Teologia cattolica all'Università di Tubinga in Germania, dove fonderà anche l'*Istituto per la ricerca ecumenica*. Tra il 1962 e il 1965 partecipa al Concilio Vaticano II in qualità di esperto, nominato da papa Giovanni XXIII; in questa occasione conosce personalmente anche Joseph Ratzinger,[1] che prende parte al Concilio come teologo

consigliere dell'arcivescovo di Colonia. Tornato a Tubinga, invita l'università ad assumere Ratzinger come professore di teologia dogmatica; la cooperazione tra i due termina nel 1969, a seguito delle manifestazioni studentesche che colpirono profondamente Ratzinger, spingendolo a spostarsi nella più tranquilla facoltà di Ratisbona[2].

La prima fase della teologia di Küng è rivolta allo studio della Chiesa e dell'ecumenismo intracristiano, con opere quali *La Chiesa*, e *Veracità. Per il futuro della chiesa*. Nel 1970 pubblica il libro *Infallibile? Una domanda* nel quale si dichiara che non è ammissibile il dogma sulla infallibilità papale. Nel 1975 viene richiamato dalla Congregazione per la dottrina della fede. In seguito all'inasprirsi dei toni della contestazione, la Congregazione per la dottrina della fede il 18 dicembre 1979 gli revoca la *missio canonica* (l'autorizzazione all'insegnamento della teologia cattolica). Küng continua comunque ad essere sacerdote cattolico, e conserva anche la cattedra presso il suo *Istituto* (che viene però separato dalla facoltà cattolica). Sul processo è importante segnalare la pubblicazione di Leonard Swidler, *Küng in conflict*. È la prima condanna della Congregazione per la dottrina della fede sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, una condanna di alto valore simbolico perché rivolta ad uno dei più autorevoli personaggi del Concilio Vaticano II. In seguito alla revoca della *missio canonica*, Küng ha sempre aspramente criticato l'operato della Congregazione per la dottrina della fede durante il pontificato di Giovanni Paolo II, affermando che è stata il braccio di una repressione ed epurazioni di tutte le voci critiche all'interno della Chiesa cattolica (Leonardo Boff, Jacques Dupuis, solo per citarne alcune). Ha paragonato la Congregazione per la dottrina della fede ai tribunali con cui in epoca staliniana si eliminavano i dissidenti.[3]

Non per questo ha smesso, inoltre, di animare e influenzare in misura considerevole la discussione teologica, in particolare dando un contributo alla teologia delle religioni.

Dal 1996 è Professore emerito, avendo lasciato l'insegnamento per raggiunti limiti di età. Rimane fra i principali critici dell'autorità papale (che ritiene un'invenzione umana) e del culto mariano; continua la sua battaglia affinché la Chiesa cattolica, sulla base del Concilio Vaticano II, si apra all'ammissione delle donne a ogni ministero, favorisca la partecipazione dei laici alla vita religiosa, incentivi il dialogo ecumenico e interreligioso e si apra al mondo, abbandonando l'esclusivismo teologico e l'eurocentrismo.

In materia bioetica sostiene che secondo la dottrina ufficiale, nei casi di utilizzo di "mezzi straordinari" per il mantenimento della vita, la loro sospensione non si configuri come eutanasia[4].

Nel 1993 ha creato la Fondazione *Weltethos* (Etica mondiale), impegnata a sviluppare e rinforzare la cooperazione tra le religioni mediante il riconoscimento dei valori comuni e a disegnare un codice di regole di comportamento universalmente condivise. *Weltethos* ha preparato il Documento *Per un'etica mondiale: una dichiarazione iniziale* che è stato sottoscritto nel 1993 a Chicago dal *Council for a Parliament of the World's Religions* (Consiglio per un Parlamento delle Religioni del Mondo).

Nel 2000, ha criticato aspramente la dichiarazione *Dominus Iesus* sull'unicità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, definendola un misto di "megalomania e arretratezza vaticana".[5]

Nel 2008 ottenne a Berlino la Medaglia Otto Hahn per la Pace della "Società Tedesca per le Nazioni Unite". Il suo laudatore era Alfred Grosser, Parigi.

Sabato 28 gennaio 2012 è stato insignito del Premio Nonino 2012 (Rizzoli) (38ª edizione), presso le Distillerie Nonino a Ronchi di Percoto.[6]

È morto nella primavera del 2021, per le complicazioni della malattia di Parkinson.[1][7]

Critiche a Giovanni Paolo II

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Critiche a Giovanni Paolo II***.

Nel 2005 è stato pubblicato in Italia ed in Germania un suo articolo estremamente critico nei confronti di Giovanni Paolo II (*Wojtyła, il papa che ha fallito*, Corriere della Sera[8]). Secondo Küng:

> «La «politica estera» [di Giovanni Paolo II] ha preteso da tutto il mondo conversione, riforma, dialogo. Però, in tutta contraddizione, la sua «politica interna» ha puntato alla restaurazione dello status quo ante Concilium, a impedire le riforme, al rifiuto del dialogo intra-ecclesiastico e al dominio assoluto di Roma". "Questo Pontefice ha più volte dichiarato la sua fedeltà al Concilio, per poi tradirlo nei fatti attraverso la sua «politica interna». I termini conciliari come «aggiornamento, dialogo, collegialità e apertura ecumenica» sono stati sostituiti da parole quali «restaurazione, magistero, obbedienza, ri-romanizzazione». Il criterio per la nomina dei Vescovi non è affatto lo spirito del Vangelo e l'apertura mentale pastorale, bensì la fedeltà assoluta verso la condotta romana. I sostenitori del Papa tra i vescovi di lingua tedesca come Meisner, Dyba, Haas, Groer e Krenn sono solo gli sbagli più eclatanti di questa politica pastorale devastante, la quale fa pericolosamente scivolare in basso il livello morale e intellettuale dell'episcopato. Un episcopato reso ancor più mediocre, rigido, conservatore e servile, è forse l'ipoteca più pesante di questo lunghissimo Pontificato.»

Inoltre "*Giovanni Paolo II predica i diritti degli uomini all'esterno ma li ha negati all'interno, cioè ai vescovi, ai teologi e soprattutto alle donne. Il Vaticano, un tempo nemico convinto dei diritti dell'uomo ma ben disposto oggi a immischiarsi nella politica europea, continua a non poter sottoscrivere la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo del Consiglio d'Europa: troppi canoni del diritto ecclesiastico romano, assolutistico e medioevale, dovrebbero prima essere modificati.*". Küng contesta l'elevato numero di canonizzazioni di santi durante il pontificato di Giovanni Paolo II, e soprattutto le beatificazioni e le canonizzazioni di alcuni personaggi (Pio IX, Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei).

Sempre in questo articolo, Küng ritorna sullo stato della teologia nella chiesa cattolica:

> «Come Pio XII fece perseguitare i più importanti teologi del suo tempo, allo stesso modo si comportano Giovanni Paolo II e il suo Grande Inquisitore Ratzinger con Schillebeeckx, Balasuriya, Boff, Bulányi, Curran, Fox, Drewermann e anche il vescovo di Évreux Gaillot e l'arcivescovo di Seattle Hunthausen. Nella vita pubblica mancano oggi intellettuali e teologi cattolici della levatura della generazione del Concilio. Questo è il risultato di un clima di sospetto, che circonda i pensatori critici di questo Pontificato. I vescovi si sentono governatori romani invece che servitori del popolo della Chiesa. E troppi teologi scrivono in modo conformista oppure tacciono.»

Inoltre Küng affronta un problema molto delicato riguardo al dialogo tra i cattolici e le chiese protestanti ed ortodosse.

> «[Giovanni Paolo II] elogia spesso e volentieri gli ecumenici, ma al tempo stesso ha pesantemente compromesso i rapporti con le Chiese ortodosse e con quelle riformiste ed evita il riconoscimento dei loro funzionari e dell'eucaristia. Il Papa avrebbe dovuto consentire — come suggerito in molti modi dalle commissioni di studio ecumeniche e come praticato direttamente da tanti parroci — le messe e la comunione eucaristica nelle Chiese non cattoliche e l'ospitalità eucaristica. Avrebbe anche dovuto ridurre l'eccessivo potere esercitato dalla Chiesa nei confronti delle Chiese dell'Est e delle Chiese riformiste e avrebbe dovuto rinunciare all'insediamento dei Vescovi romano-cattolici nelle zone delle Chiese russe-ortodosse. Avrebbe potuto, ma non ha mai voluto. Ha voluto invece mantenere e ampliare il sistema di potere romano. La politica di potere e di prestigio del Vaticano è stata mascherata da discorsi ecumenici pronunciati dalla finestra di Piazza San Pietro, da gesti vuoti e da una giovialità del Papa e dei suoi cardinali che cela in realtà il desiderio di «sottomissione» della Chiesa dell'Est sotto il primato romano e il «ritorno» dei protestanti alla casa paterna romano-cattolica.»

Küng inoltre sostiene che Giovanni Paolo II "*ha cercato il dialogo con le religioni del mondo, ma contemporaneamente ha disprezzato le religioni non cristiane definendole «forme deficitarie di fede»*". In questo passaggio c'è una critica alla Dichiarazione Dominus Iesus, ispirata dal cardinale Ratzinger. Una delle questioni dibattute in questa dichiarazione è di capitale importanza e riguarda la natura e il rapporto delle religioni.

La teologia della seconda metà del XX secolo ha riflettuto sul rapporto tra il cristianesimo e le religioni. Già Küng e altri autori (Ratzinger, Rahner, Schlette, Daniélou, Congar) avevano cominciato ad occuparsi dell'argomento. Rahner, Küng, Congar sono tra i critici della verità di fede "extra ecclesiam nulla salus" ("Fuori dalla chiesa non c'è salvezza") (esclusivismo). Rahner ha elaborato la teoria del cristianesimo anonimo in cui si riconoscono alle religioni non cristiane valori di verità e funzioni salvifica, pur rimanendo Cristo la via di salvezza principale dell'uomo. Küng è andato oltre, considerando le religioni non cristiane come vie ordinarie di salvezza, e il cristianesimo come via straordinaria.

Il documento dottrinale *Dominus Iesus*, emesso nel 2000 da Ratzinger in qualità di prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, cerca di chiarire questa delicata questione riaffermando l'unicità salvifica di Cristo e della Chiesa, e il valore non salvifico delle religioni non cristiane. Per Küng e per altri autori, la *Dominus Iesus* tradisce l'autentico spirito del Concilio Vaticano II e del documento sul dialogo interreligioso e il valore delle religioni non cristiane *Nostra Aetate*, oltre ad essere un passo indietro sulla via dell'ecumenismo.

Hans Küng ha inoltre rimproverato al papa di non rispettare la separazione tra Stato e Chiesa. Ha accusato il Vaticano di fare pressioni attraverso il PPE sul Parlamento europeo specie su temi sensibili (aborto, gravidanza, fecondazione artificiale, eutanasia), biasima gli scandali finanziari e la corruzione interna della chiesa, e ha espresso anche molte critiche nei confronti della spettacolarizzazione della figura papale. La figura di Giovanni Paolo II è stata indubbiamente molto apprezzata, anche dai giovani mobilitati dai movimenti (CL, Opus Dei, Legionari di Cristo); tuttavia, secondo il teologo, i giovani sono acritici: amano la star, ma spesso ignorano i reali contenuti del suo messaggio.

Küng esprime un giudizio profondamente negativo nei confronti di Giovanni Paolo II:

> «Per la Chiesa cattolica questo Pontificato si rivela [...] un disastro [...] Contro tutte le intenzioni del Concilio Vaticano II, il sistema romano medioevale — un apparato di potere caratterizzato da tratti totalitari — è stato restaurato grazie a una politica personale e dottrinale tanto astuta quanto spietata: i vescovi sono stati uniformati, i padri spirituali sovraccaricati, i teologi dotati di museruola, i laici privati dei diritti, le donne discriminate, le iniziative popolari dei sinodi nazionali e delle chiese ignorati. E poi ancora scandali sessuali, divieti di discussione, dominio liturgico, divieto di predica per i teologi laici, esortazione alla denuncia, impedimento dell'eucaristia... La grande credibilità della Chiesa Cattolica, cioè quella ottenuta da Giovanni XXIII e dal Concilio Vaticano II, ha lasciato il posto a una vera e propria crisi della speranza. Questo è il risultato della profonda tragicità personale di questo Papa: la sua idea cattolica di stampo polacco (medioevale, controriformista e antimoderna), in qualità di Pontefice Karol Wojtyła l'ha voluta portare anche nel resto del mondo cattolico...»

Küng e Benedetto XVI

Il 24 settembre 2005, Küng è stato ricevuto a Castel Gandolfo da papa Benedetto XVI, col quale è stato spesso in posizioni di netta contrapposizione. Secondo un comunicato vaticano del 26 settembre "l'incontro si è svolto in un clima amichevole".

A seguito del perdono pontificio con cui il 24 gennaio 2009 è stata revocata la scomunica di quattro vescovi ultratradizionalisti, ordinati illegittimamente da Marcel Lefebvre il 30 giugno 1988 (Bernard Fellay, Alfonso de Galarreta, Bernard Tissier de Mallerais e Richard Williamson), il 26 gennaio 2009 Küng ha dichiarato che la Chiesa ha imboccato un percorso di restaurazione[9].

Il 18 marzo 2010, riferendosi agli abusi sessuali del clero, ha scritto un articolo in cui sostiene che Ratzinger sia «l'uomo che da decenni è il principale responsabile dell'occultamento di questi abusi a livello mondiale»[10].

Küng ha dichiarato, nell'aprile 2010, che papa Benedetto XVI ha fallito e i cattolici hanno perso la fiducia nella Chiesa[11], rinnovando al pontefice gran parte delle critiche che già aveva mosso al suo predecessore, Giovanni Paolo II.[12]

Scienza e fede

Hans Küng è intervenuto sul rapporto ragione-fede, scienza-religione, scienza-teologia in un suo libro del 2006, dal titolo: *L'inizio di tutte le cose*.

Tale libro inizia con un capitolo intitolato "Una teoria unificata del tutto?", titolo derivato da un'idea presente tra i fisici teorici (il sostenitore forse più noto è Hawking, che la rende una sorta di metafisica, alternativa alla fede) per cui sia ormai possibile edificare una grande teoria unificata del tutto (GUT). Küng esamina sinteticamente lo sviluppo della scienza moderna a partire da Copernico e Galileo Galilei e affrontando alcuni dei nodi fondamentali della fisica, della filosofia della scienza e dei fondamenti della matematica.

Secondo Küng il progetto di Hawking e dello scientismo è necessariamente votato al fallimento perché alcuni limiti sono intrinseci nella scienza, come i teoremi di incompletezza di Gödel che impediscono di costruire un insieme coerente e completo con un numero finito di assiomi e il principio di indeterminazione

di Heisenberg che impedisce una conoscenza non probabilistica. Questo deve portare, sempre secondo il teologo tubinghese, a un'autocritica delle scienze "dure" e di quelle etico-morali, nessuna delle quali può seguire pedissequamente il modello delle altre.

Nel libro discute sulla Genesi e mostra apprezzamento per la teoria dell'evoluzione. Affronta anche il problema dell'interpretazione della Bibbia soprattutto in relazione al peccato originale e alla storia di Adamo ed Eva. Rigetta il fondamentalismo letteralista di molti evangelicali ed è fautore di una lettura aperta alle ricerche storiche e bibliche e anche alle teorie scientifiche. In merito alla storia del peccato originale sostiene che esso è solo una metafora per spiegare l'origine del male. In Adamo è simboleggiata l'intera umanità. Rigetta decisamente l'idea (stabilita dal Concilio di Trento e ribadita da Paolo VI), che Adamo ed Eva siano esseri umani realmente esistiti, e che tutto il genere umano abbia avuto inizio da Adamo (monogenismo). Ritiene che la cosmologia biblica sia essenzialmente metaforica. Sostiene la tesi secondo la quale l'idea di Dio non viene assolutamente intaccata da una particolare cosmologia (geocentrica, eliocentrica, ecc.).

Nel capitolo "L'inizio dell'umanità" del libro di Küng si accenna all'inizio dell'umanità e alla nascita del sentimento religioso. Nelle ultime pagine è affrontato il cruciale problema per la teologia odierna del rapporto tra cristianesimo e le altre religioni (islamismo, buddismo, confucianesimo, induismo). Su questo argomento Küng ha espresso le proprie idee in altri testi. Egli è uno dei fautori di un pluralismo religioso, che lascia uno spazio particolare per il cristianesimo. Il suo punto di riferimento in questa materia è Rahner, secondo il quale anche le religioni non cristiane hanno valore salvifico per i loro aderenti. Küng è su questa linea di pensiero, anzi la sua teologia ne è il coerente sviluppo. Egli considera le religioni non cristiane come vie ordinarie di salvezza, e il cristianesimo come via straordinaria. La teologia del pluralismo religioso è stata rigettata dalla Dichiarazione Cristianesimo e religioni (1997) e dalla Dominus Iesus (2000), che Küng ha definito un esempio di “arretratezza e megalomania vaticana”. Va ricordato che Küng è uno dei più influenti membri del Council for a world Parliament of Religion (CWPR), che ambisce a fondare una sorta di democrazia partecipativa delle religioni del mondo. Questo Parlamento opera sotto l'egida dell'ONU.

Riflessione sull'Islam

Hans Küng ha pubblicato una trilogia composta dai volumi *Ebraismo*, *Cristianesimo* e *Islam*, un'analisi della storia dei tre monoteismi e dei rapporti con il mondo contemporaneo. È convinto che l'Islam possa modernizzarsi, soprattutto tramite intellettuali innovatori che oppongano all'ostinata conservazione pedissequa della tradizione (*taqlīd*), la riapertura della interpretazione personale (*ijtihād*) chiusa da secoli. È convinto che nel mondo islamico possa esistere la democrazia e la separazione dei poteri. Spera che nel tempo gli intellettuali islamici superino la nozione di sacralità delle 78000 parole del Corano, per riconoscere che il Corano è la Parola di Dio attraverso la mediazione del profeta Maometto. Riconosce anche il notevole contributo dell'Islam all'anno del dialogo tra le culture (2001), proposto dal presidente iraniano Mohammad Khatami, nella ferma speranza che il dialogo realizzi la pace e la giustizia universali. Questo dialogo si fonda su quattro punti essenziali sanciti nel manifesto programmatico *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations*:

- cultura della non-violenza;
- cultura della solidarietà e giustizia del sistema economico;
- tolleranza e amore per la verità;
- uguaglianza e pari opportunità tra uomo e donna.

Opere

- *La giustificazione (Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, 1957)*, Brescia, Queriniana, 1969, ISBN 978-88-399-0302-0.
- *La Chiesa al Concilio (Kirche im Konzil, 1962)*, Torino, Borla, 1962.
- *Strutture della Chiesa (Strukturen der Kirche, 1962)*, traduzione di Piero Bernardini Marzolla, Torino, Borla, 1965.
- *Perché il mondo creda: lettere ad un giovane*, traduzione di Anna Bonino, Borla, Torino, 1964.
- *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, traduzione di C. Tirone, Borla, Torino, 1965, ISBN 978-88-263-0100-6.
- *La Chiesa (Die Kirche, 1967)*, Brescia, Queriniana, 1969-1992[5], ISBN 978-88-399-0303-7. – *Chiesa*, 1968 (versione riepilogativa dell'opera maggiore).
- *Veracità. Per il futuro della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1968, ISBN 978-88-399-2502-2.
- *Infallibile? Una domanda (Unfehlbar? Eine Anfrage, 1970)*, Brescia, Queriniana, 1970.
  - nuova edizione col titolo *L'infallibilità*, Collana Saggi n.86, Mondadori, Milano, 1977. [con estratti da *Fellbahr, Eine Bilanz*, 1973 - trad. it. *Fallibile? Un bilancio*]
- *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia* (1970), Queriniana, Brescia, 1972, ISBN 978-88-399-0313-6.
- *Preti perché? Un aiuto*, Edizioni Anteo, Bologna, 1971.
- *Chiesa (Was ist Kirche?, 1970)*, Brescia, Queriniana, 1972.
- *Fallibile? Un bilancio*, 1973, tradotto in *L'infallibilità*, Mondadori, Milano, 1977.
- *Cosa deve rimanere nella Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1974.
- *Essere cristiani (Christ sein, 1974)*, traduzione di Germano Re e Marco Beck, Milano, Mondadori, 1976. - Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2012, ISBN 978-88-1705-776-9.
- *20 tesi sull'essere cristiani. 16 tesi sulla donna nella Chiesa, in Le mie tesi (Thesen zum Christsein, 1975; 24 Thesen zur Gottesfrage, 1978)*, traduzione di M. Beck, Milano, Mondadori, 1980.
- *Andare a messa – perché? (1976)*, traduzione di Giovanni Moretto, Brescia, Queriniana, 1979, 2021, ISBN 978-88-399-1451-4.
- *Cos'è la Confermazione?*, Brescia, Queriniana, 1976.
- H. Küng-P. Lapide, *Gesù segno di contraddizione. Un dialogo ebraico-cristiano (Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, 1976)*, Brescia, Queriniana, 1980.
- *Freud and die Zukunft der Religion*, München, Piper, 1978.
- *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna (Exixtiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, 1978)*, traduzione di Giovanni Moretto, Collana Saggi, Milano, Mondadori, 1979. - Fazi, Roma, 2012, ISBN 978-88-6411-256-5.
- *Vita eterna? (Ewiges Leben?, 1982)*, Collana Saggi, Milano, Mondadori, 1983.
- Hans Küng, J. Van Ess, H. Von Stietencron, H. Bechert, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo (1984)*, Collana Saggi, Milano, Mondadori, 1986.
- *Poesia e religione (Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka, 1985)*, con Walter Jens, Genova, Marietti, 1989.
- *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, con Walter Jens e K. J. Kuschel, München, Kindler, 1986.
- *Contro il tradimento del Concilio. Dove va la Chiesa cattolica?* (*Katholische Kirche - wohin? Wider den Verrat am Konzil*, 1986), con N. Greinacher, Claudiana, Torino, 1987.
- *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Milano, Mondadori, 1987.
- *Perché sono ancora cristiano. Un orientamento cristiano in un tempo povero di orientamenti*, Genova, Marietti, 1988. rist.: Milano, TEA, 1991 ISBN 978-88-7819-259-1

- *Arte e problema del senso* (Kunst und Sinnfrage, 1980), Brescia, Queriniana, 1988.
- *Cristianesimo e religiosità cinese (Christentum und Chinesische Religion, 1988)*, con J. Ching, Milano, Mondadori, 1989.
- *Maestri di umanità. Teologia e letteratura in Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll (Anwälte der Humanität. Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll, 1989)*, con Walter Jens, Milano, Rizzoli, 1989.
- *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della Chiesa (Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche, 1990)*, Milano, Rizzoli, 1990, ISBN 978-88-17-84062-0.
- *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, traduzione di G. Moretto, Collana Osservatorio straniero, Milano, Rizzoli, 1991, ISBN 978-88-17-84130-6.
- *Mozart. Tracce della trascendenza (Mozart. Spuren der Transzendenz, 1991)*, traduzione di M. Goldin, Brescia, Queriniana, 1992, 2011[2].
- *Ebraismo. Passato, presente, futuro*, traduzione di Giovanni Moretto, Collana Osservatorio strani, Milano, Rizzoli, 1993, ISBN 978-88-17-84218-1.
- *Credo. La fede, la Chiesa e l'uomo contemporaneo*, traduzione di Giovanni Moretto, Collana Osservatorio straniero, Milano, Rizzoli, 1994, ISBN 978-88-17-84304-1.
- Hans Küng, Karl-Joseph Juschel, *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali*, traduzione di Giovanni Moretto, Collana I torchi stranieri, Milano, Rizzoli, 1995, ISBN 978-88-17-84392-8.
- Hans Küng, con Walter Jens, *Della dignità del morire. Una difesa della libera scelta*, traduzione di A. Corsi, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 1996, ISBN 978-88-17-84497-0. - nuova ed. ampliata, con un testo di Inge Jens, Milano, BUR, 2010.
- *Cristianesimo. Essenza e Storia*, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 1997, ISBN 978-88-17-84541-0.
- *Grandi pensatori cristiani*, traduzione di G. Moretto, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 1999, ISBN 978-88-17-86146-5.
- *La Chiesa Cattolica. Una breve storia*, traduzione di A. Vanoli, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2001, ISBN 978-88-17-86893-8.
- *Etica mondiale per la politica e l'economia*, traduzione di C. Danna, Brescia, Queriniana, 2002, ISBN 978-88-399-0983-1.
- *Ricerca delle tracce. Le religioni universali in cammino*, traduzione di G. Moretto, Brescia, Queriniana, 2003, ISBN 88-399-2170-2.
- *L'intellettuale nell'Islam*, a cura di G. Cunico, Collana L'albero dei limoni, Parma, Diabasis, 2005, ISBN 978-88-8103-225-9.
- *Islam. Passato, presente, futuro*, a cura di M. Faggioli e A. Vanoli, Collana Storica, Milano, Rizzoli, 2005, ISBN 978-88-17-00712-2.
- *Musik und Religion. Mozart - Wagner - Bruckner*, München, Piper, 2005.
- *La donna nel Cristianesimo*, traduzione di G. Moretto, G. Francesconi, Brescia, Queriniana, 2005, ISBN 978-88-399-0808-7.
- *L'inizio di tutte le cose. Creazione o evoluzione? Scienza e religione a confronto*, traduzione di V. Rossi, Milano, Rizzoli, 2006, ISBN 978-88-17-01273-7.
- *Il dialogo obbligato. Scritti e interviste su Islam e Occidente e sul nuovo papato*, Collana Alhambra, Roma, Datanews, 2006, ISBN 978-88-7981-307-5.
- Hans Küng-José R. Regidor, *Con Cristo e con Marx. Cristianesimo e liberazione degli ultimi*, Roma, Datanews, 2007, ISBN 978-88-7981-338-9.
- *La dignità della morte. Tesi sull'eutanasia*, traduzione di A. Corsi, F. Leitner, Roma, Datanews, 2007, ISBN 978-88-7981-324-2.
- *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Reggio Emilia, Diabasis, 2008, ISBN 978-88-8103-558-8.

- *Ciò che credo*, traduzione di C. Galli, Collana Saggi italiani, Milano, Rizzoli, 2010, ISBN 978-88-17-01049-8.
- *Salviamo la Chiesa*, traduzione di C. Galli, Milano, Rizzoli, 2011, ISBN 978-88-17-05256-6.
- *Onestà. Perché l'economia ha bisogno di un'etica*, traduzione di C. Galli, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2011, ISBN 978-88-17-04753-1.
- *Musica e religione. Mozart, Wagner, Bruckner*, Brescia, Queriniana, 2012, ISBN 978-88-399-2879-5.
- *Tornare a Gesù*, traduzione di G. Re e M. Beck, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2013, ISBN 978-88-17-06089-9.
- *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo*, traduzione di C. Galli, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2014, ISBN 978-88-586-8110-7.
- *Morire felici? Lasciare la vita senza paura*, traduzione di C. Galli, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2015, ISBN 978-88-17-08057-6.
- Hans Küng-Paul Ricœur, *Il lato oscuro della fede. Religioni, violenza e pace*, Prefazione di Roberto Beretta, Milano, Medusa, 2015, ISBN 978-88-7698-342-9.
- *Di fronte al Papa. La mia vita nella Chiesa da Pio XII a Francesco*, Collana Saggi stranieri, Milano, Rizzoli, 2016, ISBN 978-88-17-08599-1.

Onorificenze

Croce al merito di I classe dell'Ordine al Merito della Repubblica Federale Tedesca
— 1994

Gran Croce al Merito con Placca dell'Ordine al Merito della Repubblica Federale Tedesca
— 2003

Cavaliere dell'Ordine al Merito dello Stato di Baden-Wuerttemberg
— 8 aprile 2005

Note

1. Federico Pichetto, *Hans Küng: Ratzinger scelse Cristo, lui la critica (e rimase solo)*, su *ilsussidiario.net*, 7 aprile 2021. URL consultato il 7 aprile 2021.
2. ^ da un'intervista al teologo Wolfgang Beinert
3. ^ Hans Küng, *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Diabasis, Reggio Emilia, 2008.
4. ^ Hans Küng, Walter Jens, *Sulla dignità del morire*, BUR, Milano, 2010.
5. ^ *Questioni disputate. Quale salvezza fuori dalla Chiesa*, su *chiesa.espresso.repubblica.it*.
6. ^ Comunicato ufficiale (http://www.aisitalia.it/Data/Sites/1/media/calendario_eventi/Premio_Nonino_2012.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20131231001839/http://www.aisitalia.it/Data/Sites/1/media/calendario_eventi/Premio_Nonino_2012.pdf) il 31 dicembre 2013 in Internet Archive. del Premio Nonino 2012.
7. ^ Giovanni Panettiere, *È morto Hans Kung: addio al teologo che ha contestato l'infallibilità del Papa*, in *Quotidiano.net*, 6 aprile 2021. URL consultato il 7 aprile 2021.
8. ^ Corriere della Sera - Wojtyla, il Papa che ha fallito (http://www.corriere.it/Primo_Piano/Documento/2005/03_Marzo/26/index_kung.shtml)
9. ^ da un'intervista rilasciata da Küng pubblicata su "La Repubblica" il 27 gennaio 2009. http://www.repubblica.it/2009/01/sezioni/esteri/benedetto-xvi-29/intervista-kung/intervista-kung.html
10. ^ Ratzinger reciti il *mea culpa* sulla pedofilia (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2010/03/18/ratzinger-reciti-il-mea-culpa-sulla-pedofilia.html), Hans Küng, 18 marzo 2010.

11. ^ Da una lettera aperta di Küng ai vescovi, riportata da alcuni giornali il 15 aprile 2010.http://www.repubblica.it/esteri/2010/04/15/news/hans_kung-3359034/
12. ^ In "Wojtyla, il Papa che ha fallito", di Hans Kung

Voci correlate

- Nouvelle théologie

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Hans Küng**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Hans Küng (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Hans_K%C3%BCng?uselang=it)**
- Wikinotizie contiene l'articolo **Castel Gandolfo: Papa Benedetto XVI ha ricevuto il teologo ribelle Hans Küng**, 26 settembre 2005
- Wikinotizie contiene l'articolo **Küng: "Benedetto XVI sorprenderà"**, 13 aprile 2006

Collegamenti esterni

- *Küng, Hans*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Küng, Hans*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Hans Küng*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Hans Küng*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Hans Küng*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Hans Küng*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Hans Küng*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Hans Küng*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- Pubblicazioni di e su Hans Küng (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Hans+K%C3%BCng%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera
- *Colloquio fra Vittorio Messori e Hans Urs von Balthasar*, su *vittoriomessori.it*.
- (**FR**) Rencontre avec le théologien Hans Küng (https://www.youtube.com/watch?v=2N9MglJ1lKU) su Youtube.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 108211354 (https://viaf.org/viaf/108211354) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2146 8583 (http://isni.org/isni/0000000121468583) · SBN CFIV016476 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV016476?core=autoriall) · BAV 495/108771 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_108771) · ULAN (**EN**) 500475988 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500475988) · LCCN (**EN**) n79022114 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79022114) · GND (**DE**) 118567705 (https://d-nb.info/gnd/118567705) · BNE (**ES**) XX1144508 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1144508) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1144508) · BNF (**FR**) cb119098785 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119098785) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119098785) · J9U (**EN**, **HE**) 987007264006005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264006005171) · NSK (**HR**) 000042267 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000042267) · NDL (**EN**, **JA**) 00446496 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/0044649

	6) · CONOR.SI (SL) 7983715 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7983715) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79022114 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79022114)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Hans_Küng&oldid=137828347"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 feb 2024 alle 04:34.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.